

UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA

JOSÉ SIMEÓN CAÑAS



FILOSOFÍA DE LA VIVENCIA HOLÍSTICA

Trabajo de Graduación Preparado
para la Facultad de
Ciencias Sociales y Humanidades
para optar al Grado de Doctor en Filosofía

Por

Rui Manuel Grácio das Neves

SAN SALVADOR, OCTUBRE DE 2005

A LA MEMORIA DE
MONSEÑOR ÓSCAR ARNULFO ROMERO,
A LOS VEINTICINCO AÑOS
DEL ANIVERSARIO
DE SU MARTIRIO
(24.03.1980)

"If you can imagine it,
you can achieve it.
If you can dream it,
you can become it"¹.

¹ "Si puedes imaginarlo,
puedes lograrlo,
si puedes soñarlo,
puedes llegar a serlo".

"O meu alimento é
o silêncio do mundo,
que mora no alto
das montanhas".

JOSÉ SOBRAL DE ALMADA NEGREIROS²

"Si la palabra construye el poblado,
el silencio edifica el mundo".

PROVERBIO AFRICANO³

"... la verdad del Silencio no consiste
en decir que en su naturaleza
es un rechazo
de la actividad cósmica.
La aparente incompatibilidad
de los dos estados
es un error de la Mente limitada que,
acostumbrada a las agudas oposiciones
de la afirmación y la negación
y que pasan de un polo al otro,
es incapaz de concebir
una conciencia comprensiva,
lo suficiente vasta y fuerte,
como para incluir a ambas
en un simultáneo abrazo.

El Silencio no rechaza al mundo;
lo sostiene".
SRI AUROBINDO⁴

1. PRÓLOGO

¡Por todas partes se oye hablar hoy de 'Holística'!
¡Incluso se ha convertido en una moda!

Se dice que se debe tener una perspectiva más 'holística'
en el mercado, en la Administración, en la política, en los

² "Mi alimento es
el silencio del mundo,
que habita en lo alto
de las montañas".

JOSÉ SOBRAL DE ALMADA NEGREIROS (Pintor y poeta portugués.
Lisboa, 1893-1970).

³ A. STAMM, *Las religiones africanas*, 2ª.ed., Acento Editorial,
Madrid, 1998, p. 34.

⁴ *La Vida Divina. Libro I. La realidad omnipresente y el
Universo*, 2ª.ed., KIER, Buenos Aires, 1980, p. 33.

negocios, en el fútbol o en el arte. La palabra está al orden del día, pero también en un uso nada preciso y poco analítico. Al emplearse de manera tan imprecisa, corre el riesgo de que "casi todo vale" y de que "sirve para casi todo". Todo el mundo la acepta, pero sin mucha comprensión. ¡Ése puede ser el peligro de las "modas intelectuales"!

Sin embargo, puede denotar también una "onda de pensamiento", es decir, un "signo de los tiempos" en cuanto al pensar-sentir-actuar de la gente en todo el mundo. Se va imponiendo porque hay un "sentimiento" compartido de que necesitamos una manera de pensar menos provinciana, menos cerrada, menos esquemática, menos "estrecha", ante una Realidad que se nos antoja demasiado compleja, difícil y cargada de múltiples implicaciones y alcances. Así, se va extendiendo la "impresión" de que debemos adquirir comprensiones más totales y menos fragmentarias en los análisis de los problemas humanos y sociales, estudiándolos como un todo interrelacionado.

Este segundo aspecto nos parece más interesante y digno de ser problematizado filosóficamente.

Esto implica que deberíamos estar vigilantes para con estos "signos de los tiempos", de tipo cognoscitivo, mantener "las antenas alerta", para captar estas inquietudes e intentar descubrir qué hay de fondo. En realidad, siempre es ésta la tarea de la buena filosofía: ir más al fondo de las cosas, intentando comprender "lo último" (aunque en este caso, y en otros muchos, termine siendo una "filosofía de lo penúltimo") que se puede decir sobre una determinada cuestión.

No nos interesa tanto problematizar una palabra, sino todo un modo de pensar que la expresa.

Dicho de otra manera, necesitamos investigar la epistemología concreta que late debajo/detrás de la "necesidad epistémica" de una búsqueda de totalidad por parte del pensamiento humano. No es la primera vez que lo hace, y posiblemente no será tampoco la última. El pensamiento humano anhela hallar "un tope" y poder decir "hasta aquí hemos llegado" y "no podemos ir más allá". Y al llegar ahí, a algo que es "lo último" y que no podemos transponer, quedarnos entonces analizando, problematizando, profundizando, conociendo, en suma.

Me atrevería a decir que todo gran filósofo, en la Historia de la Filosofía, siempre ha encontrado un 'último', que no ha podido (o querido) transponer y que le ha servido de principio rector de su pensamiento, organizándolo. Por ejemplo, el concepto de 'vida' en Nietzsche, de 'Idea' en Platón, de Realidad concebida como 'materia-forma' en Aristóteles (o sus famosos 'primeros principios'), de 'élan vital' en Henri Bergson, o de 'cambio' en Heráclito. Estas intuiciones profundas han centrado su

pensamiento, constituyéndose en la 'piedra clave' de la arquitectura de sus sistemas filosóficos.

La pregunta por la *totalidad*, sea en el pensamiento o en la Realidad (si es que Pensamiento y Realidad son "cosas" diferentes), es una pregunta filosófica permanente. Posiblemente, es incluso 'la' pregunta. L@s filósof@s (y otr@s pensadores/as) la han intentado contestar y articular de manera diferente en sus sistemas.

Si esto obedece a una necesidad psicológica de los seres humanos (o de muchos, al menos) es algo que la psicología del conocimiento podría analizar. Puede que para otros esto no sea así. Otra cosa, desde luego, es nuestra actitud ante esto 'último' que podemos tener: aceptación, rechazo, o continuar siempre más allá. Nos acordamos aquí de las famosas palabras de Ernst Bloch, que dieron incluso lugar a un libro sobre él: "Denken heißt Überschreiten" ("Pensar es sobrepasar, rebasar, transgredir")⁵. Es la actitud dialéctica más originaria. Pero la pregunta radical es si es posible traspasar también la misma actitud dialéctica.

Nos encontramos entonces con el anhelo de 'totalidad' presente en la cultura contemporánea. Sin embargo, este objetivo es tan antiguo como la Humanidad misma, aunque haya sido formulado de diferentes maneras. Veremos así que el Holismo es tan antiguo como la Humanidad misma, se "hunde en la noche de los tiempos". No obstante, en la actualidad, debido a una serie de causas, vuelve de nuevo a emerger con fuerza este anhelo. Se impone, pues, un servicio filosófico a la Humanidad en estos momentos estudiando, investigando sobre qué estamos hablando cuando hablamos de 'Holismo'.

Ante todo, ¿qué quiere decir 'Holismo'?

Podemos pensar que la Ecología, la Música y el Ajedrez son "holísticos". Pero, ¿qué queremos significar con esta palabra?

Entendemos aquí el "Holismo", de manera provisional (aclararemos esto posteriormente) como: "Aquel modo de pensar que enfatiza la prioridad del todo sobre sus 'partes'" o también como: "Aquel modelo de investigación que busca ante todo las totalidades y sus interconexiones, más que lo específico de cada una de sus partes".

En este último caso, no se excluye el análisis específico de 'las partes', pero a este análisis se le tiende a integrar en un pensamiento más amplio, integral, de totalidad, donde las diferentes partes tienen un sentido general entendido como el

⁵ K. BLOCH-A. REIF (hrsg.), "Denken heißt Überschreiten". In *memoriam Ernst Bloch (1885-1977)*, Ullstein Materialien, Frankfurt am Main, 1982.

Todo. En definitiva, es el Todo o la Totalidad la que da sentido a todas y cada una de sus partes. Es decir, las partes son partes-de-un-todo, no partes autónomas. En otras palabras, las partes configuran el Todo. Evidentemente, estamos insertos aquí en interesantes problemas de lenguaje que queremos ir analizando a lo largo de esta investigación.

Estamos en presencia de un pensamiento con muchos siglos -diríamos incluso milenios- de existencia en la Humanidad. Obedece sin duda a un estilo de pensar, de sentir, de actuar y de vivir presente en el espíritu humano desde tiempos inmemoriales. Es una manera diferente de mirar la Realidad, diferente de lo que hoy estamos acostumbrados a pensar, especialmente en "Occidente". De ahí el interés nuestro en intentar penetrar en él y captar sus principales tesis, sus fortalezas y sus posibles debilidades también. Se trata de una investigación y esto implica llevar adelante un "chequeo epistémico" de su solidez, fundamentación, seguridad, etc. Posiblemente pueda tener alguna utilidad para el ser humano en estos momentos de oscuridad e incertidumbre. En todo caso, debe ser críticamente analizado, si es que pretendemos hacer Filosofía.

No se trata, pues, de sentar ningún Sistema más en el "banquillo de los acusados" filosóficos, sino de intentar encontrar su lógica, su racionalidad, su fundamentación, es decir, su *consistencia y coherencia epistemológicas*. Tal vez así, es nuestra esperanza, pueda aportar algo al ser humano de hoy. Pero ése es otro cometido, de tipo sociológico, que no vamos a emprender en detalle aquí.

Como no creemos mucho en el individualismo, sino que, si queremos ser consecuentes con el Holismo como tal, todo producto es, al mismo tiempo que un producto individual, un producto colectivo también, no pensamos entonces que esta tesis la ha elaborado sólo quien escribe estas letras. Más bien es el resultado, esperemos que fecundo, de mucha gente, que nos ha influenciado a lo largo del tiempo y no sólo durante la redacción de esta tesis.

En definitiva, el "autor" de esta tesis doctoral, por raro que parezca, es la Vida misma, quien nos ha ido enseñando muchas cosas (junto con otras que no hemos querido o podido aprender...), un conjunto enorme de interconexiones que va desde quienes nos "crearon" genéticamente, nuestro padre/madre, hasta la cocinera que nos prepara la comida todos los días y tanta gente amiga que nos ha apoyado a lo largo de todo este tiempo, con su cariño, observaciones interesantes y también cuestionamientos críticos radicales.

Evidentemente, la Vida misma no tiene culpa de nuestra ignorancia, errores de percepción y de valoración, de nuestra mente egocéntrica, por hablar con terminología propia del Holismo.

Pero hemos intentado modestamente hacerlo lo mejor posible.

Entre toda esa gente, quisiéramos nombrar aquí sobre todo a los siguientes apoyos:

*Dr. Héctor Samour, ex Decano de la Facultad de Ciencias de la Naturaleza y del Hombre, actualmente Director del Departamento de Doctorado, de la UCA (San Salvador, El Salvador), quien aceptó nuestra tesis y nos ha acompañado a lo largo de su elaboración.

*Dr. Napoleón Chow, nuestro director de tesis, con quien hemos debatido a fondo todas estas cuestiones, gran conocedor-practicante de Espiritualidad también, especialmente de la meditación Zen.

*Dr. Julio Bayón (+)

*Jorge Alvarado

*Freddy Quezada

*Julián Zúniga

*Ernesto Zúniga

*Ricardo Manuel Grácio das Neves

*Brian Farrelly

*Óscar Valderrama

*Donaldo de Souza

*Carlos Alberto Gil

*José Ángel Gómez de Caso

*Mariano Calvo

*Jorge Casaus

*Eusebio Sánchez

*Diniz Lobato

*Francisco Moraes Sarmiento

*Adelino Cardoso

*Dr. Manuel Cândido Pimentel

*Araújo de Brito

*António de Macedo

*Ana María Cerna

*Beatriz Nájera

*Herman Feussier

*Humberto Flores

*Óscar Morales

*Ricardo Morales

*Raúl Fornet-Betancourt

*Carlos Beorlegui

*"Círculo de Espiritualidad" de Managua

*"Grupo de Reflexión" de Managua

*Dominicos de Aruba, Antillas Holandesas (Provincia Dominicana de Holanda), especialmente a través de fr. Antoon L. Boks y fr. Toine Frehe, por la Beca concedida para los estudios de Doctorado en Filosofía.

*Dominicos de San Salvador (El Salvador), por el apoyo logístico, administrativo y humano concedido, especialmente de parte de fr. Gregorio Ramírez y de fr. Carlos Araujo.

Igualmente existe todavía un número mayor de gente que ayudó de múltiples maneras hasta hoy a que esta tesis se pudiera llevar a cabo. A tod@s ell@s estoy muy agradecido y, por supuesto, reitero que la responsabilidad de la redacción final es mía y sólo mía.

"Depois destes contrários temperados
 Na mor quietação, na mor brandura
 Meus pensamentos ficam sepultados".
 FREI AGOSTINHO DA CRUZ⁶

"Como o rumor do mar dentro de um búzio
 O divino sussurra no universo
 Algo emerge: primordial projecto".
 SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN⁷

"Honor y deshonor, ambos causan ansiedad,
 porque lo que valoramos y tememos
 está en nuestro yo (...)
 La razón por la que tememos
 es porque tenemos un yo.
 Si no tuviéramos yo,
 ¿qué mal podríamos temer?".
 LAO TSÉ⁸

2. INTRODUCCIÓN

Algun@s visionari@s (en el buen sentido de la palabra...) de nuestro tiempo nos vienen hablando, desde hace décadas, de un *cambio de paradigmas*.

Un@ de l@s más importantes "profetas" o "profetisas" ha sido la mundialmente famosa Marilyn Ferguson, con su libro programático *The Aquarian Conspiracy. Personal and social transformation in the 1980s*⁹.

He aquí sus propias palabras:

⁶ "Después de serenados estos contrarios,
 en la mayor quietud, en la mayor dulzura,
 quedan mis pensamientos sepultados".

FRAY AGOSTINHO DA CRUZ

(Fraile franciscano arrábido y poeta místico, + Setúbal, 1540-1619).

⁷ "Como el rumor del mar dentro de una caracola

Lo divino susurra en el universo

Algo emerge: primordial projecto"

S. DE MELLO BREYNER ANDRESEN (*O Nome das Coisas*, 2^a.ed., Salamandra, Lisboa, 1986, p. 17. Publicado en la revista *Cais*, Lisboa, Enero de 2002, núm. 62, p. 48).

⁸ CHANG LI SHIH (ed.), *El Despertar de la Recta Fe y los Rectos Pensamientos. Compilación*, s/e, Buenos Aires, 1996, p. 453.

⁹ J.P. Tarcher, Los Angeles, 1980.

"A leaderless but powerful network is working to bring about radical change in the United States. Its members have broken with certain key elements of Western thought, and they may have broken continuity with history.

This network is the Aquarian Conspiracy. It is a conspiracy without a political doctrine. Without a manifesto. With conspirators who seek power only to disperse it, and whose strategies are pragmatic, even scientific, but whose perspective sounds so mystical that they hesitate to discuss it. Activists asking different kinds of questions, challenging the establishment from within"¹⁰.

La intuición central de dicha "Conspiración" es que, en palabras de Ferguson: "It can all be otherwise", lo que podríamos traducir por: "Todo puede ser de otra manera"¹¹.

Esta "Conspiración de Acuario", una conspiración silenciosa, misteriosa, pero actuante, de cambio de mentalidad, y sin una dirección organizada, una especie de "onda de pensamiento" que atraviesa no sólo los Estados Unidos sino el mundo entero, apunta sobre todo a ir más allá, a superar el esquema mental "standard" con el que solemos enfrentarnos a las cosas y a los problemas de la vida.

Da la impresión de que hay una honda percepción compartida por mucha gente (en una especie de 'Inconsciente Colectivo', como diría C. G. Jung) de que el esquema mental "standard" con el que acostumbramos a ubicarnos "frente" a las cosas y a las situaciones vitales no es ya el más adecuado. Se siente que es ya más perjudicial que beneficioso. No es que sea totalmente equivocado, pero, si no es entendido en profundidad y redimensionado en otro paradigma más omnicompreensivo, puede llevar a más desastres que aquellos de los que podemos soportar.

¹⁰ P.23. La edición española (Kairós/Troquel, Buenos Aires, 1989, p. 23, con versión en castellano de Pedro de Casso) lo traduce así: "Una vasta y poderosa red, que carece no obstante de dirigentes, está tratando de introducir un cambio radical en los Estados Unidos. Sus miembros han roto con ciertos aspectos clave del pensamiento occidental, y pueden incluso haber quebrado hasta la misma continuidad con la historia. Esta red es la Conspiración de Acuario. Se trata de una conspiración desprovista de doctrina política, carente de manifiesto. Está integrada por conspiradores que buscan el poder tan sólo para disgregarlo, y que se valen de estrategias pragmáticas, incluso científicas, pero con una perspectiva tan cercana a la mística, que apenas se atreven a hablar de ello. Son activistas que plantean cuestiones de muy diversa índole, que están desafiando al *establishment* desde su propio interior".

¹¹ Cfr. p. 24, en ambas ediciones.

Ese esquema mental "standard" o "hegemónico" está conectado con nuestro patrón epistemológico dominante en la cultura occidental (y también con influencia en el mundo oriental) desde, por lo menos, la Modernidad. No ha sido, evidentemente, el único esquema existente. Pero se ha constituido como el 'paradigma hegemónico' de la epistemología occidental.

Lo podríamos caracterizar como un paradigma fragmentario, dualista, mecanicista, analítico, separativo, temporal (en el sentido pre-fenomenológico del término, como podría criticar M. Heidegger), substancialista, cuantitativista, etc. Algunas de estas características no necesariamente van juntas, pero, unidas, han configurado un patrón-tipo establecido. Quisiéramos, por eso, destacar las dos características de 'dualidad' y 'substancialidad' como las dos centrales y que analizaremos posteriormente, a lo largo de esta investigación. Sin embargo, los otros elementos del paradigma también son importantes y se interrelacionan con él.

Evidentemente, éste es un modelo, un 'tipo-ideal' en las palabras de Max Weber, pues nunca lo encontraremos 'puro' en la Realidad, pero que configura cierta lógica de investigación. Con esta lógica es posible después encontrar una determinada "racionalidad" en el darse de los diferentes fenómenos empíricos.

Pues bien, el peligro de este modelo, que hoy se concreta en el pensamiento globalizador-neoliberal, es que tiene una "apariencia" de totalidad, pero resulta, en realidad, excluyente de toda la Humanidad. Es decir, establece rangos, jerarquías y divisiones, contrarios a los que predica en teoría, pero que conforma de este modo más discriminación, asimetría de poder y privilegios, así como desigualdades económicas, entre la totalidad de los habitantes humanos de este planeta. Y no digamos nada frente a los restantes seres vivos del planeta (antropocentrismo).

Por eso, frente a este paradigma, estudiaremos otro alternativo, denominado 'Holismo'. Este paradigma pretende ser total (no totalitario), pero incluyente, a diferencia del globalizador-neoliberal, cuya práctica empírica social es excluyente (pese a la propaganda). Esta inclusión respeta las diferencias, ya que no es *univocista*. Ni tampoco meramente *equivocista*, donde "todo vale". Nos recuerda esto la entrevista que tuvimos con un sacerdote católico indio, Donaldo de Souza, que nos hablaba hace poco del lema de la India: "Unidad en la diversidad". Por ahí quisiéramos caminar.

La epistemología holística se nos presenta entonces, en nuestra opinión, como la más apropiada para formular un modelo teórico-práctico de *inclusión* a nivel mundial de los diversos estratos sociales de esta especie humana, (auto-)amenazada desde hace tiempo, por otra parte, de destrucción ecológica global, a causa de su propia ignorancia. Precisamente, la Ecología es la mejor muestra de una ciencia holística, ya que entre otras cosas,

tiene que ser muy consciente de la interrelacionalidad o interconexión de los diferentes ecosistemas, que se dan en permanente intercambio fluido. La Vida es interrelacionalidad, todo está en relación con todo, y así hay que concebirla.

Por lo tanto, quisiéramos estudiar filosóficamente esta "corriente" de pensamiento, aunque es plural y no ha configurado una escuela definida dentro del pensamiento filosófico occidental (aunque hay varias escuelas de pensamiento en Occidente que tenían perspectivas holísticas). Es más bien un "movimiento epistémico", de gran antigüedad en la Historia, que emerge y se sumerge a lo largo del tiempo en la conciencia de la Humanidad. Ha estado mucho más presente en el pensamiento "oriental", pero también surge en nuestro pensamiento "occidental"¹² (más bien se fue quedando en espacios secundarios y subalternos). Últimamente vuelve a resurgir con fuerza.

Si pudiéramos encontrar alguna línea de pensamiento occidental en esta línea (en nuestra tradición, quizá no muy correcta, de arrancar la Filosofía mundial sólo desde los griegos), podríamos citar entre otros, buscando un cierto orden cronológico, a los Presocráticos (especialmente, Pitágoras y su escuela), "Platón"¹³, la escuela cínica, la escuela estoica, Filón de Alejandría, Epicteto, la escuela gnóstica, Orígenes (el teólogo), Plotino y su escuela neo-platónica, Hermes Trimegistos, Gregorio de Nisa, Proclo, Boecio, el Pseudo-Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena, Alfarabi¹⁴, Avicbrón (Ibn Gebirol), Algazel, los Victorinos (Hugo y Ricardo de San Víctor), Abentofáil (Ibn Tufail), Gioacchino da Fiore, Buenaventura, Ramón Llull, el Maestro Eckhart, Jan van Ruysbroek, el autor anónimo de *La Nube del no-saber*, Nicolás de Cusa, León Hebreo (Abrabanel Jehudá), Gian Francesco Pico della Mirandola, Teofrasto Paracelso, Juan de la Cruz, Giordano Bruno, Jakob Böhme, Angelus Silesius (Johann Scheffler), Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Friedrich Wilhelm Schelling, Karl Christian Friedrich Krause, Arthur Schopenhauer, los transcendentalistas estadounidenses (sobre todo, Ralph Waldo Emerson y Henry Thoreau), Henri Bergson, Alfred North

¹² "Oriental" y "occidental" son, obviamente, dos maneras muy limitadas de presentar las cosas, ya que son meras construcciones mentales-sociales, pero aquí sólo tienen un valor relativo, pragmático.

¹³ Ponemos a Platón entre comillas porque, aunque dio unos aportes muy importantes para la elaboración de un planteamiento holístico, todavía arrastra una concepción dualista, si bien intentó siempre superarlo.

¹⁴ Seguimos aquí la costumbre de colocar a los pensadores árabes y judíos dentro de la filosofía occidental, pensando en su influencia sobre la historia de la filosofía occidental, aunque también sería más lógico situarlos en la filosofía oriental. De todas formas, no olvidemos lo relativo de estas categorizaciones de la mente humana.

Whitehead, Teilhard de Chardin, Martin Heidegger, etc.

También podríamos citar a poetas y literatos de la talla de Yalal al-Din Rumí, Dante Alighieri, William Blake, Walt Whitman, Rainer Maria Rilke, Fernando Pessoa, Nikos Kazantzakis, Hermann Hesse, T. S. Eliot, Aldous Huxley, Jorge Luis Borges... O a psicólogos como Carl G. Jung, Abraham Maslow, Stanislav Grof, Ken Wilber, Rubén Feldman González... y escuelas tan interesantes como la *Gestalt* o la *Psicología Transpersonal*. A neurólogos como K. Pribram. A físicos como David Bohm, Fritjof Capra, Michael Talbot, además de los grandes aportes a la cuestión dada por los mismos físicos cuánticos: N. Bohr, M. Planck, W. Heisenberg, e incluso el mismo A. Einstein..., etc. ¡Curiosamente, también en Administración se habla ya de una una Administración "holística"! Y hay toda una Medicina Holística funcionando desde hace milenios con increíbles resultados.

Es probable que nos hayamos dejado alguno importante de lado, por olvido. Además hay otros autores de no tan gran renombre. No todos son claramente "holistas", algunos son próximos ("cuasi-holistas"), pero todos ellos tienen elementos significativos que aportar a una filosofía holística "en construcción". Los estudiamos con "pensamiento positivo", con una mente abierta.

Si a ellos les juntamos un número importante de pensadores de Oriente, cuya corriente, como hemos dicho, ha sido más predominante que en Occidente, nos veríamos sorprendidos de la cantidad de gente que pudiéramos integrar en o próximos al pensar del Holismo.

Lo que ocurre es que el Holismo es más una forma de pensar, un estilo epistémico (un movimiento filosófico) que un tipo definido de pensar, dependiente de algún filósofo que creara escuela, con sus seguidores y su polémica con otras escuelas. Es más impersonal y amplio, y también más inclusivo. Por eso, puede haber elementos contradictorios entre ellos e incluso presencia de elementos espúreos¹⁵. Por eso, debemos formular a lo largo de esta

¹⁵ Un@ occidental, por ejemplo, se podría sorprender de la existencia de seis 'darsanas' ('puntos de vista', escuelas filosóficas) tradicionales en la filosofía de la India, cada uno ofreciendo su versión sobre el Universo y el ser humano, pero que son considerados acertados por la tradición del Hinduismo. Escribe a este respecto un autor: "¿Cómo es ello? Pues porque como dicen los maestros budistas, aunque muchos dedos apunten a la luna, la luna es una, o sea, cada maestro tiene su modo de definirse sobre la última realidad, si bien la última realidad escapa a todo concepto, toda indicación y toda definición" (R. CALLE, *El libro de los Yogas. Una guía completa sobre los yogas y la filosofía hinduista*, 2ª.ed., EDAF, Madrid, 1998, p.46). Estos seis darsanas son el yoga, samkhya, nyana, vaiseshika, mimansa y

investigación cuáles son las tesis centrales de este modelo de pensamiento, así como su visión de la Realidad (como unitaria), para poder identificarlo.

Sin embargo, no son ellos, estos autores, nuestros primeros y únicos referentes. Partimos más bien de una serie de gente, que a lo largo de toda la Humanidad, ha venido reclamando experiencias que, epistemológicamente, han sido descritas como "unitarias", "de totalidad", "iluminativas", de "religación" con la Realidad (en sentido zubiriano), "experiencias-cumbre" (en terminología de Abraham Maslow), por más difícil que resulte verter todas estas experiencias en un lenguaje común, e igualmente, filosófico.

Podríamos pensar que sólo son experiencias/vivencias de un grupo privilegiado de seres humanos, que los restantes mortales no tenemos la posibilidad de alcanzar. Aunque así fuera, ya sería interesante abordarlas para llegar a concebir lo más óptimo entre lo antropológico. Pero, puede haber una respuesta menos aristocrática y más democrática: ¿y si esas experiencias pudieran ser *a priori* vivenciadas por cualquier ser humano? Es decir, que, en principio, cualquier ser humano, las pudiera vivenciar (con el entrenamiento conveniente, claro, a veces muy intenso), bajo ciertas condiciones. Entonces, nuestra visión de las cosas podría cambiar.

A lo mejor, tod@s tenemos la capacidad holística: lo que falla son nuestros esquemas culturales ordinarios (lo que se denomina nuestra "mente condicionada", o nuestra "mente ordinaria", en la tradición budista tibetana) que nos impiden acceder a estos estados de conciencia denominados "estados de conciencia alterados", pero que serían lo propio de toda la Humanidad, si fueran suficientemente trabajados en cada un@ de nosotr@s. Sin duda, que esto genera preguntas y problemas interesantes, pero eso es lo que vamos a estar trabajando detenidamente a lo largo de esta investigación.

De todas formas, lo que nos interesa es, no tanto el aspecto psicológico de la cuestión, sino el epistémico-ontológico, es decir, qué visión de la Realidad última ha alcanzado toda esta gente y qué tipo de conocimiento es el suyo. ¿Podemos encontrar regularidades, coincidencias? ¿Podemos formular en algún cuadro esquemático los principales componentes de este supuesto paradigma? ¿Nos parece coherente, consistente? ¿Qué podemos reflexionar sobre ello? ¿Ayuda a ello el bagaje filosófico tradicional? Por aquí van, pues, nuestras preocupaciones filosóficas.

En gran parte muchas de estas cuestiones se han puesto en solfa a partir de un movimiento cultural que ha tenido su impacto

vedanta.

en las últimas décadas. Nos referimos al movimiento de la *New Age* o *Nueva Era*. Sin embargo, la Nueva Era (NE, en adelante) es algo bastante amplio, equívoco a veces, y otras con cuestiones y temáticas de interés. La NE no es nada homogénea. Veamos lo que nos dice un buen conocedor de ella:

"Bajo este rótulo tiende a englobarse en Norteamérica a grupos alternativos, ecologistas, conservacionistas y pacifistas, a los practicantes de técnicas relacionadas con la salud, alimentación, bienestar psicofísico, nuevas psicoterapias, desarrollo psíquico, exploración de la conciencia, meditación y otras prácticas espirituales, junto a los millones de interesados en aspectos que otros suelen considerar más folklóricos, como ocultismo, facultades paranormales, vidas anteriores, artes adivinatorias, antiguas sabidurías, civilizaciones desaparecidas u OVNIS. Pero si uno repasa los enormes catálogos de centros y actividades, o las cada vez más numerosas revistas dedicadas a la *New Age*, advertiremos que los temas tratados se amplían a la ciencia, educación integral, relaciones humanas, feminismo, parto natural, música, arte, arquitectura, urbanismo, política o economía. Ello denota una preocupación por las posibilidades de cambio en todos los aspectos de la existencia"¹⁶.

Según esto y siguiendo a David Spangler, en el mismo texto, existen varias concepciones diferentes de la NE. En efecto:

(1ª.) Por un lado, aparece como una etiqueta superficial para vender todo género de productos, entre los que se confunde lo útil con lo fraudulento.

(2ª.) Para otra gente, es una nueva mitología dentro de la cual viven sus fantasías de aventuras y de poder, normalmente bajo una concepción oculta o milenarista, formando parte de una 'ideología' que separa a los creyentes de los infieles, a los iniciados de los ignorantes, a los que serán salvados de los que perecerán en la próxima purificación planetaria que según ellos se aproxima, pero en la que, infelizmente, hay poco poder para transformar eficazmente este viejo mundo.

(3ª.) Para otros, más desde un ámbito intelectual, el concepto de NE se confunde con el de un nuevo paradigma, una forma renovada de concebir antiguas situaciones y problemas, adecuada al mundo postindustrial en el que estamos adentrándonos, con el consiguiente cambio de valores y propuestas que trae consigo.

¹⁶ E. DE VICENTE, "Prólogo a la edición española", en E. CAMPBELL-J.H. BRENNAN, *Nueva Era. La guía de la Era de Acuario*, Robinbook, Barcelona, 1991, p. 7.

(4ª.) Finalmente, existe una visión de la NE como el nacimiento de una nueva conciencia y la percepción de la vida cotidiana como algo sacramental, como una búsqueda intelectual, religiosa, artística, afectiva y física de la experiencia sagrada, que debería latir en el corazón de la nueva cultura holística que comienza a emerger y que habría de proporcionarnos un nuevo estilo de vida y una visión diferente del universo¹⁷.

Evidentemente nuestro estudio conectaría con los puntos 3. y 4., sobre todo con el último. Pero, desde ya, sería bueno advertir, que no se confunde con la NE. Nuestro estudio no es un estudio del movimiento de la NE, sino, tal vez, de algo que está presente en ella y en las "ondas mentales" de la época, que es la denominada "conciencia holística". Nuestro estudio, lo repetimos, pretende ser ante todo un estudio filosófico serio de la epistemología y ontología del Holismo, movimiento que, como hemos visto, tiene varios milenios de existencia en la Humanidad, y que, por lo tanto, no queda agotado en el movimiento cultural actual de la NE.

A veces se habla también de la 'Era de Acuario', sinónimo de la NE, ya que, según los astrólogos, cada 2.100 años, poco más o menos, debido a lo que se conoce como 'la precesión de los equinoccios', la Tierra parece retroceder de un signo del Zodíaco a otro. Así, la Era de Piscis, que empezó hacia la época del nacimiento de Jesucristo, acaba de concluir, por lo que estaríamos ya en la Era de Acuario. Se supone que la Era de Acuario aportará una mayor armonía, comprensión y crecimiento espiritual. Sería una *Era de Espiritualidad*. En todo caso, hagamos o no caso de esta perspectiva astrológica de la historia, se ha adoptado al menos esto como una feliz metáfora de la Nueva Era en que nos hallamos ya¹⁸.

¹⁷ Cfr. E. DE VICENTE, "Prólogo a la edición española", *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁸ Cfr. E. CAMPBELL-J.H.BRENNAN, *Nueva Era. La guía de la Era de Acuario*, *op. cit.*, p. 12. Todo esto nos recuerda la reflexión del inspirado Giocchino da Fiore (ca. 1132-1202), sobre las tres Edades de la Historia del Mundo, relacionadas con las Tres Divinas Personas de la Trinidad. En este sentido, estaríamos entrando en el Tercer Reino, que es el Reino del Espíritu, si bien nuestro autor pensaba que había comenzado ya con San Benito... Sería un tiempo de libertad y de espíritu, tiempo de los monjes, el "evangelio eterno" según Apocalipsis 14,6 ("Luego vi a otro Ángel que volaba por lo alto del cielo y tenía una buena nueva eterna que anunciar a los que están en la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo"). Sería entonces el tiempo de la *Iglesia espiritual*, donde cesaría la *Iglesia jurídica*, así como otras instituciones en las que la voluntad del ser humano no alcanzó la meta ideal pretendida, como el Estado, el Derecho, la Ciencia, la Sociedad. Estos pensamientos recuerdan mucho a un *Anarquismo*

En definitiva, nuestro estudio no es un estudio socio-filosófico sobre el movimiento de la NE (estudio, por otra parte, que sería interesante), sino un estudio sobre algo que está epistemológicamente en el centro de la NE y representa, también epistémicamente, un "signo de los tiempos" actuales: *la concepción holística de la Realidad*. Ése es, pues, nuestro objetivo central en esta investigación. Por eso era importante hacer estas precisiones.

Somos conscientes, por consiguiente, de que estamos abordando el estudio de un nuevo-viejo paradigma del pensar humano y de su manera de ubicarse ante la Realidad. Tenemos, pues, que encontrar su consistencia y coherencia, es decir, fundamentarlo filosóficamente. Aunque el resultado al final fuera negativo, al menos ése es el objetivo que nos guía. Creemos además que esto podría ser útil para la construcción de una cultura que supere la visión neoliberal de la globalización, tal como existe ahora.

En este sentido, intentamos promover en esta investigación el encuentro inter-cultural, ya que el Holismo es ante todo inter-cultural (o mejor, transcultural), es decir, representa un enorme esfuerzo de síntesis entre planteamientos culturales aparentemente diferentes. Como estamos situados en un contexto centroamericano y esta tesis es hecha desde aquí, buscaremos la contextualización del Holismo en ALC.

Esto significa que "escarbaremos" en las culturas indígenas, afro y populares aquellos elementos que creamos básicos para la "construcción" del Holismo. Escribimos "construcción" (entre comillas), ya que más bien estamos persuadidos de que el Holismo *ya está-ahí*, por emplear una conocida expresión de raigambre heideggeriana. El Holismo debe ser "desvelado", "descubierto", "dado a luz" (en sentido socrático-mayéutico). En otras palabras, se trata de descubrir donde está presente el planteamiento holístico en varios espacios culturales de nuestra tradición latino-americana y caribeña.

Igualmente nos inspiramos en el pensamiento ibérico, tanto portugués como español, especialmente en algunos autores (algunos no tan conocidos en la ubicación centroamericana), puesto que creemos que tienen aportes significativos para un planteamiento holístico. Sin embargo, ello quedará más en el trasfondo. Buscar todo esto da un claro enfoque antropológico al Holismo, aunque, por supuesto, él no se limita a este ámbito. Los otros espacios culturales que introducimos se irán viendo a lo largo del estudio, pero queremos recordar aquí, como especialmente importante, el pensamiento desarrollado en el Extremo Oriente, sobre todo en la India, China y Japón.

Esto, junto con los espacios ya tradicionalmente

espiritual.

entendidos como configuradores del pensamiento "occidental", como son el pensamiento judío (la cábala) y el árabe (los sufíes), que, en nuestra opinión, son más "orientales" que "occidentales", nos permitirá ir elaborando una epistemo-ontología (o una onto-epistemología, como queramos) de tipo Holista menos formal y más "realista" (puesto que parte de lo elaborado por pensadores/as "de carne-y-hueso", con sus determinaciones culturales).

De todas formas, insistimos en que la separación "oriental" y "occidental" es meramente *artificial*, ya que la Mente es una, en la perspectiva del Holismo. Lo decimos para entendernos, siempre y cuando no hipostaticemos ambas categorías. En realidad, lo "oriental" (énfasis en lo contemplativo) está en lo "occidental" (énfasis en lo activo) y lo "occidental" está en lo "oriental". Ambos aspectos deben ser uno sólo y separarlos es la tragedia de la ignorancia y el dualismo, que, según el pensamiento holístico, tanto daño han hecho (y lo siguen haciendo) a la Humanidad.

Evidentemente, el intercambio de culturas debe hacerse en la igualdad socio-política (algo que todavía no existe), para que realmente pueda haber diálogo e intercambio. Si no, se trata de un "monólogo disfrazado". Ésta es la crítica cultural que podemos hacer al planteamiento de la actual globalización neoliberal, por muy "glocalizadora" que sea, ya que impone las reglas de juego, cierto lenguaje a utilizar, categorías epistémicas a ser defendidas dogmáticamente (o de manera implícita), visión del mundo mantenida sin diálogo profundo y autocrítico. Sin 'autocrítica' no es posible el *interculturalismo*. Por eso, la globalización neoliberal, más allá de las apariencias, cierra las posibilidades del diálogo, ya que no se discuten sus presupuestos.

¿Podemos pensar sin presupuestos? Parece algo difícil de creerlo. Pero, de todas formas, si hay alguna manera de superarlos, es precisamente no ignorarlos, sino evidenciarlos y mostrar donde están y se manifiestan. Caso contrario, es un ocultamiento de la Verdad-patencia (en sentido heideggeriano), que a tod@s perjudica (a un@s más que a otros).

Por eso, la epistemología puede ser muy subversiva, ya que evidencia los presupuestos, los pone al desnudo y los discute. Esto es una manera de entender la fundamentación. Es decir, la libre discusión, crítica y autocrítica, de los presupuestos de fondo que "fundamentan" o "sostienen" una determinada propuesta (muchas veces implícitos), una teoría o una acción. Esto es la verdadera democracia, al menos como método socrático.

Por lo tanto, podemos entender nuestra investigación como *un debate libre con la filosofía de la globalización neoliberal y la búsqueda alternativa de otros modelos globales* (en este caso, el holista), *investigando su fundamentación, su "racionalidad", su consistencia-coherencia*. Si lo logramos hacer satisfactoriamente,

de alguna manera estaremos cumpliendo el objetivo último de este trabajo, aunque pudiera haber también, a lo largo de la investigación, otros posibles aportes, pero de camino.

Como escribe la autora anteriormente citada, Marilyn Ferguson:

"A new world, as the mystics have always said, is a new mind"¹⁹.

Es decir:

"Como siempre han dicho los místicos, un mundo nuevo es ante todo un espíritu nuevo"²⁰.

O: "una mente nueva", mirando de manera diferente lo que ya se creía conocer.

Y concluye:

"They have chosen life, whatever the cost"²¹.

Es decir:

"Han elegido la vida, sin importarles el costo".

En definitiva, en nuestra opinión, *la opción por el Holismo es la opción por la Vida*, con mayúsculas, en su integralidad. Y la vida no se "trocea", sino que se "articula", hasta formar un Todo interconectado de pequeños "toditos", valga la expresión, dadores de Sentido a la aventura humana.

Una expresión ética y socio-política del Holismo (Socio-Holismo) fue, a nivel histórico, el *cosmopolitismo*, compartido por los filósofos de la escuela cínica y estoica, y por movimientos religiosos (entre otros) como el cristianismo y el budismo.

En efecto, los estoicos creían que había una ley no escrita, que es eterna (ley natural), ínsita en el corazón de todos los seres humanos, ya que es una ley cósmica universal, identificada con 'la razón del mundo'. Por participar de ella, todos los seres humanos son iguales, y todos tienen los mismos derechos. Esta igualdad de derechos se pregona con respecto a otros pueblos que no el romano sólo, respecto de los esclavos, de las mujeres y de los menores de edad, sectores de la sociedad que quedaban muy postergados en el derecho romano²².

¹⁹ *The Aquarian Conspiracy. Personal and social transformation in the 1980s, op. cit., p. 36.*

²⁰ *Ibid., p. 39 de la versión en español.*

²¹ *Ibid., p. 37.*

²² Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, 5ª.ed., Herder, Barcelona, 1973, p. 230.

Así, Epicteto pensaba que todos somos hermanos y tenemos por igual a Dios como Padre. Por eso, la patria del estoico es el mundo (humanismo cosmopolita). De este modo, la Stoa pide de sus discípulos un amor universal por los seres humanos, un universal sentimiento de beneficencia, clemencia y mansedumbre:

"Séneca hará de cada una de estas virtudes el título y tema de otros tantos escritos, y Marco Aurelio exhortará una y otra vez a pensar y comportarse de un modo humano"²³.

Los cínicos también tuvieron claro este humanismo universal, cargado del ideal ético-político de la *autarquía*, aunque lo hacían con un tono "contracultural" (eran los *hippies* del mundo helénico...). El más famoso de ellos fue Diógenes de Sínope, que, viviendo en la más estricta pobreza voluntaria, con su linterna buscaba un "hombre" (un "ser humano"). Otro cínico, Crates de Tebas, que era uno de los hombres más ricos de su ciudad natal, estimaba tanto la "virtud" por encima de todo, que arrojó bienes y hacienda, se adhirió a los cínicos y llevó una vida de mendigo. En realidad, todos los seres humanos estaban llamados a ser iguales, porque ya lo eran desde su idéntico nacimiento²⁴.

En el caso del Budismo y del Cristianismo esto es ya más conocido, pero a lo largo de nuestra investigación lo iremos trabajando despacio. Por consiguiente, una episteme universalista (aunque no necesariamente holista) genera una praxis humanista cosmopolita, habla de la unidad del ser humano, cualquiera que sea su clase social, sexo, etnia o nacionalidad, y a no dejar que esas determinaciones empañen la común-unidad del género humano. Esto sería un fundamento filosófico ético-político para superar la explotación de clase, la opresión de género o étnica, e incluso el 'adultismo', sin olvidar la destrucción del medio ambiente, porque "tod@s somos un@".

Creemos, pues, que las anteriores sugerencias nos permiten vislumbrar aquello sobre lo que vamos estar trabajando a lo largo de toda esta investigación, por lo que pasamos a continuación a hacer algunas consideraciones epistémico-metodológicas sobre esta tesis.

²³ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía, Tomo I, op. cit.*, p.230.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 84.

"Para ser grande, sê inteiro: nada
 Teu exagera ou exclui.
 Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
 No mínimo que fazes.
 Assim em cada lago a lua toda
 Brilha, porque alta vive".
 FERNANDO PESSOA²⁵

"Más bien observaremos
 con respeto y admiración
 la obra realizada por el Ateísmo
 en pro de lo Divino
 y rendir tributo
 a los servicios
 que el Agnosticismo prestó
 al preparar
 el ilimitado crecimiento
 del conocimiento".
 SRI AUROBINDO²⁶

"El Tao que puede ser expresado
 no es el verdadero Tao".
 LAO-TSÉ²⁷

3. CUESTIONES EPISTÉMICO-METODOLÓGICAS

Este capítulo posee dos partes fundamentales:

3.1. Cuestiones epistemológicas

3.2. Cuestiones metodológicas

Veámoslas a continuación.

²⁵ "Para ser grande, sé entero: nada
 Tuyo exageres o excluyas.
 Sé todo en cada cosa. Pon cuanto eres
 En lo mínimo que hagas.
 Así, en cada lago, la luna toda
 Brilla, porque alta vive".

(FERNANDO PESSOA, Lisboa, 1888-1935, en su tumba en el Mosteiro dos Jerónimos, 1985, escrito bajo el heterónimo de Ricardo Reis).

²⁶ *La Vida Divina. Libro I. La realidad omnipresente y el Universo*, 2^a.ed., KIER, Buenos Aires, 1980, p. 18.

²⁷ *Tao te King*, Prisma, México D.F., 1997, p.13.

3.1. Cuestiones epistemológicas

Parece algo evidente hoy que el modo de producción capitalista atraviesa por una seria transformación. En una expresión sintética, aunque compleja, la denominamos 'globalización neoliberal'. Decimos que es compleja, ya que admite formas diversas y sofisticadas de llevarse a cabo. Es decir, siempre es ubicable de diferente manera en contextos de formaciones sociales diversas.

En nuestro caso, se daría con un "estilo latinoamericano-caribeño", que podría ser también diverso según los diversos contextos latinoamericanos-caribeños que consideremos. Es lo que algunos teóricos sociales denominan 'glocalización', es decir, el hecho de que la globalización se realice de diferente manera según el contexto geográfico y cultural.

Pero además, la globalización neoliberal entraña también una filosofía que le da sentido como proyecto social a nivel internacional. A partir de aquí, nos encontramos igualmente con ciertas demandas no satisfechas de las mayorías latinoamericanas-caribeñas. Por eso se habla, más que de pobreza, de exclusión. Exclusión de hombres y mujeres, principalmente de mujeres, niñ@s y ancian@s, que son marginad@s por la ideología de sistema total de Mercado, que crea "ciudadan@s de primera" y otr@s de segunda, tercera o séptima clase.

Ante esta situación, nuestra idea es intentar mostrar cómo una Espiritualidad Holística encarna un excelente antídoto de "resistencia cultural" para la situación que sufre América Latina y el Caribe (ALC, en adelante). En otras palabras, para los contextos de globalización neoliberal latinoamericano-caribeña. Pero, para ello, debemos buscar su fundamentación filosófica (por eso, no desarrollamos en esta tesis doctoral un estudio formal de Teología ni de Sociología, aunque pueda haber elementos de ambos).

En otras palabras, buscamos proporcionar una base filosófica a un proceso cultural de resistencia y transformación en ALC, para que sea genuinamente *inclusivo* y no excluyente. En nuestra opinión, la filosofía holística proporciona esos elementos básicos para construir una cultura radical alternativa e incluyente frente al modelo cultural de 'pensamiento único' dominante, de por sí excluyente. Esto es lo que intentaremos ir mostrando a lo largo de nuestra investigación.

Frente al individualismo neoliberal, el Holismo apuesta entonces por instancias más integradoras de lo antropológico y lo social. El Holismo apuntaría a una profunda *revolución cultural*, imprescindible hoy como estrategia de resistencia y de cambio para la situación mundial como un todo y para ALC en particular.

Teniendo en cuenta este objetivo de fondo, podemos distinguir una serie de problemas epistemológicos al abordar este trabajo nuestro de investigación:

- (1) La amplitud de la investigación
- (2) La fundamentación filosófica
- (3) ¿Una filosofía "negativa"?
- (4) ¿'Mística' versus 'Filosofía'?
- (5) ¿Un nuevo paradigma?
- (6) La interculturalidad

Podría haber más, pero estos nos parecen los más importantes. Los problemas de fondo con respecto al Holismo serán abordados en un capítulo especial.

3.1.1. *La amplitud de la investigación*

Este es un tema muy importante y pudiera ser recurrente. Realmente, el Holismo es inconmensurable y está presente (por definición) en todos los ámbitos de la Realidad. A nivel más práctico, significa que hay una multitud de posibles aproximaciones, desde diversos ámbitos científicos: Psicología, Medicina, Física, Química, Biología, Ecología..., incluso desde la Teología. Poder abordar una bibliografía de este tamaño necesitaría varias décadas de investigación. Mejor dicho, una vida entera. Sería arriesgado pronunciarse sobre este difícil tema en sólo unos años de estudio.

La objeción es seria y sólida. Tal vez se requerirían unos diez años de estudio, para conseguir un resultado intelectual maduro. Sin embargo, decimos a esto lo siguiente:

(1) Ya llevamos de hecho varios años interesándonos y trabajando estos temas, incluso en práctica personal. Así que son muchos más años de los que se incluyen formalmente en la elaboración de la tesis. Además, esto no impide que sigamos trabajando después también sobre este particular. Pero, en todo caso, quisiéramos resaltar los años previos que ya llevamos de lecturas y prácticas personales sobre este tema.

(2) No se pretende investigarlo *todo*. Si así fuese sería una tesis interminable, una especie de *Sinfonía Incompleta* de Franz Schubert, pero en este caso de tipo filosófico. Lo que se busca más bien es llegar a los *presupuestos fundamentales*, es decir, a las tesis fundamentales del Holismo y lo implícito en ellas, tanto a nivel ontológico como epistemológico (como tesis de Filosofía que es). Si se cumple este objetivo, sería suficiente.

(3) Una etapa posterior a esta tesis sería buscar después

cómo concretizarla a nivel de las varias ciencias y su aplicación práctica. Es decir, investigar sobre las consecuencias del Holismo sobre las ciencias especializadas y concebidas como un todo: ¿qué sería una ciencia holística? Pero esto, por razones obvias de tiempo y espacio, no va a ser realizado aquí. Así, pues, si tenemos claro este objetivo nuestro, no hay ningún problema con el abordaje holístico, en este punto. Por lo tanto, abordamos *cualitativamente* el Holismo y no tanto cuantitativa o acumulativamente (aunque, claro está, sea necesario tener informaciones, las más abundantes posibles, del Holismo en otras perspectivas científicas). Resaltamos, pues, el cometido filosófico de nuestro trabajo, por encima de todo.

Conclusión: Por lo tanto, la amplitud de la temática deja de ser un problema absoluto, si sabemos encontrar lo fundamental de ella, lo cualitativo, entendido esto como saber formular las tesis centrales del Holismo y buscar su fundamentación filosófica.

3.1.2. *Fundamentación filosófica*

No sólo pretendemos mostrar (o describir) qué es el Holismo, sino también fundamentarlo filosóficamente (caso de que fuera posible). Pero, ¿es esto posible? Para contestarlo, debemos antes empezar por clarificar qué entendemos por 'fundamentación'.

En nuestra opinión, el cometido central de la Filosofía es el de la *fundamentación*. Si la actitud filosófica nace del "admirarse" ('θαυμάζειν'), como pensaba Platón, de la "extrañeza" ante lo obvio (lo que caracteriza la 'actitud crítica' de la Filosofía), parece esto apuntar al deseo de fundamentar de manera sólida aquello ante lo cual "nos extrañamos". En otras palabras, queremos "chequear" qué dosis de fundamentación o base tiene. Es decir, queremos captar su racionalidad, su lógica, su consistencia-coherencia. Todo esto se puede entender por 'fundamentación'.

En otras palabras, queremos aportar una serie de razones (argumentos) de peso a favor del Holismo. Hay que analizarlos detenidamente, ver sus posibles objeciones, "purificándolos" así y fortaleciéndolos. Supuestamente, la argumentación es lo más sólida posible, con argumentos convincentes y bien formulados, pero no pensamos que exista una fundamentación *absoluta*.

Siempre será posible encontrar contra-argumentaciones y siguiendo así en un proceso continuo, que pudiéramos denominar 'dialéctico'. Así es la marcha de la Ciencia, entendida como una búsqueda intelectual común, rigurosa, crítica, auto-crítica y verificable/contrastable, hasta donde sea posible. En cuanto a la Filosofía, no hay una verificación empírica, sino una racionalidad interna de los argumentos.

Pues bien, con la fundamentación queremos "tener seguridad" de algo, queremos saber en qué se apoya, cuál es su base de sustentación. Esto, tanto a nivel ontológico como epistemológico, o, por intentar superar el dualismo desde ya, a nivel epistémico-ontológico u onto-epistémico.

Ahora bien, puede haber dos enfoques sobre la 'fundamentación': (1) buscar únicamente su coherencia epistémica; y/o (2) buscar su consistencia ontológica. No tienen por qué estar separadas, pero tampoco tienen que ser necesariamente la misma cosa.

En el primer caso, un planteamiento teórico puede ser "razonable", pero no quiere decir que necesariamente esté "describiendo" algo que ocurre en la Realidad (en un determinado campo de Filosofía, que es el de la Filosofía de la Ciencia, podemos decir que éste es el caso de las Matemáticas, que no se preocupan por su adecuación o no a la Realidad; eventualmente, pueden servir después para describir fenómenos físicos y de eso se ocupa la Física Teórica; pero, como tales, no es su preocupación su referencia a la realidad empírica).

En el segundo caso, hay una preocupación porque la teoría formulada sea, además de coherente, pertinente para el análisis de algún campo de la Realidad (es el caso de, entre otras ciencias, de la ya referida Física, pero pudiera ser también de la Química o de la Biología).

En nuestro caso, necesitamos de ambos niveles, pero los entendemos como interconectados, aunque analíticamente no sean lo mismo. De esta manera tendremos que mostrar la "razonabilidad" de dicho paradigma, viendo si tiene contradicciones básicas, insuficiencias, limitaciones, vacíos..., pero también si muestra un esquema plausible de interpretación de ciertos fenómenos del mundo real, al menos en el grado de abstracción correspondiente a la Filosofía (lenguaje onto-lógico). No estamos, pues, al nivel del análisis científico formal o empírico, como el de las Matemáticas y de la Física, por ejemplo, sino en el epistémico-ontológico.

Si echamos un vistazo a la Historia de la Filosofía observaremos que prácticamente todos los filósofos han buscado, radicalmente, una fundamentación absoluta de sus planteamientos y creían haberla encontrado. Por eso llegaban a un principio indemostrable de su planteamiento y en él se apoyaban. Ése 'primer principio' era, pues, considerado indemostrable, pero era la base, el "fundamento" seguro para empezar a construir el edificio de su propia filosofía, que entendían como propio de "la" Filosofía misma.

Obsérvese, por ejemplo, a Parménides (el 'Ser'), Heráclito (el 'Devenir'), Pitágoras (el 'Número'), Platón (la 'Idea'),

Aristóteles (la 'unión hilemórfica de materia y forma')²⁸, Descartes (el 'yo pienso'), Kant (la 'razón crítica'), Marx (la 'lucha de clases'), Nietzsche (la 'vida')... Todos encontraron un "fundamento último" que creían *absoluto*, es decir, indemostrable o, mejor, auto-evidente. Ese principio podría ser "mostrado", pero no "demostrado". A partir de él, se apoyaba entonces, como he dicho, todo el edificio, toda la arquitectura de su filosofía.

De hecho, todos ellos creyeron que su planteamiento era el correcto desde el punto de vista mental o epistemológico y que "daba cuenta adecuadamente" de la Realidad. Por consiguiente, ese 'primer principio' era *auto-fundante*. Él no tenía otra base sobre la cual fundamentarse. Por eso, los grandes filósofos siempre fueron *radicales*, en el sentido de intentar llegar "a la raíz" de las cosas. En definitiva, cada filosofía dependía de su 'intuición originaria'.

¿Cuál es el problema que esto encierra? En que ese 'principio originario', como lo hemos denominado, no sea tan evidente ni autofundante de manera universal. Por eso, se suceden los sistemas filosóficos unos a otros, pensando que cada uno tiene la última explicación (cualitativa) de la Realidad, aunque no se explique todo y cada uno de sus detalles (cuantitativamente).

¿Habría alguna pregunta a hacer aquí? Posiblemente, la siguiente: ¿Hay algo detrás de ese primer principio? Si lo hubiera, se podría pensar que ese otro era entonces 'el primer principio verdadero' buscado. Epistémicamente, eso no alteraría este modo de pensar 'fundamental': lo único que haría es retrotraerlo. Pero su 'modelo originario' seguiría siendo el mismo.

Si no fuera auto-fundante entonces podríamos pensar que ese 'primer principio' es gratuito, tiene su lógica, pero no es radical. Es decir, consiste en una 'petición de principio' y en sacar luego todas las consecuencias que ya estaban contenidas (implícitamente) en el principio. Podríamos entonces pensar que el paso del 'vacío' (por darle ahora un nombre) al 'primer principio' no es sino un paso gratuito, un "juego de lenguaje" (en terminología del "segundo Wittgenstein", con su "teoría de los juegos lingüísticos") como otro cualquiera (con su coherencia), algo no-absoluto, ya que la 'absolutes' es algo im-puesto. Nos

²⁸ Podría ser discutible si la 'intuición originaria' de estos filósofos es precisamente la que hemos citado, o habría otra más originaria. Por ejemplo, en el caso de Aristóteles, alguien podría pensar que su concepción de los "Primeros Principios" es más "fundamental" que su concepción ontológica. En todo caso, aunque se pudiera discutir esto, no altera la cuestión de base, que es la de partir de una "intuición originaria" no demostrable, sino mostrable. Lo discutible sería decidir en cada caso cuál era.

encontraríamos así en un universo de gratuidad, de libertad fundamental, de creatividad originaria. La lógica vendría después.

Pensamos que éste es precisamente el mensaje del Holismo a nivel epistémico-ontológico y éste es su gran aporte, que nos debería hacer reflexionar más a fondo. Ésa es su "racionalidad". Pero mostrarlo será la tarea de esta investigación. Es decir, este vacío no es un vacío *relativo*, que funcionaría ahora como un "principio primero" como los anteriores, sino un vacío *absoluto*, del cual se puede seguir cualquier cosa, pero eso sí, con su coherencia de efectivación o desarrollo. Es decir, que hay un 'pre-primer-principio' ('vacío') y que, partiendo de él, "emerge" un 'primer principio' que se desarrolla coherentemente.

Si esto es así, entonces el Holismo sería epistemológicamente *pre-lógico* o *pre-filosófico* (o *pre-verbal*, que es lo mismo, como dirían algun@s) y ésa sería su "auto-fundamentación", ya que ningún otro pensamiento lo podría fundamentar, sino que se auto-sostendría. Sin embargo, no es algo definitivo, ya que podría no ser visto como tal por toda la gente. Es algo *pre-racional* (pero que posteriormente implica lógica, deducción), producto de una intuición pre-lógica. Es una tipología de pensar, un tanto extraña en Occidente y más común en Oriente, pero que intentaremos mostrar que tiene su "racionalidad".

En todo caso, repetimos, no pretendemos caer aquí en la trampa que han caído otros filósofos de pensar que han logrado una "fundamentación absoluta". Somos más modestos epistemológicamente. Sólo pretendemos mostrar que tiene "razonabilidad" y que puede ser utilizado con fruto en el pensar humano. Y es posible que no se pueda auto-fundamentar absolutamente, porque el pensar humano es dualista, y a cada argumento, como dijimos, podremos encontrar un contra-argumento (aunque puede ser que no lo veamos inmediatamente).

En el caso del Holismo, éste pretende situarse en el 'pre-pensamiento' y observar el paso del 'vacío' (intuitivo) al 'pensar deductivo'. No es algo que se im-pone, sino que se pro-pone, ya que es algo que se pre-pone (sin querer hacer aquí meramente juegos de palabras).

La postura del Holismo es que la mente y sus productos (por ejemplo, el lenguaje) son intrínsecamente dualistas y no hay posibilidad de escapar de ello (si utilizamos la mente). Por lo tanto, hay que "trascender la mente" para poder acceder a una Realidad que es, en sí misma, intrínsecamente holística.

Es decir, la fundamentación básica del Holismo es que *la Realidad misma es holística*. Aunque las "apariencias" son dualistas, en el fondo la realidad misma como tal, la Realidad con mayúscula, es intrínsecamente holística. Por eso, el uso del paradigma holístico no es sino una explicitación intelectual de

una Realidad que es, como tal, una *totalidad*. Por supuesto, esto es lo que tendremos que ir mostrando a lo largo de la investigación.

Por lo que dice respecto entonces al problema epistémico de la fundamentación del Holismo (y de la "trascendencia de la mente") tendremos que decir que el apoyo básico del paradigma holístico reside en una Realidad que, como tal, es total, es decir, holística. En este sentido, podemos formular provisionalmente la tesis de que hay una 'mente superficial' que es dualista, fragmentaria, analítica, y una 'mente profunda' ('trans-mente') que es holística.

De la misma manera, la Realidad nos aparece fenoménicamente como dual. Sin embargo, desde el punto de vista nouménico, sería holística. Este es el gran aporte del Holismo al pensamiento filosófico, que lo intentaremos ir desentrañando a lo largo de la investigación. Hasta aquí, pues, lo más significativo que podemos decir sobre la práctica de la 'fundamentación' en este trabajo investigativo.

Conclusión: 'Fundamentar' lo entendemos aquí como encontrar la *racionalidad* de los planteamientos propuestos, en este caso del Holismo. Esta 'racionalidad' está intrínsecamente unida a su aspecto ontológico, es decir, a la realidad de la que pretende hablar, entendida como 'holística'. Esta fundamentación pretender ser seria, rigurosa, crítica y autocrítica, pero no quiere caer en la ilusión de ser "definitiva" y "absoluta". En suma, la marcha de la razón exige un progresivo caminar dialéctico. Al menos, en el ámbito 'deductivo'. Otra cosa, sería en el ámbito 'intuitivo'.

3.1.3. *¿Una filosofía "negativa"?*

A veces nos podría quedar la impresión, al tratar filosóficamente estos temas, de que nos limitamos a formular únicamente una "filosofía negativa", es decir, una filosofía que muestra sólo negativamente las limitaciones del lenguaje-pensamiento (utilizando aquí a L. Wittgenstein), sin formular positivamente en qué consiste la vivencia holística.

Podría ser un riesgo a correr, pero a lo largo de la investigación vamos a intentar mostrar en qué consiste la VH (vivencia holística). No obstante, al intentar reflexionar sobre ello nos quedará ciertamente la impresión de que es más lo que no podemos decir sobre ello que lo que sí podemos afirmar. Sin embargo, ese "poco" (relativamente) es lo suficiente como para poder reflexionar filosóficamente sobre esta cuestión.

Cuando leemos, por ejemplo, a pensadores de la radicalidad de J. Krishnamurti, nos puede quedar la idea de que no hay manera

de acceder a esa Verdad de una manera metódica. Él dice explícitamente que nuestro entendimiento no puede captar la Verdad, y que no hay caminos hacia la Verdad. Sin embargo, ella "está-ahí". Irrumpe en el momento menos esperado, sin control posible de ningún tipo, provocando una 'ruptura' en la mente humana, que entonces accede a la "Realidad" como tal.

No obstante, ésta no es una postura radicalmente escéptica frente a la Verdad, ya que se reconoce que ella existe. De hecho, el escepticismo se da más bien al nivel de la capacidad de 'lo intelectual' poder aprehender esa Verdad. Nuestra mente como tal no la puede aprehender por sí misma. Piensa Krishnamurti que ella, como tal, no se puede aprehender (con nuestro esfuerzo): es más bien ella la que nos aprehende a nosotr@s mism@s. Dicho de otra manera, esto implica más un anti-intelectualismo que un escepticismo radical.

Para Krishnamurti hay, pues, una dimensión más profunda de la realidad, que podemos denominar 'Realidad' (con mayúscula), que él llama sencillamente "lo otro", a la que no se puede acceder mediante el pensamiento (por supuesto, tampoco mediante el 'tiempo' y el 'yo', ya que existe una ecuación fundamental en él: 'Yo = Pensamiento = Tiempo'. Esta ecuación es completada por otra: 'Tiempo = Pasado = Memoria').

El 'yo' es esencialmente tiempo, pasado, memoria (l@s budistas hablarán claramente de la 'mente condicionada'). Es por, lo tanto, una 'construcción', incapaz de captar la frescura de lo nuevo, de lo cotidiano, de la Realidad como tal. Para Krishnamurti, damos respuestas mecánicas, ya aprendidas, ya programadas (pasado, memoria) a los problemas que se nos plantean cotidianamente. Por consiguiente, "lo viejo" incapacita para aprehender "lo nuevo".

Es decir, queremos imbutir un paradigma viejo para que explique acontecimientos nuevos, originales, espontáneos. De esta manera, la "mente condicionada" nos incapacita para aprehender la Realidad, en toda su novedad cotidiana, incluso si una vez en el pasado la pudo aprehender: ahora se convierte en memoria, en pasado, en abstracción y deja por eso de ser verdad. La Realidad es movimiento, dinámica, nunca es estática.

Desde un punto de vista filosófico, "lo otro" de que habla Krishnamurti podía entonces ser negativamente definido como el "no-yo", el "no-pensamiento", el "no tiempo", pero no como una mera negación *relativa*, es decir, como mera oposición al "yo", al "pensamiento" o al "tiempo": aquí más bien es una negación *absoluta*, algo que está más allá de la afirmación y la negación²⁹.

²⁹ Cfr. también esto en Keiji Nishitani, como veremos más adelante, en el capítulo respectivo.

En realidad, tod@s l@s grandes místic@s de todos los tiempos y de todas las culturas han estado diciendo lo mismo (para l@s místic@s cristian@s es una visión *inefable*: cfr. Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Eckhart...). *No es posible expresar categorialmente esa Realidad*. El Buda utilizaba el vocablo de "nirvana" ("el apagarse", "la extinción" del deseo), algo así como "la otra orilla", de la que no puede hablarse, pues está "más allá" del concepto-lenguaje.

Krishnamurti, que vivió todo esto, tal como se ve en sus propios *Diarios* (en los que incluso llega a hablar en tercera persona y jamás en primera), propone entonces la visión directa, inmediata de la Realidad. La Verdad no tiene etapas, sino que "se desvela" de una sola vez. No hay, pues, proceso temporal para llegar a la Verdad. La Verdad es "sin caminos" (una de sus más famosas tesis). Lo único que cabe es quitarse los velos que nos impiden ver dicha Verdad-Realidad:

"La Realidad no es para ser experimentada. No hay sendero que conduzca a ella y ninguna palabra puede señalarla; no es algo que pueda buscarse y encontrarse. El encontrar después de buscar es la corrupción de la mente. La mera palabra verdad no es la verdad; la descripción no es lo descrito"³⁰.

Por eso, consecuentemente:

"Cualquier autoridad en la meditación es la negación completa de ésta. Todo el conocimiento, los conceptos, los ejemplos no tienen cabida en la meditación. La completa eliminación del meditador, del experimentador, del pensador, es la esencia misma de la meditación. Esta libertad es el acto cotidiano de la meditación. El observador es el pasado, su terreno es el tiempo, sus pensamientos, sus imágenes, sus proyecciones, están atadas al tiempo. El conocimiento es tiempo, y la liberación respecto del conocimiento es el florecer de la meditación. No existe sistema alguno y, por lo tanto, no hay dirección alguna hacia la verdad o hacia la belleza de la meditación. Seguir a otro, seguir su ejemplo, sus palabras, es proscribir la verdad. Sólo en el espejo de la relación ve usted realmente el rostro de lo que es. El que ve es lo visto. Sin el orden que la virtud trae consigo, la meditación y las interminables afirmaciones de otros carecen en absoluto de significado alguno; son por completo improcedentes. La verdad no tiene tradición, no puede ser transmitida"³¹.

Y un poco más adelante concluye:

"En la silenciosa quietud de la mente llega aquello que es la eterna belleza, llega sin ser invitado, sin ser buscado, sin

³⁰ J. KRISHNAMURTI, *Diario II*, EDHASA, Barcelona, 1983, p.81.

³¹ *Ibid.*

el ruido del reconocimiento"³².

Sin embargo, aunque esto fuera así, no significa que la racionalidad quede excluida. Por el contrario, tiene un "camino" que realizar, un camino que llamaríamos "negativo", purificativo, catártico (en este aspecto, pero sólo en él, nos acercáramos un poco a los pitagóricos y a los neo-platónicos).

Cierto, no hay una ley de causa-efecto aquí, una especie de necesidad lógica, que diga que a determinado 'tiempo' de preparación corresponda sin más "la iluminación" (el budismo zen habla de 'satori'), pero hay un prepararse especial, que es un dejar apegos³³, un dejar el *aferramiento* a una visión de las cosas ya tornada mecánica, un "abandonarse" a la Verdad (cfr. en esto el trabajo del Zen y cómo se interpreta también: lo veremos igualmente más adelante). Es un trabajo 'de-constructivo'.

Con la práctica de la meditación hay un "madurar" de la conciencia. Aunque el resultado final es "abrupto", un verdadero "salto cuántico" en lo epistémico, y no un mero paso más acumulativo, lo cierto es que "surge", "ocurre", dada una maduración previa. No hay necesidad lógica del "emerger", pero tampoco se da así sin más. La crítica de Krishnamurti alcanza a "l@s profesionales de la meditación" y a los gurús (o maestr@s espirituales) auto-convencid@s de la importancia de su papel. En el cristianismo se habla de que el Espíritu sopla donde quiera y nada ni nadie, como el viento, lo controla³⁴.

Epistémicamente, ¿en qué consiste entonces la formulación "negativa" de Krishnamurti? Podríamos utilizar aquí la formulación kantiana: ir dejando que el entendimiento se ocupe de sus "tareas cotidianas", dentro del espacio de la experiencia (siempre sensible en Kant), dentro de la intuición sensible, sin alargar sus posibilidades (transcendentemente) hasta donde no puede. Ese "ocuparse de lo cotidiano", de lo fenoménico, es lo que le corresponde al 'entendimiento' (*Verstand*), hablando con precisión kantiana.

Es decir, se trata de no dar un uso extendido de la 'razón' a donde no puede llegar, es decir, más allá de los límites de la experiencia (sensible). Por lo tanto, la labor de la 'razón' (*Vernunft*) es ser consciente de sus límites, hasta donde puede ser utilizada (nivel fenoménico= entendimiento), sin querer extrapolarse (nivel nouménico), intentando captar lo que es la "cosa-en-sí" (*Ding-an-sich*). Pero si no lo hace, es decir, si se extrapola, se producirán contradicciones en la misma Razón (paralogismos, antinomias y el ideal de la Razón Pura).

³² *Ibid.*, p. 125.

³³ El Maestro Eckhart hablará del 'desasimiento' (*Abgeschiedenheit*)

³⁴ Cfr. Jn 3,8 y 2 Co 3,17.

Así, no se aceptaría de ningún modo la postura hegeliana de concebir que la Razón es esencialmente contradictoria y que, por consiguiente, no hay que espantarse de eso, sino más bien "echarse al agua" del ejercicio (dialéctico) de la Razón (el "desmelenado" Hegel contra el "moderado" Kant).

Para el Holismo, por su parte, por utilizar con más precisión la terminología de Kant, podemos decir que el 'entendimiento' es un "espacio" correcto de ejercicio epistémico. El problema es "ese salto en el vacío" de la Razón, intentando ir más allá de la experiencia (sensible), captada por nuestros sentidos y articulada en categorías cognitivas (como es sabido, para Kant el conocimiento es igual a intuición sensible más pensamiento).

La diferencia consiste en que, en los autores holísticos, la "captación nouménica" (por decirlo con nuestras categorías) es únicamente a nivel *intuitivo*. Pero no una "intuición sensible", que es el sentido que sobre todo utiliza Kant, sino una especie de "intuición trascendental", "inteligible", "nouménica", "esencial" o como se la quiera llamar. 'Intuición' del latín 'intueri': ver dentro, ver en lo íntimo, ver profundamente.

O sea, sólo a este nivel intuitivo podríamos acceder a la Realidad última, total, de las cosas. Se accede, pero no se explica. Es directa e inmediata. No es pensable ni comunicable. En todo caso, se dice "lo que no es". Es una especie entonces de una filosofía negativa o deconstructiva. Al explicar en qué consiste somos cada vez más conscientes de las paradojas en que puede entrar la episteme, al utilizar un lenguaje (que es intrínsecamente dualista) para explicar algo que trasciende cualquier dualismo, ya que es unitario, total.

Por consiguiente, no es algo sin valor el que consigamos elaborar una filosofía negativa como la holística, en gran parte (no totalmente). Aunque no se nos diga explícitamente qué es la Verdad (en sus contenidos), sí nos puede apuntar a lo que no es. La Verdad sería entonces la patencia de la totalidad de la Realidad. Para el Holismo, esto se puede decir, pero no explicitar lingüísticamente. En el momento en que lo explicitamos, esto no es ya Holismo, sino algo que se le parece. Una especie de sucedáneo.

De ahí la tremenda lucha continua de l@s mistic@s con o contra el lenguaje, para poder expresar algo que "va más allá" (o "más acá"). Es imposibilidad lingüística porque es imposibilidad ontológica de expresar una Realidad última, más allá/más acá de la realidad fenoménica de cada día. De ahí que l@s mistic@s de todas las religiones hayan recurrido muchas veces a la Poesía, a la Música, al Arte, en general, para "sugerir", "mover", más que "describir" fría y conceptualmente una Realidad que no se deja atrapar en ningún concepto-palabra. Por lo tanto, no se trata tanto de un@ alcanzar la Realidad, sino más bien que la Realidad

le alcance a un@.

Conclusión: No hay por qué rechazar la 'filosofía negativa' del Holismo. Tiene un profundo sentido 'purificativo', 'catártico' para la razón misma. Una especie de 'navaja de Ockham', pero en un sentido diferente del tradicional. Libera a la razón de sus monstruos y la orienta. En un sentido diferente de Kant, pero con analogías, podemos decir que se encuentra en el Holismo un verdadero 'uso regulativo de la razón'.

3.1.4. ¿'Mística' versus 'Filosofía'?

Una objeción a todo lo anterior sería decir que todo esto está muy bien, pero eso no es tarea de la 'Filosofía', sino de la 'Mística'. Sin embargo, a esta objeción hay que decir que todo depende de cómo entendamos la 'Filosofía' y la 'Mística'.

Si entendemos la 'Mística' como algo misterioso, enigmático, trascendentalista y solamente propio de gente especial ("aristócratas del espíritu"), que tuviera ese don maravilloso concedido de parte de Dios, de cualquier Divinidad o "entidad sagrada", posiblemente se restringirían las relaciones entre Mística y Filosofía al máximo. No se agotarían, pero quedarían muy restringidas.

Y aún peor si entendiéramos la 'Filosofía' como algo racionalista, puramente conceptual y agotándose en el espacio lingüístico-conceptual, siguiendo el supuesto teórico de que "lo que no es conceptualizable no es real". Ahí los encuentros entre Mística y Filosofía se harían realmente difíciles.

Una autora, Claire Myers Owens, toma del diccionario la definición de 'misticismo' y lo entiende como: "(la obtención) del conocimiento directo de la realidad (...) que difiere del sentido ordinario de percepción y del uso del razonamiento lógico"³⁵.

En este último sentido, si entendemos en esta tesis doctoral la 'Mística' como "laboratorio de investigación espiritual, de posibilidad de acceso en principio a todo ser humano, buscando alcanzar una comprensión de la Realidad en su totalidad y radicalidad más allá de su mera comprensión conceptual" y la 'Filosofía' como "una investigación integral de la Realidad, en tanto que realidad, a la luz de la razón", razón que no se agota en *conceptualismo*, podemos empezar a ver que las posibles contradicciones entre ambas, en el fondo, no son tales y que es posible un trabajo fecundo entre ambos ámbitos antropológicos, aunque, evidentemente, *no sean la misma cosa*.

³⁵ C. M. OWENS, "La experiencia mística: hechos y valores", en J. WHITE (dir.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós/Troquel, s/l, 1979/1990, p. 144.

Mejor dicho, versan sobre lo mismo (la Realidad), pero utilizan abordajes diferentes: más racional la Filosofía, más vivencial-práctico la Mística. En definitiva, hace falta desarrollar una *Filosofía de la Mística*. Curiosamente, algun@s mistic@s que han sido también filósof@s o que han reflexionado filosóficamente sobre sus vivencias, lo han intentado, por difícil que sea hacerlo. A partir de l@s autores que hemos citado anteriormente, aunque no en tod@s, en muchos casos fue un intento de explicitar filosóficamente un tipo de experiencias que se escapaban al común de nuestras prácticas.

Por eso, decimos que el Holismo es un nuevo-antiguo paradigma, que posiblemente se remonte a las primeras vivencias, difícilmente verbalizadas, de los primeros "seres humanos" como tales. Casi podríamos lanzar la hipótesis de trabajo, a ser estudiada sociológica y antropológicamente, de que el desarrollo de la civilización y la progresiva institucionalización fueron arrinconando con el tiempo estas vivencias de *totalidad, radicalidad y unidad*, tan profundamente humanas, sin jamás conseguir destruirlas y aflorando de vez en cuando con mayor o menor intensidad.

Conclusión: Defendemos aquí que puede haber un estrecho papel de colaboración entre la 'Mística' y la 'Filosofía' y apelamos a un desarrollo de eso que hemos denominado 'Filosofía de la Mística'.

Precisamente, nos parece ser ésta la correcta actitud holística, que es integrativa y no excluyente. Invita al diálogo, al intercambio, al pensar junt@s. Posiblemente, descubre un@ así elementos profundos que son comunes y que habían pasado en un análisis superficial de los diferentes ámbitos. La aproximación a la Realidad no puede ser reducida al ámbito de "lo pensable": hay otros "ámbitos" más del ser humano capaces de llegar a la Realidad última sin la hegemonía de la razón deductiva. Y que se pueden complementar en el ser humano, pues éste es algo *integral* y no fragmentario.

3.1.5. **¿Un nuevo paradigma?**

A partir de T.S. Kuhn y su famoso y ya clásico estudio *La Estructura de las revoluciones científicas*³⁶ se entiende un 'paradigma', desde el ámbito lingüístico, como "cada uno de los esquemas formales a que se ajustan las palabras nominales y verbales para sus respectivas flexiones".

Kuhn tomó este significado de la Lingüística y lo aplicó a la Historia de la Ciencia, intentando mostrar que ésta consiste en un progresivo desarrollo de paradigmas, que se suceden unos a

³⁶ Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1975.

otros y que entran también en conflicto unos con otros. Podemos entender entonces el 'paradigma' como un "modelo de pensar compartido y aceptado por la comunidad científica, considerado como satisfactorio para predecir y resolver problemas específicos de su área de estudio".

Como es sabido, el paradigma dominante define la 'ciencia normal', y así todas las observaciones científicas se realizan en el marco de un paradigma científico o modelo teórico prevaleciente. Con un paradigma se seleccionan unos datos de lo que se observa y se obvian otros. Como no se puede observar todo, el paradigma funciona como un "filtro selectivo", que concede más interés a unos aspectos que a otros, que son desechados como secundarios y no-significativos.

El problema radica en que, con el tiempo, estos fenómenos dejados en segundo plano y marginados de la práctica científica "normal", van ganando cada vez más peso y hacen entrar en crisis al paradigma dominante, porque se torna incapaz de responder a las preguntas que estos nuevos "datos significativos" plantean.

Se produce así una crisis epistemológica y todo un proceso de búsqueda de paradigmas alternativos capaces de explicar esos fenómenos que han cobrado significatividad. Surgen así nuevos paradigmas, que "luchan a muerte" con el dominante, hasta que lo derrocan y alguno de ellos se convierte en otro nuevo paradigma dominante. Y el proceso se repite y sigue.

Ahora bien, en un tiempo de crisis, donde existen varios paradigmas en pugna para explicar una misma realidad, los criterios para elegir o abandonar un paradigma dependen de varias cuestiones y no sólo de la observación/experimentación. Esas otras cuestiones son, por ejemplo, las discusiones y voluntad de la comunidad científica, coherencia de la explicación científica, simplicidad de la misma, demandas o necesidades sociales del momento... Por lo tanto, no hay una total neutralidad en la ciencia.

En todo caso, vemos que Kuhn da un acento fuerte a la comunidad científica y a su opinión. Así, la opinión predominante es normalmente 'conservadora', ya que la comunidad científica tiende a mantener el viejo paradigma, incluso cuando hay experimentos que lo contradicen (*anomalías*).

Pero tarde o temprano se termina por imponer el nuevo paradigma, que demuestra más capacidad explicativa que el anterior, respondiendo mejor a las preguntas pendientes del viejo paradigma, así como mayor capacidad predictiva en los resultados. En otras palabras, el reemplazo de un paradigma viejo por otro nuevo ('revolución científica' y 'nueva ciencia normal') significa una *ruptura* y no una mera acumulación de nuevos conocimientos científicos. Es decir, es un cambio cualitativo de pensar las cosas ("ruptura epistémica").

Es importante señalar también que el cambio de paradigma no es un proceso pacífico y la tendencia, como dijimos, es a conservar el antiguo paradigma "hasta que no se pueda más". Son realmente 'resistencias epistemológicas' graves, que dificultan enormemente el trabajo científico. Por eso, en nuestro caso, no es de extrañar que la introducción del nuevo paradigma holístico pueda provocar, y de hecho provoca, resistencias en el ámbito científico. Será su capacidad explicativa y heurística, así como su potencial adaptativo a lo real lo que favorezca que se pueda "imponer" con el tiempo.

(Pero tendrá que ser un paradigma flexible, blando y abierto para que no siga la misma marcha de los anteriores. ¿Podría venir después algo nuevo? Habría que verlo. En todo caso, habría cumplido ya su pragmática función).

No es el momento aquí para entrar a discutir a fondo a Kuhn y todos los problemas que su visión en Historia de la Ciencia plantea, pero sí de aceptar esta categoría que ha terminado por formar parte del acervo científico actual. Esta concepción del paradigma como 'modelo o patrón aceptado' es importante para entender cómo un conjunto articulado de pensamientos se puede convertir en la epistemología dominante, que se impone a nivel general a toda una serie de personas que piensan sobre un conjunto determinado de problemas de su área. Este uso de 'paradigma' puede ser extendida a muchas áreas del saber o de la actividad humana.

En todo caso, complementando a Kuhn, conviene no olvidar los aportes también de G. Bachelard, en su obra *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*³⁷. Es interesante ver su aporte central de la noción de 'obstáculo epistemológico'. Bachelard plantea el progreso del conocimiento como un "conocer contra" lo ya sabido. Frente a la concepción ingenua de que el conocimiento es acumulativo, él defiende que no, que conocer siempre implica un enfrentarse a y confrontarse con algo que se cree ya conocido:

"Una experiencia científica es, pues, una experiencia que *contradice* a la experiencia común"³⁸.

Esto nos recuerda aquel aforismo científico que postula que la ciencia comienza donde termina el sentido común. Y lo refuerza un poco más adelante:

"... se conoce *en contra* de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización"³⁹.

³⁷ 23^a.ed., Siglo XXI, México D.F., 2000.

³⁸ *Ibid.*, p. 13.

³⁹ *Ibid.*, p. 15.

Por eso, lo más importante para el conocimiento científico es plantear preguntas, más que llegar a respuestas. Saber preguntar es el motor del espíritu científico, y no tanto llegar a respuestas ya hechas o que elaboramos.

De ahí su opinión irreverente de que los grandes hombres de ciencia son útiles a la ciencia en la primera mitad de su vida, pero nocivos en la segunda mitad⁴⁰. ¿Por qué? Porque se vuelven *conservadores* (es decir, participan del espíritu conservador), intentando legitimar lo que ya descubrieron en un primer momento y que no acepta ser contradicho. Prefieren las respuestas a las preguntas. Esto es nocivo para el progreso de la ciencia. Supone estancamiento y parálisis.

Los 'obstáculos epistemológicos' son, pues, costumbres intelectuales ya superadas, pero que todavía están ahí, trabando la investigación y produciendo inercia. Por consiguiente, hay que aprender a contradecir, a problematizar, a reemplazar un saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico, a dialectizar todas las variables experimentales.

Si no es así, los paradigmas ya establecidos *pueden* resultar contraproducentes e impedir avanzar en un camino siempre creativo, incluso de aventura espiritual. Por eso, los nuevos paradigmas son necesarios y nunca se deben "fossilizar", es decir, deben ser siempre abiertos⁴¹.

En definitiva, desear saber es *saber interrogar mejor*, plantearse mejor las preguntas.

Vimos que ése es posiblemente lo central de nuestra investigación: intentar describir y fundamentar un nuevo paradigma onto-epistemológico, pero de gran tradición en el ámbito del pensamiento humano. Eso es algo sobre lo que una serie de autores/as, en diversos ámbitos de la cultura humana, nos viene llamando la atención desde hace tiempo: desde campos tan diferentes, aparentemente, como los de la Mística, las Religiones, la Física, la Psicología, la Antropología, la Medicina, la Literatura y el Arte, etc.

No hay campo cerrado para este nuevo paradigma, que busca aportar algo significativo a la comprensión del ser humano como tal y de una Realidad de la que él forma parte y de la que, erróneamente ("ignorantemente"), se siente excluido.

El nuevo paradigma se caracteriza por una *percepción (intuición) directa, inmediata y simultánea de la Realidad como tal*, entendida en su totalidad. Es una *percepción originaria* (grado primero), en este sentido pre-conceptual, pre-lingüístico,

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 17.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 21.

una impresión de instalación (originaria) en la Realidad misma, con la que nos sentimos unificados y plenos.

La Filosofía puede reflexionar luego sobre esta experiencia, en un grado posterior (grado segundo). Y aunque la mente humana, generalmente concebida, sea dual y analítica, no necesariamente debe ser "falsa", siempre y cuando parta de y se apoye en esta vivencia originaria de carácter holístico, entendida como 'lo primario'.

Una Humanidad que haya perdido significativamente esta vivencia originaria holística es una Humanidad condenada a la auto-destrucción, a una existencia meramente tecnológica (a una racionalidad no sustantiva sino formal, en palabras de Max Weber), a una existencia desfinalizada, a la que han llamado la atención figuras como Herbert Marcuse, Erich Fromm y, en general, como veremos en su momento, la Escuela de Frankfurt, con Max Horkheimer y Theodor Adorno al frente.

Posiblemente éste es el fondo también de lo que Martin Heidegger pretendió mostrar en su crítica a la sociedad de su tiempo, intentando señalar los peligros de la civilización tecnológica para el ser humano en su integralidad. Quizá su "experiencia originaria del Ser" no esté tan alejada de lo que aquí hemos denominado "vivencia originaria holística"⁴².

Si la práctica del Yoga y su filosofía se pueden remontar aproximadamente a unos cinco mil años atrás, nada nos impide pensar que esta vivencia ya estaba presente en la revolución Neolítica y antes. Nuestra hipótesis antropológica es, pues, que la Holística es tan vieja como el ser humano mismo. Pero habría que investigarlo más.

En este sentido, podríamos tomar de la Biblia un mito importante, explicitado en el Génesis (no entramos aquí a discutir aspectos de inspiración divina del texto o no, puesto que no es formalmente nuestro objetivo en esta investigación filosófica, sino que es del ámbito de la Teología), que nos ayudara, al menos en el área de lo simbólico, a situar *antropológicamente* la cuestión del Holismo⁴³.

En efecto, en los tres primeros capítulos del libro del

⁴² Se cuenta que una vez, cuando un estudiante le presentó a Martin Heidegger los textos de D.T. Suzuki sobre el Budismo Zen, éste dijo que precisamente eso era de lo que él había estado siempre hablando.

⁴³ Hay un trabajo interesante en este sentido, aunque con enfoque más político y de género: J. HÖHNE-SPARBORTH, "El engaño de la serpiente. Una lectura de Gn 2-3 partiendo de experiencias corporales conflictivas", *Alternativas*, Managua, núm. 11-12, 1998, pp. 169-184.

Génesis aparece el mito del "Paraíso" y el de "los dos árboles" que se encontraban en el jardín del Edén: "el de la vida" y "el de la ciencia del bien y del mal" (Gn 2,8-9). Pues bien, una posibilidad de lectura es que el "árbol de la vida" es el árbol de la vivencia de totalidad, o del Holismo, de la experiencia original de unidad total con el Universo y con Dios (personal), siendo por eso el árbol de la inmortalidad.

Por el contrario, el "árbol de la ciencia del bien y del mal" es el símbolo del dualismo, de la discriminación, de la racionalidad, de la civilización (posiblemente se refería a la civilización cananea, que representó siempre una "tentación" para el Israel original, simbolizada probablemente en el dominio estatal de Salomón, hacia el siglo X, fecha probable de la escritura de este texto del capítulo 2, del 4b-25; por el contrario, el primero, 1,1-2,4^a es más reciente: en torno al siglo V a.C.).

Por consiguiente, frente a la vivencia originaria del ser humano integrado con Dios, con la Naturaleza y consigo mismo, se opone la experiencia "discriminativa" (dualista) de la racionalidad-civilización. Incluso se podría ver aquí un trasfondo psicológico: el "paraíso" de la vida uterina para el feto *versus* el "destierro" de la realidad cruda y dura de la salida del útero materno, para vivir en la dualidad de la civilización humana, como "exilio" y lugar de peligros, amenazas, conflictos y tentaciones ("trauma del nacimiento").

No pretendemos, ni mucho menos, que ésta sea la interpretación final y definitiva de estos discutidos (y creativos) textos del Génesis. Pero sí encontramos en ellos una interesante y significativa alusión a lo que parecen ser, *simbólicamente*, dos actitudes básicas del ser humano: la de la 'unidad intuitiva con la totalidad de la Realidad' y la 'operativa de la dualidad racional-civilizatoria'. Esta imagen nos estimula positivamente en esta investigación que realizamos.

Posiblemente ambas se dan, de un modo inseparable, en la Realidad, pero aunque sea así, podríamos pensar que su interrelación podría ser de tipo trágico (antagónico-excluyente) o bien de tipo armónico (integrativo-incluyente). Seguramente, el Holismo caminaría en esta segunda perspectiva. Lo importante de estos textos bíblicos es que tocan fondo en la estructura utópica del ser humano, de tal manera que, como dijimos, abren también perspectivas radicales para la Antropología.

Por lo tanto, la "caída" del capítulo 3 del Génesis no sería otra cosa sino ese "triunfo" del proyecto de la racionalidad discriminativa, intelectual-institucional, que termina por imponerse en los "orígenes" de la Humanidad, cuya concreción es la

tentación "victoriosa" de la serpiente, el ego⁴⁴, frente a la vivencia holística de la totalidad y unidad cósmicas. Algunos psicólogos podrían hablar igualmente que es la lucha entre la 'autoconciencia' o 'conciencia individual' y la 'conciencia cósmica'⁴⁵. En este sentido, el Génesis no sería tanto un texto de un "pasado mítico" de la Humanidad sino de un "futuro de esperanza antropológico"⁴⁶.

Conclusión: Estamos aparentemente ante un nuevo/antiguo paradigma. Este paradigma, como nuevo paradigma, trae resistencias epistémicas. Los teóricos de las revoluciones científicas nos han mostrado ya que el 'círculo de la razón' se cierra en torno al 'paradigma hegemónico' y que es muy difícil al nuevo paradigma abrirse camino en medio de hábitos mentales ya fuertemente arraigados y de intereses creados en torno a él.

Sin embargo, la misma crisis epistémica producida por interrogantes no aclaradas por el paradigma dominante hasta ese momento favorece una mayor presencia de paradigmas alternativos al

⁴⁴ El filósofo indio ANANDA K. COOMARASWAMY, en su obra *El Vedānta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001, identifica creativamente a 'Satanás' con el 'ego', a través de un minucioso estudio ("¿Quién es Satanás? ¿Dónde está el infierno?", pp. 35 a 47 del citado libro).

⁴⁵ No queremos complicar esta "metáfora epistémico-pedagógica" que hemos realizado antes con los textos bíblicos del Génesis, ya que se podría pensar también (es decir, otra posibilidad creativa de relectura) que el estado original de Adán-Eva (*andrógino*: síntesis de lo masculino y lo femenino) era el de la 'conciencia simple' o 'conciencia indiferenciada'. El *ego tentador* (serpiente) sería el resultado de la 'autoconciencia' o 'conciencia diferenciada' (o 'conciencia de la individualidad'). Finalmente, la 'conciencia cósmica' es lo que resultará al final de un largo proceso de la Humanidad, un proceso dialéctico, de síntesis entre ambos momentos anteriores, donde la perspectiva holística inicial (ya sin el "trabajo de la negatividad", en palabras de Hegel, siendo el "trabajo material" precisamente una explicitación de esta negatividad, que puede llegar a ser "caída" porque es un trabajo alienante, no realizador: aquí nos acercariamos más a Marx) culminará en la síntesis de un fondo holístico con una manifestación externa dual, ambos integrados y articulados sabiamente. Quien extendió esta triple concepción de 'conciencia simple', 'conciencia individual o autoconciencia' y 'conciencia cósmica' fue R. Bucke. Podemos leer con provecho su artículo: "De la conciencia individual a la conciencia cósmica", en el ya citado libro de J. WHITE, *Experiencia mística y los estados de conciencia*, op. cit., pp. 87-103.

⁴⁶ Nos inspiramos aquí en la interpretación de estos textos como de futuro y no de pasado hecha por el famoso exégeta holandés-brasileño C. MESTERS, *Paraíso terrestre. ¿Nostalgia o esperanza?*, Paulinas, Bogotá, 1990.

establecido, con posibles salidas alternativas. Alguno de ellos presenta una mayor pertinencia para el análisis de los datos que causan interrogantes.

En nuestra opinión, el Holismo es un paradigma abierto capaz de proporcionar una visión alternativa de la Realidad, siempre y cuando se tenga apertura epistémica para sospechar de nuestro paradigma dominante en el pensamiento científico occidental, de corte dualista, analítico y fragmentario, caminando hacia visiones más integradoras e incluyentes, por raras que parezcan a primera vista sus conclusiones. Pero la apariencia no es la Realidad.

3.1.6. *La interculturalidad*

Dijimos que éste es un nuevo/antiguo paradigma. 'Nuevo' porque recientemente ha cobrado fuerza en distintos ámbitos científicos, filosóficos, religiosos o artísticos. Sin embargo, dijimos también que es un paradigma 'antiguo' o 'muy antiguo' en la historia del pensamiento de la Humanidad. Evidentemente, esto nos pone en la pista de que ha estado presente en diferentes culturas. Y aunque nuestro estudio no se define únicamente por un enfoque intercultural, es cierto que está o tiene que estar presente.

En efecto, podemos distinguir componentes holísticos en culturas como las del antiguo Egipto, Israel (Cábala), pueblos árabes (Sufíes), que podríamos denominar del Oriente Próximo u Oriente Medio. Pero también, y sobre todo, en los del Extremo Oriente: India (¡cómo no!), Tíbet, China y Japón, principalmente, aunque también está presente en otros más.

Claro que se halla también presente en nuestra tradición occidental, como hemos señalado ya en varios autores de la Historia de la Filosofía, como próximos al Holismo (cuasi-holísticos) o decidamente holistas.

Por lo tanto, esta tesis nuestra es también un encuentro de culturas, donde se muestra la diferente manera de percibir la Realidad y el mismo proceso del Conocer en pueblos distintos. El planteamiento holista, la filosofía holista (FH), si lo queremos decir así, está presente en ámbitos geo-culturales muy diferentes (¿o es que hay una tradición común en toda la Humanidad?). Es decir, esto apunta a pensar que es un componente presente universalmente en la mente humana, destacado con más o menos fuerza en los diferentes ámbitos culturales.

Pretendemos entonces incorporar el enfoque intercultural en nuestra investigación porque creemos que es importante para un correcto análisis del Holismo. O mejor, de hecho, la práctica de una filosofía intercultural es una práctica holística.

Pero, ¿qué se entiende aquí por 'filosofía intercultural'? Seguimos aquí las observaciones del profesor Raúl Fonet-Betancourt, en su libro *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*⁴⁷. Esta filosofía intercultural, que busca el diálogo filosófico desde diferentes espacios culturales, en la búsqueda de encontrar salidas para los problemas propios de cada filosofía cultural, enlaza con una *filosofía de la liberación*, entendida como tal una filosofía que respeta la "identidad" latinoamericana-caribeña, sin imposición hermenéuticas foráneas, sino que más bien tiene raíces en su propia tradición cultural. Esto implica un "proceso de inculturación", al liberar la filosofía para la polifonía cultural, marcando así una nueva relación entre la filosofía europea y la latinoamericana-caribeña. Así, según nuestro autor:

"... el problema para el diálogo intercultural radica aquí concretamente en la consecuencia y radicalidad con que esta nueva relación puede ser asumida justo en su novedad: ser relación entre sujetos que se interpelan y que encaran en libertad la tarea de la recíproca comunicación"⁴⁸.

Raúl Fonet habla de siete características de esta nueva filosofía intercultural (FI)⁴⁹:

(1) La FI será nueva, en el sentido de que será una manera de hacer y practicar la Filosofía que brota de lo inédito.

(2) Es nueva porque, superando los esquemas de la Filosofía comparada, apunta a la realización de la Filosofía en el sentido de un proceso continuamente abierto en el que se van dando cita, se van con-vocando y van aprendiendo a con-vivir las experiencias filosóficas de la humanidad toda.

(3) Es nueva porque es puesta en práctica de una actitud hermenéutica que parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural, impone renunciar a la tendencia, tan propia de toda cultura, de absolutizar o de sacralizar lo propio; fomentando por el contrario el hábito de intercambiar y de contrastar.

(4) Es nueva porque renuncia a toda postura hermenéutica reduccionista.

(5) Es nueva la FI porque descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante.

(6) Es nueva porque procura abrir el espacio compartido e interdiscursivo donde se haga posible la comprensión cabal de

⁴⁷ DEI, San José de C.R., 1994.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp.12-14.

la cuestión de la "identidad" de una filosofía, pero también la de la identidad cultural de una comunidad humana determinada. No ya en el sentido metafísico de una condición abstracta y estática sino, más bien, como un proceso histórico de enriquecimiento continuo posibilitado justamente por la dinámica de una constante transculturación de la que "trans-portamos" nuestras tradiciones y dejamos que nos "trans-porten" otras. Nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización.

(7) Propone buscar la universalidad desligada de la figura de la "unidad" que, como muestra la historia, resulta fácilmente manipulable por determinadas culturas. Esto implica que hasta hoy no se ha conocido ni, mucho menos, realizado históricamente la universalidad. Por esta razón, la FI busca contribuir a rehacer la idea de la 'universalidad' en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consecuente entre todos los "universos" que componen nuestro mundo.

¿Cómo pretendemos utilizar el enfoque intercultural en nuestra investigación? Pensamos que de las siguientes maneras:

(1) En primer lugar, implicando un diálogo filosófico entre varias tradiciones culturales (por ejemplo, la filosofía de la India y la europea). No se trata de un diálogo sobre cualquier cosa, evidentemente, sino sobre el tema estudiado: el Holismo. Entonces, la cuestión sería: ¿qué aportes sobre el Holismo o sobre la construcción de una filosofía holística encontramos en diversas tradiciones culturales?

(2) En segundo lugar, se trata de construir una "universalidad" desde las distintas particularidades, *sin destruirlas* (por lo tanto, no la 'falsa universalidad' o la 'falsa unidad'). Los aportes particulares son unos grandes aportes a la universalidad. La universalidad es universalidad *en medio* de las diferencias y no *por encima* de la diferencias. Este sería un buen aporte dentro de un proceso globalizador, que no quisiera ser, al mismo tiempo, neoliberal. De esta manera entendemos, pues, el Holismo. Es "universalidad de universalidades", ya que cada cultura es una mirada total sobre la Realidad.

(3) En tercer lugar, ser conscientes de que estamos en un contexto cultural específico, que es el latinoamericano-caribeño (ALC). Desde acá, con los aportes indígenas, negros y populares intentamos construir una filosofía de acento latinoamericano-caribeño. Este sería un buen aporte cultural: ¿qué añade un planteamiento latinoamericano-caribeño a una filosofía holística?

En realidad, la Holística es de tod@s y es de nadie. Nadie

es su dueño. Pero, desde luego, al ser concebida por seres humanos participa también de sus determinaciones sociológicas, si bien las busca trascender como tales. Partir de ellas, pero no para quedarse en ellas. En este sentido, el Holismo apuntaría más a fondo a una experiencia cosmopolita. La filosofía latinoamericana-caribeña no puede estar al margen -nunca lo estuvo- de un planteamiento más global. En este caso, del Holismo.

La alternativa que vemos aquí planteada es: o aceptar la globalización neoliberal que se impone o buscar en el Holismo, por ejemplo, una salida global, pero de incidencia local, en el sentido de ser incluyente y no excluyente como la globalización neoliberal. Una manera entonces de entender el Holismo es la *multiculturalidad* o *pluriculturalidad*, pero no meramente acumulativa, como intentando ingenuamente sumar "pedacitos dispersos del Todo", sino descubriendo cómo el Todo está presente en esa/s determinada/s cultura/s.

Sin embargo, este *interculturalismo* no es fácil. Hay esquemas impositivos de filosofías dominantes desde hace siglos. Hay peligros de pésimas "traducciones culturales", donde el/la otro no es entendido desde su especificidad, sino desde nuestros presupuestos propios, que son de tipo cultural. Darse cuenta de esto y reconocerlo es el primer paso, el fundamental, pues sin ése no se podrán dar más.

Hay peligro, pues, de manipular y tergiversar (inconscientemente) los elementos extraños a nuestra cultura. Hay incluso el riesgo de introducir *jerarquías* entre las culturas, dando más importancia a unas culturas que a otras. Y, sobre todo, hay el riesgo de dialogar desde distintas esferas de poder, por lo tanto, no de iguales a iguales, sino en un esquema de desigualdad, más o menos manifiesta. Es decir, el diálogo sólo es posible en equidad y poder compartido entre iguales. Sin eso, ya está viciado el diálogo desde el principio. Sin poder igualitario no hay posibilidad de interculturalidad.

Tal vez así, las culturas del Sur podrán dialogar mejor con las otras culturas del Sur (diálogo Sur-Sur). Esto sería ya de por sí bastante liberador. Aún así, corremos riesgos. Pero en esta investigación, pese a las limitaciones de interculturalidad que pudiera haber, no quisiéramos olvidarla o arrinconarla. ¡Queremos aceptar el reto!

Si lo logramos o no, eso lo veremos sólo al final de nuestra investigación.

Conclusión: Frente a la globalización neoliberal culturalmente excluyente (aunque fuera 'glocalización', pero sin discutir nunca las 'reglas de juego'), nos parece que la alternativa es la "universalidad multicultural". En otras palabras, el diálogo y solidaridad cultural en igualdad, donde es

posible descubrir ese trasfondo holístico que se da en todas o casi todas las culturas, más o menos fuerte. Defendemos, pues, una 'filosofía ecuménica'.

El Holismo no es uniformizante. Cada expresión cultural es una manera de significar el Todo dentro de sus presupuestos (culturales), de los que conviene ser conscientes y autocríticos también. Pese a las limitaciones que se pudieran dar nos parece que éste es el camino correcto. Sería además un aporte muy positivo para la creatividad de los pueblos denominados antes "del Tercer Mundo". Sería realmente hacer una verdadera "filosofía liberadora", epistemológicamente solidaria.

3.2. Cuestiones Metodológicas

3.2.1. Tema

El tema que hemos escogido es, pues, estudiar filosóficamente la vivencia holística. Pensamos que donde mejor se muestra esto es en el ámbito de la Espiritualidad, pero no solamente ahí, ya que puede encontrarse también en el Arte y en las Ciencias.

El pensamiento holístico no es demasiado conocido en nuestros ámbitos latinoamericanos y especialmente centroamericanos, aunque progresivamente lo vaya siendo cada vez más, pero precisamente por eso sería interesante ahora una profundización de esta temática. De hecho, van apareciendo cada vez más algunas manifestaciones de ella en nuestro contexto, aunque algunas veces puedan ser de corte más superficial.

En realidad, se trata de estudiar aquí la *filosofía holística*. Pero como ella es, por definición, omni-abarcante, nos ceñimos metodológicamente, en este capítulo, a estudiar un aspecto central de ella, que es lo que se denomina la *espiritualidad holística*, a partir de lo que se denomina la 'vivencia holística'.

Por lo tanto, la 'vivencia holística' está intrínsecamente conectada con la 'espiritualidad holística'. Entendemos aquí por 'espiritualidad' una concepción de la vida, un ubicarse antropológico ante las diversas dimensiones del existir humano desde unas convicciones teórico-prácticas, a partir de lo más profundo de la propia persona o grupo humano. Es más amplia que el término de 'mística' en sentido específico, ya que lo engloba. Sin embargo, en varios aspectos es sinónimo de 'mística', especialmente cuando se habla del 'sentido último de la existencia humana' (por ejemplo: la mística del sandinismo, la mística del budismo, la mística de Monseñor Romero, etc.).

Debemos aclarar que no es necesariamente 'religiosa' en el sentido estricto de la palabra (pudiera ser hasta atea o

agnóstica), a no ser que entendamos 'lo religioso' en sentido ampliado, como sinónimo de algún principio fundamental y absoluto que anima toda praxis humana. Por lo menos, no pertenece a ninguna religión histórica como tal.

¿Cómo se relacionan la 'vivencia holística' y la 'espiritualidad'? La 'vivencia holística' es más amplia, más universal, se puede dar en cualquiera de nosotros (de hecho, puede ser incluso que hayamos tenido personalmente alguna vivencia holística y no la hayamos entendido como tal). La 'espiritualidad holística' es más concreta que la 'vivencia holística antropológica'. Significa una organización, una metodología (en sentido amplio o lato) de dicha vivencia holística, que normalmente tiene que ver con el campo de 'lo religioso' (entendido aquí en sentido amplio también).

(A lo largo de la investigación iremos especificando mejor estos términos, especialmente en su sentido operativo).

3.2.2. **Problema fundamental**

El problema fundamental que queremos abordar en nuestra tesis doctoral es la *fundamentación filosófica de la vivencia holística*. Esto implica, evidentemente, saber en qué consiste el Holismo (H, en adelante). Pero no se trata simplemente de mostrar una espiritualidad holística 'de hecho', 'empírica', sino de buscar su 'fundamentación filosófica'. Esto sería el elemento *formal* de la tesis, ya que es una tesis de Filosofía y no de Teología o de Sociología.

Por 'fundamentación filosófica' se entiende aquí, básicamente, buscar la coherencia y la consistencia de los elementos epistémicos y ontológicos (comoquiera que se entienda esto) de una determinada concepción, en este caso, de la concepción holística. Se trata de fundamentar su arquitectura, de encontrar sus "cimientos filosóficos", sus presupuestos, en los cuales se apoya y de los cuales parte. Se trata de encontrar su porqué.

En realidad, creemos que no existe 'una' concepción holística, sino que existen (y han existido) varios posibles abordajes. Nosotros vamos a presentar aquí el que nos parece más coherente, sistemático y consistente, filosóficamente hablando, dentro siempre de una cierta pluralidad de otros posibles enfoques holísticos. Implica esto también profundizar previamente cuál es la imagen de la 'realidad' y del 'conocimiento' que posee el H. Por lo tanto, estas dos esferas, la ontológica y la epistemológica, que luego se conjugan en una sola en el H, son claves para poder encontrar cualquier posible fundamentación filosófica.

3.2.3. *Delimitación*

Somos conscientes del 'lugar epistémico-social' desde el cual y para el cual reflexionamos. Lo hacemos desde América Latina y el Caribe (ALC, en adelante), principalmente desde Centroamérica (CA). Estamos además, para bien o para mal, en un contexto internacional de globalización neoliberal, que asume rasgos específicos, glocalizados, en el espacio latinoamericano-caribeño.

Esto es lo que debemos analizar para captar los retos que surgen desde aquí. Pero, como dijimos, nuestra tesis no es una tesis de Sociología, aunque incorpora dichos aspectos. Por consiguiente, no se trata de un estudio empírico de cada una de las diversas realidades latinoamericanas-caribeñas. Hacerlo así nos llevaría a más especificaciones concretas. Por ejemplo, a un abordaje centroamericano (y dentro de éste, a algo más específico todavía).

No buscamos tanto esta concreción, sino unas pautas generales. Como tesis de Filosofía, ella no está atada a unas concreciones geo-históricas demasiado estrictas, sino que busca más bien lo homogéneo, para poder fundamentarlo, que es lo que pretende. La pregunta es si esto es realmente posible. Ése es el cometido de nuestra investigación, aunque la conclusión pudiera ser negativa.

Lo que sí queremos es que esta propuesta pueda ser operativa para ALC, aunque necesite de tiempo para mayor aclimatación y comprensión. Por eso, se investigará también el aporte cultural que ALC le ha dado al Holismo.

Por consiguiente, *la delimitación espacial es en ALC y la temporal es en nuestros días, en la actualidad.*

3.2.4. *Justificación*

Creemos que ALC necesita también de aportes de un pensamiento mundial para la solución de sus propios problemas. Esto no quiere decir imperialismo cultural, ni mimetismo ingenuo. Sin duda existen formas de pensar que están presentes aquí igualmente (en el pensamiento indígena, afroamericano, popular o mestizo, por poner varios "modelos epistémicos" latinoamericano-caribeños). ¿Cómo conjugar entonces lo global mundial (no neoliberal) con lo específico latinoamericano-caribeño?

Posiblemente, encontraremos elementos 'holísticos' en estos pensamientos y posiblemente hubiera aportes desde ALC a un Holismo cada vez más 'universal', valga la redundancia. En otras palabras, buscamos encontrar aquí también elementos holísticos que nos permitieran profundizar y concretizar más y mejor en el H como tal. Creemos que esto pudiera ser útil en estos momentos en que predomina otro tipo de globalización: la neoliberal. El H es, en

principio, universal, global, y quizá esté presente en todas, o en casi todas, las reflexiones aborígenes y autóctonas de los pueblos del mundo.

La globalización 'holística' es, sociopolíticamente, una *globalización de la solidaridad*. Si todo está relacionado con todo, todo es necesario, no hay que excluir nada. De hecho, paradójicamente, el Todo está en sus "partes", el macrocosmos en el microcosmos. Hablar de 'holística' es hallarnos cara a cara con los límites del lenguaje y de la mente humana. Creemos que llegar a estos niveles antropológicos de reflexión es importante para el desarrollo de la misma Filosofía, no sólo a nivel latinoamericano-caribeño, sino mundial. Es una conciencia de la finitud antropológica, y, al mismo tiempo, un cuestionamiento de sus límites, buscando trascenderlos.

3.2.5. **Objetivos**

Nuestros *objetivos* para esta investigación son entonces los siguientes:

3.2.5.1. **Objetivo general**

*INVESTIGAR Y FUNDAMENTAR FILOSÓFICAMENTE LA VIVENCIA HOLÍSTICA DESDE Y PARA EL CONTEXTO LATINO-AMERICANO-CARIBEÑO, EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL.

Esto implica:

3.2.5.2. **Objetivos específicos**

- (1) Presentar el Holismo.
- (2) Mostrar en qué consiste una vivencia de 'espiritualidad holística'.
- (3) Investigar en qué consiste su concepción de la Realidad y del Conocimiento humano.
- (4) Buscar su fundamentación filosófica.
- (5) Contrastarla con otras espiritualidades presentes en el área de ALC.
- (6) Mostrar básicamente la pertinencia de sus aportes para una práctica cotidiana de resistencia en un contexto de globalización neoliberal en ALC.

3.2.6. *Hipótesis*

La *hipótesis de trabajo* de nuestra investigación es la siguiente:

"FRENTE A LA EXCLUYENTE GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL, ES POSIBLE FUNDAMENTAR ALTERNATIVAMENTE UNA INCLUYENTE FILOSOFÍA DE LA VIVENCIA HOLÍSTICA, QUE RESULTE PERTINENTE PARA LAS DIVERSAS PRÁCTICAS DE RESISTENCIA Y LIBERACIÓN EN ALC".

Esto implica a su vez mostrarlo en tres pasos metodológicos:

(1°) Mostrar que la Globalización neoliberal es excluyente.

(2°) Mostrar que la Visión Holística es una sabia, adecuada y alternativa base teórica "global" para las diversas prácticas de resistencia y liberación (indo-afro-populares y otras) de ALC, en estos tiempos de globalización neoliberal.

(3°) Mostrar que es posible fundamentarla filosóficamente.

Intentaremos verificar o comprobar, afirmativa o negativamente, esta hipótesis a lo largo de nuestra investigación. En otras palabras, nuestra hipótesis es que la globalización, como tal, es un fenómeno positivo, pero al darse bajo esquemas neoliberales, lo pervierte, ya que se da bajo esquemas excluyentes de la mayor parte de la población mundial.

Es decir, no se globaliza de tal manera que tod@s participen de sus beneficios, sino que provoca una acelerada competitividad, donde los más fuertes (compañías trasnacionales) se imponen sobre micro-pequeño-medios productores e incluso sobre políticas económicas de los propios países.

Por lo tanto, debemos analizar los *supuestos filosóficos* que sustentan la globalización neoliberal y ver su consistencia.

Por el contrario, la filosofía holística es también globalizadora, pero no excluyente, sino incluyente, por lo que puede resultar útil para diversas prácticas liberadoras en ALC. Busca un mundo donde tod@s participen de sus bienes, no sólo económicos, sino también políticos y culturales. En ese sentido, no es uniformizadora, sino que intenta conseguir el respeto hacia las diferencias (las diferencias conforman el Todo).

Pensamos además que es posible fundamentarla teóricamente y que esta filosofía promueve realmente un

bienestar integral para toda la gente, sin discriminación de clase social, género, étnico-cultural, generacional, etc.

Sin embargo, creemos también que no nos corresponde aquí, en una tesis doctoral de filosofía, diseñar un modelo sociológico, con su estrategia implementadora, de lo que sería una *sociedad holística*, integradora de todas las capacidades humanas creativas. Esto sería propio, más bien, de una tesis doctoral en Ciencias Sociales. Lo que sí intentaremos aportar son los supuestos filosóficos holísticos para un futuro diseño sociológico de una sociedad más justa, pacífica y solidaria.

3.2.7. **Metodología específica**

Para llevar a cabo nuestros objetivos, implementamos este estudio como un estudio de carácter fundamentalmente *teórico*. Eso no implica que *a posteriori* pudiera tener aplicaciones prácticas en la situación de ALC. Pero es importante dejar claro desde ya que es un estudio filosófico, de búsqueda de fundamentación, aunque implica también análisis de diferentes espiritualidades y/o vivencias holísticas en el área latinoamericano-caribeña.

Evidentemente, el abordaje de las espiritualidades indo, afro y popular requiere tomar opciones concretas selectivas, ya que no es posible ni conveniente abordarlas todas. Escogeremos entonces aquellas que nos parezcan más significativas o que hayamos tenido posibilidad de mayor acceso bibliográfico o vivencial.

Por consiguiente, en este estudio, de carácter eminentemente teórico (aunque con futuras aplicaciones práctico-sociales), no realizamos investigaciones con técnica cuantitativa a nivel de investigación empírica de campo, aunque algunos datos pueden ser incorporados de otras investigaciones ya realizadas a este nivel.

Funcionamos, por lo tanto, a partir de tres ámbitos:

3.2.7.1. **Una bibliografía selecta y lo más amplia posible**

Esto requiere obtener bastante información sobre qué es el 'Holismo', pero también sobre posibles textos filosóficos de fundamentación epistémico-ontológica sobre dicho tema. Implica también el abordaje de textos clave de diferentes modelos de Espiritualidad presentes en ALC, intentando encontrar elementos holísticos (partiendo de la hipótesis de trabajo de que existen dichos elementos). Luego, estará la toma de posición personal sobre todo ese material aportado.

Una buena parte de esa bibliografía está ya leída desde un principio, ya que, como dijimos, llevamos un cierto tiempo

trabajando teórico-prácticamente sobre este tipo de cuestiones.

El tema del Holismo es amplísimo y, por ende, siempre habrá posible bibliografía a incorporar. No pretendemos entonces que este trabajo sea ninguna "Biblia del Holismo", sino de investigación de sus fundamentos teóricos (epistémico-ontológicos).

3.2.7.2. **Entrevistas personales a informantes clave**

Nuestra idea es entrevistar y obtener información de diferentes especialistas en las materias que vayamos abordando. Concebimos una investigación como un proceso donde hay que acceder a diversas fuentes para la obtención de datos.

Evidentemente, no son sólo bibliográficas (libros-revistas), sino también de especialistas preparados que puedan aportar ideas significativas sobre lo investigado, con la idea de contrastar información y juicios críticos sobre diferentes tópicos. Nos parece, por otras experiencias habidas de investigaciones que hemos hecho, que esto enriquece sobremanera dicho proceso investigativo y permite profundizar en aspectos que, en caso contrario, sólo serían abordados de manera exclusivamente escrita.

De esta manera, una buena parte de la información obtenida lo será en base a dichas entrevistas, así como al debate establecido con dichos especialistas. Concebimos por eso la investigación con un aporte crítico de permanente discusión, donde se afinan y perfilan conclusiones y tomas fundamentadas de posición. Esto nos parece lo mejor del método dialéctico socrático-platónico, sin hacernos deudores especiales de los peculiares planteamientos filosóficos de estos pensadores en concreto.

3.2.7.3. **La propia vivencia personal**

En algunos ámbitos tenemos algunas experiencias prácticas de tipo pastoral (pastoral popular), que ayudan a profundizar algo en Espiritualidad. También hay vivencias de tipo meditativo, a nivel personal, con grupos de meditación y de reflexión, con participantes en estos ámbitos, aunque no solamente populares, que permiten un tratamiento más realista y empírico de ciertas cuestiones que pueden parecer demasiado abstractas aquí.

Sin embargo, no hay que olvidar que es un estudio de Filosofía y esto requiere un nivel de abstracción epistémica suficiente para poder lograr esa 'fundamentación' que buscamos (como dijimos, no es un mero texto sociológico o teológico).

Es evidente que muchas de las conclusiones sobre el

Holismo dependen de una previa 'Vivencia Holística' (VH), sobre la que se fundamenta una 'Filosofía Holística' (FH). Cualquier práctica a este nivel, especialmente de tipo meditativo, será inmensamente útil para entender el planteamiento teórico. Parafraseando a Kant, podemos decir que la vivencia sin teoría es ciega, pero igualmente una teoría sin vivencia es vacía.

En conclusión: Estamos metodológicamente ante el reto de una fundamentación teórica que necesita un abordaje bibliográfico amplio, junto con entrevistas de clarificación con especialistas en las materias abordadas, e igualmente aportando reflexión sobre experiencias personales-grupales o pastorales al respecto. En todo caso, es un estudio de carácter teórico.

Es interesante además señalar que no se parte de cero y que se posee ya un cierto bagaje bibliográfico-informativo-vivencial como punto de partida sobre el particular, sin que éste implique un uso apriorístico no crítico de dicho material informativo.

3.2.8. **Estrategia capitular y cronograma**⁵⁰.

En cuanto a la estrategia capitular, estamos pensando en la siguiente disposición de los capítulos de la Tesis Doctoral:

1. Prólogo
2. Introducción
3. Cuestiones epistémico-metodológicas
4. La globalización neoliberal y su filosofía
5. ¿Qué es el 'Holismo'?
6. Propuesta de fundamentación filosófica del Holismo
7. Crítica del Holismo
8. El Holismo en las Espiritualidades latinoamericano-caribeñas
9. Principales conclusiones
10. Bibliografía
11. Anexos.

⁵⁰ El Cronograma no es necesario que lo insertamos aquí. Pero sí apareció antes en nuestro *Anteproyecto* o *Diseño* de Tesis.

De acuerdo con lo anterior, describimos esquemáticamente a continuación el contenido esencial de cada uno de los capítulos.

1. Prólogo

En el 'Prólogo' presentamos tan sólo brevemente la temática, hacemos algunas observaciones prácticas iniciales y agradecemos a aquellas personas e instituciones que nos han ayudado en la ejecución de este proyecto de investigación. Como dijimos, este Prólogo es muy breve en cuanto a extensión.

2. Introducción

Aquí mostramos la temática y la problemática de la investigación, la delimitamos, la justificamos y presentamos los objetivos, junto con alguna observación práctica. Es un capítulo de extensión media.

3. Cuestiones epistémico-metodológicas

Se muestra en este capítulo, más largo que los anteriores, algunos problemas principales por llevar a cabo una investigación de este tipo. Estos problemas obedecen a planteamientos de determinados puntos de vista epistemológicos que impiden o posibilitan el abordaje de una cuestión compleja como es el Holismo.

Somos conscientes de que se presentan determinados 'obstáculos epistemológicos' (G. Bachelard) que tornan difícil dicho abordaje desde un planteamiento tradicional y se requiere una correcta 'actitud mental' para lograr entender la epistemología holística. Es decir, para entender el Holismo debemos 'tornar flexible' nuestra mente. Caso contrario, no lo entenderemos o estaremos criticando algo que no corresponde a la "Realidad".

No necesitamos especificarlos todos, pero planteamientos como los de la 'teoría de la complejidad de lo real' (E. Morin), la 'teoría del caos', o las concepciones de Feyerabend y Krishnamurti, son importantes como *background* para la consideración epistemológica de este estudio.

Igualmente, formulamos, después de discutirlos, algunos aspectos metodológicos prácticos a ser tenidos en cuenta en la investigación. La extensión de este capítulo también es media.

4. La globalización neoliberal y su filosofía

En este capítulo queremos *contextualizar* nuestra tesis doctoral. Investigamos fundamentalmente los aspectos centrales de la globalización neoliberal, así como su filosofía, es decir, su

universo simbólico. Nuestra idea es que el problema no consiste tanto en la globalización-en-sí, sino en la manera neoliberal de llevarse a cabo. Por lo tanto, debemos concentrarnos en el modelo neoliberal de pensar y actuar, en sus propuestas.

A partir de aquí podemos entender las debilidades del planteamiento y poder empezar a pensar en alternativas epistémicas, como son las propuestas holísticas, que poseen también una visión "globalizadora", pero sin caer en el modelo individualista, consumista y excluyente neoliberal, ya que busca una inclusión global real.

Este capítulo será considerablemente extenso, ya que es estratégicamente clave para la formulación del problema fundamental de la investigación: *encontrar una alternativa filosófica a la ideología dominante.*

5. ¿Qué es el Holismo?

Entramos en un capítulo central de la Tesis Doctoral. Se trata de mostrar la 'esencia' del Holismo. Al ser un 'estilo de pensamiento' más que una escuela definida de Filosofía (con sus fundadores, discípulos y textos claves), requiere cierto cuidado de análisis. Este 'estilo epistemológico' tiene muchos siglos, incluso milenios de trabajo, si bien ha sido muchas veces marginado del 'pensamiento académico'. Su impacto en nuestros días nos muestra que ya es posible identificarlo y trabajarlo.

Al ser tan amplio, al ser una especie de corriente o movimiento de pensamiento, hay distintas "sensibilidades" dentro de él. Nuestro objetivo no es trazar aquí ninguna tipología de Holismos, pero se verá a lo largo del trabajo cómo los autores pueden ser diversos.

Aquí nos interesa más bien encontrar las 'convergencias fundamentales' de lo que podemos denominar 'mentalidad holística'. En otras palabras, aquellos puntos irrenunciables o "innegociables" de cualquier planteamiento que se diga 'holístico'. Evidentemente, la palabra puede caer en superficialidad, por su uso lábil y poco preciso. Por eso, precisamente está el sentido de nuestra investigación: clarificarlo y fundamentarlo.

Este capítulo será necesariamente un capítulo extenso de nuestra investigación. Lo que fue aportado en el Marco Teórico o Referencial de nuestro Anteproyecto o Diseño de Investigación, desarrollado y profundizado, será lo central de dicho capítulo.

6. Propuesta de fundamentación filosófica del Holismo

Llegamos así al capítulo central de nuestra investigación.

Se trata de proponer una posible fundamentación de un Holismo convergente, es decir, de un Holismo que se pueda entender como 'Holismo esencial', los contenidos centrales de su propuesta. Hay que buscar entonces cómo razonarlo, argumentarlo, "solidificarlo". El Holismo puede ser un pensamiento creativo a ser utilizado después en varios planteamientos científicos (como de hecho ya lo es), pero esa labor no nos corresponde realizar en esta tesis.

Evidentemente, esto requiere un capítulo largo.

7. Crítica del Holismo

Queremos ser, por lo menos, mínimamente serios y "objetivos". Se impone, por lo tanto, un abordaje de las más importantes objeciones realizadas al Holismo. En otras palabras, debemos ser auto-críticos. Debemos considerarlas honesta y responsablemente, ver su valor y ver las posibles respuestas. También formulamos, a su vez, la crítica que el Holismo puede hacer a los planteamientos o 'universo simbólico' de la globalización neoliberal

Será un capítulo no tan extenso, pero sí muy importante.

8. El Holismo en las espiritualidades latinoamericano-caribeñas

Tenemos una orientación latinoamericana (e, implícitamente, ibérica también) en nuestra investigación, especialmente centroamericano-caribeña, que queremos dejar clara a lo largo de este capítulo. Se trata de buscar un "holismo aplicado", descubriéndolo, implícita o explícitamente, en una serie de espiritualidades propias de ALC.

Investigamos, pues, aquellos aspectos holísticos presentes en las espiritualidades indígenas, negras y populares. A lo largo del capítulo, utilizando enfoque de género y ecológico, algo diremos también sobre espiritualidades feministas y ecologistas y sus posibles entronques holísticos.

En esta tesis no abordamos una posible estrategia holística para la resistencia y la lucha anti-globalización neoliberal, por pensar que esto va más allá de lo formal de nuestra investigación filosófica. Pero, al menos, queda apuntado, en un ejercicio de aplicación, cómo investigar elementos holísticos en las espiritualidades y cuáles son sus contenidos.

Con todo, tendremos que seleccionar mucho en este capítulo, de previsible tamaño medio, por lo extenso que requeriría un análisis de este estilo, dada la amplitud de los sectores considerados.

9. Principales conclusiones

En este capítulo pretendemos resumir, de una manera sintética, las principales conclusiones obtenidas de toda nuestra investigación. En un capítulo breve, intentamos mostrar lo más importante que podemos concluir de toda la investigación.

10. Bibliografía

Es imposible consignar *toda* la bibliografía utilizada para este tema, ya que incluye muchas otras obras no específicamente filosóficas, que están a la base de la investigación (igualmente, todos los debates que tuvimos sobre este tema a lo largo del tiempo de investigación).

Lo que sí consignamos es la bibliografía que utilizamos y consultamos y de la cual partimos para obtener nuestras conclusiones finales. Una parte de la bibliografía es de apoyo. Creemos que quien quiera proseguir una investigación futura sobre el Holismo encontrará aquí suficiente bibliografía, al igual que en los propios autores abordados habrá ampliación de material. En Internet, además, es enorme la cantidad de material disponible sobre esta temática, aunque no siempre de calidad.

11. Anexos

Añadimos en este punto aquellos materiales que creemos interesantes a ser anexados a la investigación, si los hubiera.

Con ello se cierra el ciclo de esta investigación.

EL SISTEMA

"Los funcionarios no funcionan.
 Los políticos hablan, pero no dicen.
 Los votantes votan, pero no eligen.
 Los medios de información desinforman.
 Los jueces condenan a las víctimas.
 Los militares están en guerra
 contra sus compatriotas.
 Los policías no combaten los crímenes,
 porque están ocupados en cometerlos.
 Las bancarrotas se socializan,
 las ganancias se privatizan.
 Es más libre el dinero que la gente.
 La gente está al servicio de las cosas".
 EDUARDO GALEANO.

4. LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL Y SU FILOSOFÍA**4.1. Lo básico de la globalización neoliberal**

4.1.1. En nuestra investigación, partimos del hecho de que nos encontramos hoy sumergidos en una estrategia globalizante. Eso incluso puede ser visto como algo positivo. La cuestión a debatir es, no obstante, el modelo concreto bajo el cual se realiza dicha globalización: el esquema neoliberal. A mucha gente, esto ya no le parece tan positivo. Pero es realmente esto lo que hay que analizar.

Por consiguiente, debemos profundizar, en este capítulo, en qué consiste el neoliberalismo. A partir de aquí sería posible defender una alternativa a este modelo de globalización neoliberal: el Holismo. Éste es también una opción de "globalidad", de "totalidad", pero no específicamente neoliberalizante.

Empecemos, pues, por analizar la globalización neoliberal. Porque, como dice un autor que más adelante consideraremos:

"Globalización es a buen seguro la palabra (a la vez eslogan y consigna) peor empleada, menos definida, probablemente la menos comprendida, la más nebulosa y políticamente la más eficaz de los últimos -y sin duda también de los próximos-años"⁵¹.

⁵¹ U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998 (edición alemana de 1997), p. 40.

4.1.2. No es descabellado pensar que el neoliberalismo pretende ser una retomada del paradigma liberal económico, adaptado a nuestros tiempos. Evidentemente, no son los mismos problemas que aquejaban al liberalismo clásico en su época. Pero su concepción es en esencia la misma, todavía más acentuada si cabe (especialmente en lo referente al Mercado).

En el caso del neoliberalismo, hace años atrás se presentaba como la salida milagrosa a todos los problemas económicos a los que estaban enfrentadas las economías de la década pasada. Aunque surgía en torno a la década de los 70, fue básicamente en la década de los 80 cuando consiguió hegemonizar su modelo económico en los grandes centros de decisión económica.

Figuras como Milton Friedman y F. von Hayek, y, en general, la Escuela de Chicago (los así llamados "Chicago boys"), fueron los grandes impulsores de este nuevo paradigma económico. En realidad, como dijimos anteriormente, dicho paradigma no era tan nuevo, ya que, en lo fundamental, no era sino una versión renovada del viejo liberalismo, que conformó la llamada escuela clásica de la economía (principalmente, Adam Smith).

Este autor, Adam Smith (1723-1790), economista escocés, autor del famoso libro *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*⁵², sostenía una curiosa fundamentación de los fenómenos económicos. Defensor acérrimo del Mercado por encima de todo, mantenía que existe una "mano invisible" que regula todos los fenómenos individuales del Mercado en provecho del Bien Común. Se trataba de una metafísica providencialista, una verdadera "Religión del Mercado", con una fe absoluta en los mecanismos autorreguladores del Mercado.

Para él, los diversos sujetos económicos no deberían preocuparse en absoluto del Bien Común. Cada uno debería buscar ante todo sus propios beneficios (utilidades), sin preocuparse del resto de gente. Haciéndolo así, todo resultaría lo mejor para el bien general de la comunidad o del país. Y esto porque existe en el Mercado una especie de "mano invisible", que pone de acuerdo todos los intereses individuales, egoístas, en provecho del susodicho Bien Común.

Adam Smith, desde el punto de vista filosófico, mantenía una ética egoísta y utilitaria (trabajaremos estos aspectos más adelante, al abordar la filosofía liberal). Pensaba que, actuando así cada uno de los agentes económicos, la riqueza de las naciones aumentaría.

El problema es que esta "mano invisible" no se puede probar. Resulta ante todo una creencia "religiosa". Es algo que va

⁵² Publicado en 1776 y conocido de forma más escueta como *La riqueza de las naciones*.

más allá de la verificación empírica, es meta-empírica, pero es defendida a capa y espada por sus fanáticos seguidores neoliberales del Mercado Total.

Hoy, en tiempos menos providencialistas como los nuestros, se hablaría más bien, en una visión sistémica, de 'mecanismos autorreguladores del Mercado'. Hoy día ya no hace falta un dios trascendente ("mano invisible") que intervenga en el Mercado. El Mercado mismo se ha convertido en el *dios inmanente*, que se autorregula y regula los demás fenómenos económicos.

Por consiguiente, los economistas neoliberales sostienen que el Mercado libre es una institución perfecta, capaz de autogenerar un crecimiento armónico y equilibrado, con la condición importantísima de que no se intervenga en él jamás, bajo ninguna condición.

4.1.3. En este punto crucial es donde aparecen las más fuertes críticas al modelo económico precedente.

El modelo anterior estaba basado en la llamada teoría keynesiana. John Maynard Keynes (1883-1946) fue un economista conservador, pero que hizo un aporte significativo a la economía de su tiempo en crisis, buscando la intervención del Estado en el Mercado. El sistema capitalista había entrado en una de sus mayores crisis cíclicas, especialmente con la Gran Depresión de 1929. Las economías europeas de la posguerra también llegarían a estar por los suelos.

Keynes ofreció entonces un modelo de hacer economía en el que el Estado generaba una reactivación de la economía. Sus propuestas resultaron ser la base de lo que se denominó después el 'Welfare State' ('Estado del Bienestar') y fueron el fundamento de las políticas socialdemócratas implantadas en la Europa después de la Segunda Guerra Mundial. O, en general, de los llamados 'Estados del Bienestar'⁵³.

⁵³ De una manera más técnica, podemos decir que con Keynes y sus seguidores hemos aprendido a controlar los peores excesos del ciclo económico. Así: "Los gobiernos pueden influir en los niveles de producción, empleo e inflación utilizando cuidadosamente la política fiscal y monetaria. La *política fiscal* es el poder para gravar y para gastar. La *política monetaria* consiste en determinar la oferta monetaria y los tipos de interés, que afectan a la inversión en bienes de capital y otros gastos sensibles a los tipos de interés. Mediante estos dos instrumentos fundamentales de la política macroeconómica, los gobiernos pueden influir en el nivel de gasto total, en la tasa de crecimiento y en el nivel de producción, en los niveles de empleo y de desempleo y en el nivel de precios y la tasa de inflación de las economías" (P. A. SAMUELSON y W. D. NORDHAUS, *Economía*, 15ª.ed., McGraw-Hill, Madrid, 1996, p.34).

La cuestión era que Keynes refutaba esa "mano invisible" de Adam Smith, atacando la filosofía del "laissez faire" del liberalismo⁵⁴ y recomendando la intervención del Estado en la economía para impulsar la inversión y acelerar la recuperación económica, después del desastre que la Segunda Guerra Mundial trajo para los países europeos.

Se partía, para la época (la posguerra), de una teoría de la demanda efectiva y de una teoría del empleo. En definitiva, se trataba de sacar a la economía capitalista de la postración en que se encontraba en aquel entonces, mediante la intervención del Estado en la economía maltrecha, creando una serie de condiciones para su recuperación.

Con el tiempo, este modelo tuvo serios problemas también, ya que la economía capitalista volvió a entrar en crisis de productividad, agravada por la subida de los precios del petróleo, que se dio en los años 1973 y 1979. La intervención del Estado no pudo evitar estas crisis, por lo que cayó en problemas también la teoría keynesiana. Si antes el Estado fue la solución (provisional) del problema, ahora el problema era el mismo Estado⁵⁵.

⁵⁴ "LAISSEZ FAIRE - En castellano, "dejad hacer"; principio de las doctrinas liberales económicas, *laissez faire, laissez passer* (dejad hacer, dejad pasar), que recomiendan la abstención del Estado en las actividades económicas y pretendían que habían de dejarse a la iniciativa privada. Fue la expresión usada originalmente por los Fisiócratas, quienes condenaron toda interferencia del gobierno en la industria porque la consideraban inadecuada y dañina (solamente la agricultura producía un superávit) excepto en tanto cuando fuera necesaria para destruir el monopolio privado. El principio de no intervención del gobierno en asuntos económicos recibió apoyo total de parte de los economistas clásicos, quienes adoptaron la tesis de Adam Smith: 'El Estadista que intentara dirigir a los particulares respecto a la forma en que deben emplear sus capitales, no solamente echaría sobre sus hombros la carga de cuidados totalmente innecesarios, sino que usurparía facultades que pudieran ser confiadas felizmente no a un solo individuo particular sino a un consejo o senado, sea el que fuere, y que en ninguna parte serían tan peligrosas como en las manos de un hombre que tuvo la locura y presunción suficientes para creerse apto para ejercerlas' (*La Riqueza de las Naciones*, Libro IV, Capítulo 2)" (S. O. BRAND, *Diccionario de Economía*, S/e, San Salvador, 1994, pp. 461-462).

⁵⁵ "Los gobiernos de los países industriales avanzados han sabido aplicar las lecciones de la revolución keynesiana en los últimos 50 años. Espoleadas por la política monetaria y la fiscal expansivas, las economías de mercado han asistido a un período de crecimiento económico sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, ante las dificultades económicas de los

Keynes no fue ciertamente ningún revolucionario, sino un economista razonable que intentó frenar los síntomas contradictorios del capitalismo mediante una serie de medidas correctivas. Pero no consideró al sistema capitalista como un todo como el problema mismo.

4.1.4. Al mismo tiempo, la gran amenaza para el capitalismo de los 80 seguía siendo la Unión Soviética y su modelo de economía centralmente planificada. Esta era la suprema "herejía" para los neoliberales. Una economía, no ya donde el Estado intervenía, sino que era el único agente económico. Esto era demasiado, era una aberración para los teóricos neoliberales, ya que suponía el control total del Mercado.

Los neoliberales piensan que cualquier intervención o manipulación del Mercado representa la causa de las distorsiones de los indicadores económicos. Sólo hay "salvación" para "la" Economía, si ésta es dejada a sus propias fuerzas, ya que la ley de la oferta y de la demanda equilibrará por sí sola las fuerzas económicas. En otras palabras, la causa de la crisis es la intervención del Estado en la economía.

En realidad, se "cree" que el Mercado posee mecanismos suficientes y perfectos para autorregularse. La ley de la oferta y de la demanda es así una "ley natural", absoluta, inamovible, que debe dejarse a su propio desarrollo, ya que equilibrará por sí misma al libre mercado. Toda intervención "artificial", externa, en el Mercado sólo provocará más problemas. Por consiguiente, el neoliberalismo se presenta como una 'religión del Mercado', donde éste se concibe como una institución perfectamente autorreguladora y equilibrada. Este es su dogma fundamental.

4.1.5. A partir de su "fe" única en el "dios Mercado"⁵⁶ y su dogma fundamental (su autorregulación), el neoliberalismo elabora entonces una *estrategia de acción* bien definida y constante:

años setenta- ante la elevada inflación, el creciente desempleo y la desaceleración del crecimiento de la productividad- algunas personas se han mostrado escépticas respecto a la capacidad de la política monetaria y fiscal para estabilizar la economía" (P. SAMUELSON y W.D.NORHAUS, *Economía, op. cit.*, p.35).

⁵⁶ Retomamos aquí toda una corriente crítica que estudia la Economía Política bajo la perspectiva de una Teología que pretende ser liberadora de los diferentes fetichismos que esclavizan la vida humana y su reproducción social. Esta línea de trabajo considera el sistema total de Mercado como una forma idolátrica y perversa, generadora de desequilibrios y exclusión humanas. Entre las varias obras escritas al respecto se podría citar principalmente a dos: F. HINKELAMMERT, *As armas ideológicas da morte*, Edições Paulinas, São Paulo, 1983 y H. ASSMANN y F. HINKELAMMERT, *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, São Paulo, 1989.

(1) **Privatización**

Se afirma que la empresa pública es ineficiente y burocrática, por lo que hay que privatizar estas empresas y "racionalizarlas", para que sean más productivas y/o competitivas. Sin embargo, la tendencia es a privatizar las que son realmente rentables. Las otras se las deja caer, para que mueran por sí mismas.

(2) **Restauración de las utilidades o beneficios a partir exclusivamente de los precios de Mercado**

Esto significa que una serie de necesidades fundamentales, como el agua, la luz, los transportes públicos y los productos básicos, van a ser regidos únicamente por la lógica del Mercado, según la ley de la oferta y la demanda, y no según la lógica de las necesidades básicas.

Esto implica que tienden a desaparecer:

- programas de Seguridad Social
- programas de construcción de vivienda por el Estado
- leyes de salario mínimo
- legislación a favor de los sindicatos
- impuestos a las importaciones
- controles de precios
- subsidios
- etc.

En otras palabras, el objetivo básico del neoliberalismo apunta fundamentalmente, de un modo consciente o inconsciente, a la maximización de las ganancias de los empresarios privados y no a la satisfacción de las necesidades básicas humanas.

(3) **La liberación total del comercio exterior**

Es decir, que haya una libre y universal circulación de las mercancías, siendo mínimamente tasadas o aranceladas (aunque la tendencia es que no lo sean en absoluto), si vienen del exterior (apertura total del mercado nacional al comercio exterior). Esto significa la entrada masiva de multinacionales en las economías "nacionales".

(4) **Configuración de un esquema jurídico apropiado**

Es decir, elaboración de un marco jurídico apropiado para esta "transnacionalización" de la economía. Está destinado además a proteger eficazmente la propiedad privada de las empresas, garantizando así los beneficios del esfuerzo empresarial, con cargas fiscales escasas o mínimas.

(5) **Reducción del Estado a su mínima expresión**

Es la teoría del "Estado mínimo". El papel del Estado queda reducido al de ser un garante del orden neoliberal y crear las condiciones para que este sistema se reproduzca. Jamás debe intervenir en el Mercado. Muchas veces se convierte en un Estado policial-militar, para contener las insatisfacciones sociales que se van generando. Es un mero garante de que "las reglas de juego" no sean alteradas.

Todas estas estrategias se realizan mediante una serie de tácticas o prácticas:

(1) **Implantación de los PAE**

Los PAE (*Planes de Ajuste Estructural*)⁵⁷ son decididos desde fuera por organismos supranacionales, como el FMI y el BM (Banco Mundial). Las políticas son normalmente de corte neoliberal, monetaristas y de ámbito macroestructural.

(2) **Recortes de presupuestos en el área de política social**

Afecta principalmente al área de Salud y Educación. Se pretende con esto sanear el déficit fiscal y garantizar el pago de los intereses de las deudas. Esto incide principalmente sobre las capas más empobrecidas de la sociedad, que además se ven afectadas por la ausencia de puestos de trabajo.

⁵⁷ En Nicaragua, desde donde escribimos, este mecanismo se llama ESAF, siglas en inglés de 'Enhanced Structural Adjustment Facility', aunque más normalmente son conocidos en EUA por SAP ('Structural Adjustment Program'). En 1997, el principal de la deuda externa nicaragüense estaba tasado entre los 5.700 y los 6.300 millones de dólares USA. Esto significaba unos 220 millones de dólares anuales que habría que pagar en concepto de servicio (intereses) de la deuda, aproximadamente un tercio de toda la producción anual de Nicaragua en ese momento.

(3) *Hiperpotenciación de la tecnología, especialmente de la tecnología de punta*

Sobre todo se mueve en el terreno informático-comunicacional, la robotización computarizada y en el área militar. Es decir, el capital constante se fortalece en detrimento de la mano de obra o capital variable (especialmente en contra de los trabajadores/as menos cualificad@s). Se trata de la famosa variación en la composición orgánica del capital.

(4) *Fuertes contradicciones sociales y exclusión*

La riqueza se acumula extraordinariamente en proporciones hasta hoy nunca vistas en manos de una serie de privilegiados (las empresas trasnacionales), pero aumenta *al mismo tiempo* la miseria y la marginación de las mayorías sociales. La 'exclusión' pasa a ser la categoría definitoria de las actuales relaciones capitalistas. El mercado neoliberal es incapaz ya de explotar a toda la humanidad. Para funcionar, debe tener cada vez menos gente trabajando, es decir, gente cualificada al frente y robotización ampliada. Es su contradicción básica: *extensión de Mercados-contracción de trabajadores/as*. ¿Por cuánto tiempo se mantendrá esta contradicción?

Por eso, hoy día es hasta un privilegio ser explotad@, especialmente en los países pobres de esta "nave Tierra", porque al menos significa que se "tiene" trabajo (sin entrar ahora tampoco en otras estrategias del capital que todavía complican más la cosa: la flexibilización de la mano de obra, la flexibilización cuantitativa, geográfica y temporal, así como la flexibilización salarial).

4.1.6. Si pasamos ahora al ámbito de 'lo político', podemos relacionar lo anterior con las estrategias que se están desarrollando.

En primer lugar, podemos decir que el Estado-Nación ha entrado en *crisis*. Este modelo de institucionalización y legitimación del poder fue útil durante varios siglos a la burguesía, ya que el capitalismo se construía *dentro* de esos países (aunque, por supuesto, saqueando a "sus" colonias: véase, por ejemplo, cómo Marx describe la acumulación originaria del capital).

Sin embargo, la fracción hegemónica es hoy la burguesía transnacionalizada, y a ésta le perjudican las fronteras nacionales. El capital actual es un capital cada vez más transnacionalizado, y este tremendo poder financiero (en muchos casos, especulativo) necesita moverse a velocidad de computadora. El cosmos es ya su "lugar natural" (a través de los satélites de

comunicación, rompe cualquier barrera nacional).

Así que, en resumen, estamos asistiendo hoy, posiblemente, a la configuración de un *Estado transnacional* (aunque esto es discutido y no es aceptado por otr@s vari@s sociólog@s), donde los Estados naciones o Estados particulares sólo tienen, por consiguiente, unas ciertas atribuciones: garantizar las "reglas de juego", no intervenir en el fetiche-Mercado, facilitar marcos jurídicos adecuados para las nuevas relaciones de poder económico, abstenerse de intervenir en políticas sociales (privatización de la enseñanza y de la salud), control policial-militar y de "inteligencia" de la población, *marketing* del Mercado, y si hace falta, algunos "programas" de tipo asistencial en los países pobres, para que no cunda demasiado el pánico y no haya peligro de insurrección popular, con lo que se alteraría la seguridad de reproducción del capital y de sus propietarios.

4.1.7. La política verdadera y efectiva no se hace entonces ya en los Parlamentos, sino en pasillos y mesas ocultas. La política contemporánea es "ocultista". Lo demás es imagen: electoralismo, cupulismo de los partidos, espectáculo... Algunos autores ya han señalado que estamos en la "era del espectáculo"⁵⁸.

También las campañas electorales son transformadas por los "medios" en espectáculo. Se vende un candidato, como quien vende un frigorífico o un televisor: la cosa es "vender imagen". Luego, cuando se gana la mayoría de los votos, se hace la política de siempre, que es ahora la transnacionalización (y globalización) del capital. Estamos, pues, en una dictadura del capital.

Hay, por consiguiente, una *crisis de representatividad*, de gobernabilidad. La misma democracia formal está en crisis. ¿Quién representa a quién? Al fin y al cabo, los que suben al poder luego tienen que hacer las políticas que les dictan (por ejemplo, el FMI o el BM). Esto en el caso de que tengan un poco de vergüenza y quieran realmente hacer algo por el pueblo al que dicen representar.

Luego, a los cuatro años vuelven de nuevo al ataque. Y si se han quemado lo suficiente, habrá rostros de recambio... para llevar a cabo "más de lo mismo". Alguien ha definido ya la política como "el arte de engañar al pueblo"... Los fenómenos de corrupción son entonces fenómenos estructurales, causales y no meramente casuales.

Pero la democracia representativa, que en realidad sólo a pocos representa (a los intereses más elitistas, y esto disfrazado y bien vendido), todavía es funcional al Sistema. Sigue siendo funcional al neoliberalismo. La cuestión es que el Estado se

⁵⁸ Cfr. G. LIPOVETSKY, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Relógio d'Água, Lisboa, 1989.

estructure con las características que antes hemos indicado. Pero lo que manda es la globalización neoliberal, la transnacionalización (y globalización) del capital dentro de un Mercado Único mundial. Es el Estado Mínimo.

4.1.8. Sin embargo, al debilitarse el Estado-Nación en provecho del Mega-Estado transnacionalizado (que podemos entenderlo como la red de multinacionales y de sus intereses), se abre la posibilidad de una lucha local y micro del poder. Como escribimos alguna vez:

"El mundo está entrelazado así entre lo 'mega', lo 'macro' y lo 'micro'. Desaparece lo 'meso'. Es decir, sin pretenderlo, deja la oportunidad que desde lo micro se lancen propuestas alternativas concretas (son las denominadas "brechas del sistema"). Son propuestas muy "pegadas" a la realidad concreta en que se vive (por ejemplo, todo lo referente a la economía "informal" alternativa)"⁵⁹.

Precisamente, podemos interpretar, por ejemplo, al movimiento neozapatista de Chiapas como este intento de politizar las luchas sociales desde lo local. Claro que, epistémicamente, la rebeldía de Chiapas ha provocado una "globalización" también de la resistencia, pues ha permitido en México (y más allá de las fronteras mexicanas, como "efecto ejemplar") entrelazar más profundamente el tejido social. Ha habido con esto un crecimiento de la sociedad civil mexicana.

4.1.9. Y aquí tocamos otro punto interesante, puesto en la agenda de las grandes discusiones sociales actuales: el de la 'Sociedad Civil' (incluso de una 'Sociedad Civil Mundial'), por más que el término pueda resultar una caja vacía donde todo valga. Pero es normal que así sea, por el momento.

La crisis de los partidos y de sus formas autoritarias y jerárquicas de ejercer a lo interno el poder (aunque algunos se autocalifiquen de izquierda), cuando no de mero cupulismo, culto de la personalidad, secretismo, sectarismo e incluso corrupción (por la imposibilidad estructural de que sean fiscalizados por la base) está haciendo surgir, o bien el absentismo, o bien otras formas de participación política (o bien las dos).

Pero el descrédito partidario permite repensar lo político como tal. Al fin y al cabo, la forma 'partido político' ha sido la forma adecuada para la democracia burguesa y se ha convertido durante décadas en el *sujeto político* por excelencia. Como el neoliberalismo reconfigura las cosas de otra manera, es lógico que

⁵⁹ R. M. GRÁCIO DAS NEVES, "Del neoliberalismo y otras muertes. Espiritualidad para tiempos críticos de resistencia", *Koinonia*, Managua, núm. 80, Diciembre 1996, pp. 7-8.

'lo político' progresivamente vaya pasando de la esfera institucional a la ciudadana.

Evidentemente, hay al menos dos posibilidades de leer esto: en plan de co-gestión entre Estado y Sociedad Civil dentro de una Teoría de los Tres Sectores (es, entre otras, la fórmula socialdemócrata), donde el Mercado sería el otro sector, o bien en la de vaciamiento del Estado y regreso del poder político a la Sociedad Civil, no como un poder supra-civil, sino intra-civil.

La primera lectura no deja de ser francamente sistémica y recuperable para un capitalismo más abierto, pero al fin y al cabo capitalismo ("confites en el infierno", como dicen en Nicaragua). La segunda, la denominamos 'autogestionaria' y muestra un nivel mayor de madurez política por parte de la ciudadanía. El tiempo dirá hacia donde caminamos.

4.1.10. Finalmente, a nivel de 'lo simbólico', podemos detectar lo que se ha venido llamando la tiranía del "pensamiento único". Básicamente consiste en vendernos la idea de que no hay más alternativa que la que existe. Es una versión modernizada de Leibniz: *vivimos en el mejor de los mundos posibles*. Los más "críticos" dentro del Sistema hasta podrán conceder que vivimos en el menos malo de los mundos posibles (recuérdese la ironía de W. Churchill sobre la democracia). Pero de ahí no pasa la cosa.

Se trata de un chantaje de alternativa única. Es un insulto a la capacidad creativa e imaginativa de hombres y mujeres de todas las razas, credos y clases. Hay muchísimos paradigmas alternativos (empezando porque no hay *la* Economía, sino diversos paradigmas económicos: vivimos uno de ellos, tal vez precisamente no el más glorioso, con lo que esto refuerza la duda, frente a Aristóteles, de que el ser humano sea realmente un animal "racional").

4.1.11. Este 'pensamiento único' atraviesa toda la "industria cultural" (la expresión es de Adorno-Horkheimer, y muy utilizada en la Escuela de Frankfurt).

Hoy, son los *medios de comunicación* los que fabrican la verdad, y juzgan y deciden lo que es verdad y mentira. Pero estos medios representan determinados intereses, que normalmente están de acuerdo con el Sistema. Así que, desde que nacemos, somos bombardeados por la escuela y los medios de (in)comunicación, que nos repiten a todas horas que tenemos que ser competitiv@s, mejorar siempre tecnológicamente (para aplastar a nuestr@s competidores/as), que nuestro dios sea el éxito, principalmente financiero, y que cada día superemos el *status* que vamos alcanzando. He aquí la más clara filosofía del "infarto de corazón"...

Los medios de "comunicación" representan los aparatos más

fuertes de producción y circulación de *ideología* (en el sentido más profundamente marxiano del término, es decir, peyorativo). La ideología neoliberal atraviesa varias capas comunicativas: las telenovelas, los anuncios, las secciones de muchos editoriales de periódicos sesudos y "responsables", los programas de deporte (el nuevo "opio de los pueblos"), e incluso de algunos telepredicadores.

En este sentido, parafraseando el "mayo del 68 de París", que escribía por manos anónimas: "Seamos realistas, pidamos lo imposible", como crítica a los programas "realistas" de los políticos "maduros", tenemos más bien que decir ahora: "Seamos efectivos, seamos irresponsables". Tal vez así algún político se convierta a esta otra política: la que ellos (son normalmente varones) llaman "la política de los irresponsables"⁶⁰. Hablamos de los nuevos movimientos sociales y de su filosofía, articulada en torno a la Sociedad Civil.

4.1.12. Asistimos además a una *crisis de valores*, ya que los que predominan son más bien anti-valores: consumismo, individualismo, "sálvese quien pueda", "moral" maquiavélica del éxito a toda costa, acumular más y más bienes, competitividad en cada gramo de piel.

Somos los "evangelizadores" de esta "civilización del objeto" (J. Baudrillard). Y en la línea de M. Foucault, que lo resaltó a lo largo de sus escritos, podemos decir que esta ideología no está presente sólo en los espacios institucionales, es decir verticalmente, sino que atraviesa horizontalmente las relaciones sociales de lo cotidiano.

Si la ideología atraviesa horizontalmente lo cotidiano, debemos enfrentarnos a ella también desde lo cotidiano. Por tanto, es una lucha "cuerpo a cuerpo" y mental ("colonización de las mentes") con la ideología. Empezando por nuestros propios cuerpos y por las diversas maneras en que la ideología controla nuestra corporalidad. Por eso, el tema de la corporalidad es clave para la espiritualidad liberadora de hoy.

4.1.13. Teniendo en cuenta todo lo anterior, vamos a considerar ahora algunos datos que nos ofrece la dinámica de la globalización y que nos presenta el profesor Antonio González, a partir de un

⁶⁰ Antes eran los "tontos útiles" al sistema comunista. Ahora, en un mundo no bipolar, sino tal vez unipolar (más que multipolar) se les llaman "l@s irresponsables". Habría entonces que cuestionarse la irresponsabilidad de "los responsables". En esta línea se podría interpretar el famoso e irónico lema del Mayo del 68 francés, anteriormente citado: "Seamos realistas, pidamos lo imposible".

texto de Internet⁶¹.

4.1.13.1. En efecto, algunos datos de los aportados nos parecen que son muy significativos. La quinta parte más rica de la humanidad (20%) controla el 82.7% del ingreso, 81.23% del comercio, 94.6% de los préstamos comerciales, 80.51% del ahorro interno y 80.56% de la inversión (datos de 1989). En el reverso de esto, la quinta parte más pobre contaba solamente con el 1.4% del ingreso, el 0.95% del comercio, el 0.2% de los préstamos comerciales, el 0.98% del ahorro interno y el 1.25% de la inversión. En pocas palabras, la desigualdad es impresionante y además ha aumentado fuertemente en las últimas décadas.

De una manera general, simplificando, podemos decir que el 20% de la población mundial controla el 80% de los recursos, mientras el 80% de la humanidad sólo controla el 20% de la riqueza. Además, todos los indicadores a nivel mundial insisten en que las diferencias aumentan, en vez de reducirse.

Un problema realmente preocupante es el *aumento estructural del desempleo*.

Se recoge aquí la expresión de Franz Hinkelammert: *hoy día es un privilegio ser explotado*. En otras palabras, y como dijimos anteriormente, el mercado capitalista ni siquiera puede explotar a todo el mundo. Sólo puede funcionar excluyendo, cada vez a más gente, donde sólo se "salvan" los más cualificados. En esto se muestra una exclusión galopante. Ya ni se habla de "políticas de pleno empleo". Eso ha pasado a la historia, como algo propio de las políticas económicas keynesianas. Ahora se piensa en una "tasa natural" (!) de desempleo, un paro que se hace estructural y no tanto coyuntural, es decir, que poco varía cuando mejora la economía.

La producción se "desmaterializa": un determinado producto puede ser elaborado en cualquier lugar del planeta, con lo que aparecen erosionadas las llamadas "ventajas comparativas" (denominadas ahora "ventajas competitivas") de la teoría económica clásica. Un ejemplo típico en ALC son las *maquilas*, que veremos un poco más adelante.

Otros problemas muy importantes son los medioambientales: calentamiento global o "efecto invernadero", destrucción de la capa de ozono (debido principalmente a los CFC's), contaminación acuífera, desertización, desaparición de árboles, desaparición de especies (a un ritmo de cien por día), explosión demográfica...

Los actores/autores principales de este proceso de la mundialización o globalización son ante todo las transnacionales o

⁶¹ "Los problemas de la aldea global", texto del Doctorado de Filosofía Iberoamericana de la UCA, San Salvador, 2000.

multinacionales.

Ellas representan el "nuevo espíritu de la época", caracterizado por la acumulación a partir de cualquier parte del mundo, dentro de un "orden" de apropiación de recursos de materias primas, de superexplotación y exclusión del trabajo y de énfasis en lo ciber-financiero de las transacciones. Para eso contribuye el desarrollo vertiginoso de las nuevas técnicas de transporte y de telecomunicaciones (que proporciona una velocidad de rotación del capital a un ritmo mucho más rápido).

Sin embargo, no podemos decir que la globalización es algo cualitativamente distinto de la filosofía capitalista. Es su prolongación en esta nueva etapa histórica. No es simplemente una internacionalización del capitalismo, sino su mundialización. La concentración fabulosa de la riqueza es la mayor que hayamos visto hasta hoy en la historia. La pobreza y la desigualdad, *par contre*, como hemos visto, aumentan, variando según las regiones.

Por otra parte, hay que distinguir en el proceso lo que son sus resultados empíricos de toda la carga ideológica propagandística. La globalización es una *tendencia* histórica, pero no todavía una realidad totalmente implementada (véase lo que ocurre con las leyes de protección frente a la emigración extranjera: no hay una libertad de circulación de la mano de obra. Todo lo contrario de lo que ocurre con la libertad de las finanzas).

Estamos así asistiendo a unos procesos estructurales que van configurando un "nuevo" orden mundial, con fuertes características de impersonalidad, pero de una gran efectividad a la hora de generar acumulación por una parte y exclusión por otra. El gran reto es lograr una globalización incluyente y no excluyente.

Esta es en definitiva nuestra conclusión, sin querer repetir ahora todos los datos congruentes con esto aportados en los diferentes textos de referencia.

4.1.13.2. William Robinson, en un artículo muy lúcido sobre el neoliberalismo, también nos aporta una serie de datos interesantes al respecto⁶². Afirma que:

"... el dramático crecimiento en la globalización de las desigualdades socioeconómicas y de la miseria humana en casi todos los países y regiones del mundo, una consecuencia de la desenfrenada operación del capital transnacional, es mundial y generalizada"⁶³.

⁶² Cfr. W. I. ROBINSON, "Nueve tesis sobre nuestra época", *Alternativas*, Managua, núm. 7, 1996, pp. 67-87.

⁶³ *Ibid.*, p. 78.

Así, sólo en América Latina, el número de personas que viven en la pobreza creció de 183 millones en 1990 a 230 millones en 1995, de acuerdo con las cifras divulgadas por la ECLAC (*Comisión Económica de Naciones Unidas para América Latina y el Caribe*). Teniendo en cuenta el crecimiento demográfico, según el mismo organismo, el porcentaje de la población que vive en la pobreza aumentó del 40% de la población total en 1980 al 44% en 1990, y al 48% en 1995.

Según el informe del PNUD (*Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*) de 1994, 1.300 millones de personas viven en absoluta pobreza, entre la vida y la muerte. Un tercio de la población del Sur vive "en estado de abyecta pobreza, en un límite tal de existencia humana que no se puede describir con palabras". Mil millones no tienen acceso al servicio de salud, 1.300 millones no tienen acceso a agua potable y 1.900 millones no tienen acceso a medidas sanitarias⁶⁴.

La comparación entre la minoría cada vez menor de ricos y la vasta mayoría de pobres sigue agrandándose. En 1960, las 20 naciones más ricas del mundo eran 30 veces más ricas que el 20% más pobre. Sin embargo, treinta años después, en el 1990, eran 60 veces más ricas:

"Sumando a ello la mala distribución en los países, el 20 por ciento más rico de la población mundial obtuvo por lo menos 150 veces más que el 20 por ciento más pobre. Dicho de otro modo, la relación de desigualdad entre los ricos y los pobres del mundo vistos como grupos sociales en un sistema mundial cada vez más estratificado fue de 1 por cada 50"⁶⁵.

Además:

"El drenaje al exterior del excedente del sur hacia el norte no ha disminuido bajo la globalización. El informe del PNUD de 1994 señalaba que en 1992 el flujo en los cargos del servicio de la deuda solamente (cifra que por tanto no incluye la repatriación de ganancias y otras formas de transferencia de excedente del sur al norte), sobre la deuda conjunta del Tercer Mundo de 1.5 billones, fue dos y media veces el monto de la ayuda al desarrollo ofrecida por el norte, y 60 mil millones de dólares más que los flujos privados totales hacia los países en desarrollo"⁶⁶.

Y otro dato escalofriante: en su tesis quinta ("El mundo feliz del capitalismo mundial es profundamente antidemocrático") nos muestra Robinson cómo 400 corporaciones transnacionales son dueñas de dos tercios de los activos fijos y controlan el 70 por

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 79.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

ciento del comercio mundial⁶⁷.

Todo esto le lleva a Robinson a una serie de reflexiones críticas sobre el proceso de globalización. En efecto, sus opiniones sobre la globalización las sintetiza en una serie de nueve tesis⁶⁸:

(1) La esencia del proceso (de la globalización) es la sustitución, por primera vez en la historia del sistema mundial moderno, de todas las relaciones de producción pre (o no) capitalistas residuales por relaciones de producción capitalistas en todo el mundo.

(2) Está surgiendo una "nueva estructura social de acumulación", que, por primera vez en la historia, es mundial.

(3) La agenda transnacional ha germinado en todos los países del mundo bajo la guía de fracciones hegemónicas transnacionalizadas de las burguesías nacionales.

(4) Los observadores/as se dan cuenta de una nueva *hegemonía*⁶⁹ mundial y afirman que, en un mundo tripolar de bloques económicos europeos, norteamericanos y asiáticos, la vieja fase nación-Estado del capitalismo ha sido reemplazada por su fase transnacional.

(5) El "mundo feliz" del capitalismo mundial es profundamente antidemocrático.

(6) "La pobreza en medio de la abundancia", el dramático crecimiento en la globalización de las desigualdades socioeconómicas y de la miseria humana en casi todos los países y regiones del mundo, consecuencia de la desenfrenada operación del capital transnacional, es mundial y generalizada.

(7) Hay profundas e interrelacionadas dimensiones raciales, étnicas y de sexo en esta creciente pobreza y desigualdad mundial.

(8) Hay profundas contradicciones en la sociedad mundial naciente que hacen totalmente insegura la supervivencia misma de nuestra especie, mucho menos la estabilización y viabilidad de mediano a largo plazo del capitalismo mundial, y presagian un prolongado conflicto social global.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 69-87.

⁶⁹ Seguramente, Robinson está utilizando aquí esta categoría con un matiz gramsciano.

(9) En términos muy simplificados, gran parte de la izquierda a nivel mundial está dividida en dos campos: un grupo no ve alternativa ninguna y busca únicamente negociar el mejor acuerdo posible, buscando alguna nueva variante de la democracia social y la justicia distributiva que pudiera funcionar en el nuevo orden mundial; otro grupo considera el capitalismo mundial y sus costos como inaceptablemente elevados, por lo que hay que oponerse a ellos y rechazarlos. En este último caso, piensa Robinson, no han ideado, sin embargo, una alternativa socialista coherente a la fase transnacional del capitalismo.

Hasta aquí los aportes de Robinson. Cierto que en cada una de estas tesis él se dedica a justificarlas y a razonarlas, pero no es nuestro cometido aquí profundizar en un estudio de la globalización neoliberal o estudiar las posibles opciones estratégicas y tácticas para una alternativa distinta.

Nuestro objetivo sigue siendo describir adecuadamente el paradigma de la globalización neoliberal y mostrar su fundamentación filosófica, para luego ver si es posible alguna alternativa teórica, algo que nosotros vemos presente en el Holismo.

4.1.13.3. A todos los datos e interpretación presentados, quisiéramos añadir el análisis "global" que hace también un gran conocedor de la globalización neoliberal que es Ignacio Ramonet.

En efecto, estamos bajo el intento de homogenización del "pensamiento único". En opinión de Ignacio Ramonet⁷⁰ estamos asistiendo a *tres revoluciones simultáneas*: (1) la *tecnológica*, (2) la *económica* y (3) la *sociológica*.

(1) La *revolución tecnológica* es una revolución a nivel de la comunicación-información, en un doble aspecto: la cerebrización generalizada de las máquinas y la revolución numérica o digital. A través de la digitalización generalizada es posible unificar tres sistemas de signos hasta ahora independientes: *sonido, dibujo, texto*. De esta manera, cualquier texto, imagen o sonido pueden ser difundidos mediante su transformación en impulsos electrónicos, que se mueven a la velocidad de la luz (que se convierte así en un absoluto, en el "real time": recuérdese a este respecto la revolución física y epistémica de A. Einstein).

(2) La *revolución económica* de hoy se refiere al predominio de las actividades financieras. Nos hallamos inmersos en la *economía de lo inmaterial* (intercambio, venta y comercio de valores y de monedas) y en un intercambio planetario de la

⁷⁰ "Herramientas para entender el 'Pensamiento Único'", envío, Managua, núm. 196, julio 1998, pp. 33-41.

economía financiera (se apunta que unas 50 veces superior al intercambio en la economía real o intercambio de productos concretos).

La economía de lo inmaterial incluye la economía de la comunicación, de la información y de la cultura, que se pueden digitalizar y transmitir planetariamente. En definitiva, estamos dentro de la doble característica de la revolución económica: *financiarización* e *inmaterialización*. Ello apunta a la globalización de la economía.

Finalmente, (3) la *revolución sociológica*, que más bien podríamos calificar de *revolución política*. Es decir, el concepto de *poder* está hoy en crisis. ¿Quién detenta hoy realmente el poder? Tradicionalmente, ha sido el poder vertical, jerárquico, autoritario. Hoy se busca más bien el poder horizontal, en forma de red, de "telaraña". De ahí la importancia de la consensualidad⁷¹ y para eso la decisiva ayuda de la tecnología comunicacional⁷².

De todo esto se infiere que han cambiado los paradigmas. Desde T.S. Kuhn, un 'paradigma' es un modelo general de pensamiento que nos permite estructurar los diferentes aspectos de la realidad⁷³. Los dos pilares del paradigma dominante hasta ahora han sido: (1) la idea de *progreso* y (2) la idea de la *cohesión social*. Estos pilares arrancan del siglo XVIII, de la Ilustración.

El objetivo del 'progreso' era que entre ricos y pobres no debería existir nunca una distancia demasiado grande, porque si la hubiera, el choque entre ambos sería también grande, brutal y violento. La idea del progreso sería lograr sociedades políticamente pacíficas.

Hoy esto aparecería sustituido por el *paradigma de la comunicación*, cuya filosofía general es que hay que dialogar, tenemos que comunicarnos, tenemos que entendernos⁷⁴. Es decir,

⁷¹ Esta 'consensualidad' conecta estrechamente (en un contexto diferente, aunque en nuestra opinión semejante) con la lúcida noción de 'hegemonía' de A. Gramsci.

⁷² Sin embargo, y esto es también opinión nuestra, habría que preguntarse por qué la dictadura del Capital y del Mercado, mediante las transnacionales, no se ha hecho sencillamente más sutil, sino que sigue siendo tan vertical como siempre. Es un tema a discutir.

⁷³ Cfr. este clásico de la la Historia y Epistemología de las Ciencias, anteriormente citado: T.S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1975.

⁷⁴ La propuesta de la *teoría de la acción comunicativa* de J.

debemos pacificar las sociedades y excluir la violencia de su seno.

La concepción de la 'cohesión social' es la finalidad de los regímenes políticos democráticos. Tenía como fundamento teórico un modelo científico y técnico: la *mecánica universal de Newton*. La sociedad aparecía como una máquina mecánica perfecta (imagen del 'reloj', que articula espacio y tiempo). En el fondo late la idea de un espacio sin límites y un tiempo absoluto.

Sin embargo, esta concepción entra en crisis con el surgimiento del Mercado Total. El Mercado organiza así la sociedad desde todos sus aspectos. Es omnipresente: abarca todas las actividades de la sociedad (incluso deporte y cultura). Como escribe nuestro autor: "La vocación del mercado es convertirse en la ley que organiza todas las actividades humanas"⁷⁵.

Pues bien, el hecho de tres revoluciones más el cambio de dos paradigmas, provoca la existencia de un *sistema nuevo*. Una especie de *esfera*, que Ramonet denomina *Sistema PPII*. Son éstas las iniciales de las cuatro características fundamentales de las actividades que se dan en él:

- * Permanentes
- * Planetarias
- * Inmediatas
- * Inmateriales

Permanentes: tienen lugar las 24 horas del día.
Planetarias: se extienden al conjunto del planeta.
Inmediatas: se puede intervenir sobre las actividades en cualquier momento.
Inmateriales: trabajan mediante impulsos electromagnéticos.

Y concluye:

"El nuevo sistema PPII funciona literalmente como una nueva divinidad, pues sus cuatro características son las que se atribuyen a Dios. Dios es permanente, es planetario, es inmediato y es inmaterial"⁷⁶.

En definitiva, la esfera del PPII es la esfera de la economía financiera, mercado de valores, mercado monetario,

Habermas tiene esto a la base.

⁷⁵ I. RAMONET, "Herramientas para entender el 'Pensamiento Único'" *op. cit.*, p. 38.

⁷⁶ *Ibid.*

información, comunicación, gran parte de la cultura de masas...

¿Cuáles son las consecuencias de todo esto?

En primer lugar, el poder político se encuentra totalmente desfasado. Si antes, ellos (los políticos) podían intervenir en el terreno del progreso y la cohesión social, ahora no pueden intervenir en el de la Comunicación y el del Mercado.

En segundo lugar, en opinión de Ramonet, estamos en la segunda revolución capitalista: es la *disminución* (¿desaparición?) *del poder político*. Los nuevos amos del mundo son los dirigentes de empresas y los dueños de inmensos grupos mediáticos.

En tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, tenemos que la jerarquía de los poderes es triple:

- (1°) Económico
- (2°) Mediático (medios de comunicación)
- (3°) Político.

En cuarto lugar, podemos preguntarnos: ¿en qué queda la participación democrática de un/a ciudadan@?

Históricamente, era mediante el voto y mediante las posibilidades que le daba la Constitución de protestar, de manifestarse. Sin embargo, ahora, con estas dos modalidades, lo único que se puede modificar es la *configuración política*. Las actuales democracias son "democracias impotentes"⁷⁷ (cfr. p. 39). Los principales espacios de la política internacional son, pues, los mercados financieros.

Después de todo esto, preguntémosnos: ¿Qué es entonces el 'pensamiento único' (PU)?

Es el pensamiento (el "consenso") que nos repiten constantemente quienes controlan la comunicación y el Mercado. Se convierte en una "machaconería" ideológica. Configura el "círculo de la razón". Pensar de manera "diferente" es salirse entonces del "círculo de la razón". Estamos realmente en una etapa ideológica totalitaria.

Hoy, en opinión de Ramonet, un solo Estado, como el de los EUA, domina el mundo como nunca antes lo dominaron, en cinco terrenos: político (obviamente), económico (es la primera potencia económica mundial), militar (la única superpotencia militar del mundo), cultural (imponen la "world culture" o "american way of life"), tecnológico (son los primeros en tecnología).

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 39.

Sin embargo, y paradójicamente, con esta serie de transformaciones, tienen muy poco poder efectivo. Bill Clinton no era el hombre más poderoso del mundo en su momento. Tampoco lo creemos que lo sea hoy George W. Bush. Y esto porque los verdaderos actores de la vida internacional ya no son los Estados, al menos en su integralidad. *Los Estados están en crisis de identidad*. Igualmente, hay una serie de conceptos en crisis en este mundo con nuevos actores: frontera, soberanía, democracia, partido político, sindicato...

Frente a esto existen, en opinión de Ramonet, *tres actores importantes* que condicionan la vida en un mundo globalizado:

(1) *Agrupaciones de Estados*

Son zonas integradas económicamente (Unión Europea, TLC, Mercosur, Asociación de Países de Asia-Pacífico). Podríamos decir que el lema es: "¡Integrarse o morir!"

(2) *Los grandes grupos industriales, las grandes empresas, los grandes grupos financieros y los grandes grupos mediáticos*

Todos ellos son globales y están dentro de la esfera del PPII.

(3) *Las ONG's globales*

Tienen influencia en algunos Estados (p.ej., 'Amnesty International', 'Greenpeace'...).

Es decir, nos encontramos ante una nueva categoría social: el de los *actores globales*.

En conclusión, nos hallamos en un momento complejísimo, según nuestro autor, donde coexisten:

- (1) Tres revoluciones
- (2) Un cambio de paradigmas
- (3) Un sistema con cuatro parámetros fundamentales (que se modifican aceleradamente)
- (4) Un escenario de poder con tres nuevos actores.

Y concluye: "Nosotros también tenemos que aprender a ser actores en este nuevo escenario"⁷⁸.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 41.

Teniendo en cuenta el anterior análisis sistémico (aunque no en el específico sentido de Niklas Luhmann⁷⁹, sino más técnico de un análisis global del Sistema), pasemos a continuación a una reflexión sobre globalización y tecnología informacional.

4.1.14. Nos parece importante tener presente también que la globalización se hace posible en la medida en que se ha venido potenciando una *sociedad de la información* (o del conocimiento).

Podemos incluso decir que, en la práctica, ambas se constituyen como una única cosa, como un único proyecto. Insistimos aquí en que estamos hablando de un modelo de globalización neoliberal. Para trabajar este punto vamos a acudir a algunas ideas básicas del sociólogo Manuel Castells, quien ha investigado a fondo esta temática y problemática⁸⁰.

En efecto, Castells opina que una revolución tecnológica, la informacional, está modificando a ritmo acelerado la base material de la sociedad:

“Las economías de todo el mundo se han hecho interdependientes a escala global, introduciendo una nueva forma de relación entre economía, Estado y sociedad en un sistema de geometría variable”⁸¹.

En otras palabras, el modo de producción capitalista ha sufrido cambios profundos, una verdadera reestructuración, caracterizada por los siguientes elementos:

- (1) Una mayor flexibilidad en la gestión.
- (2) Descentralización e interconexión de las empresas, tanto en lo interno como en su relación con otras.

⁷⁹ Véase el texto del Profesor Antonio González sobre las ‘dificultades de la teoría social moderna’, documento aportado en el curso de Doctorado en Filosofía al que antes hemos aludido. Este documento nos muestra que es preciso crear nuevas herramientas epistemológicas y nuevas teorías sociales que den respuesta a los nuevos retos de la globalización. Los modelos sociológicos habidos hasta ahora se muestran insuficientes para interpretar adecuadamente lo que está pasando en la realidad social de nuestros días.

⁸⁰ M. CASTELLS, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, 3 volúmenes, Alianza Editorial, Madrid, 1998. Abordamos aquí especialmente el volumen 1.

⁸¹ M. CASTELLS, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, volumen 1, op. cit., p. 27.

(3) Un considerable aumento del poder del capital frente al trabajo, con el declive concomitante del movimiento sindical.

(4) Una individualización y diversificación crecientes en las relaciones de trabajo.

(5) La incorporación masiva de la mujer al trabajo retribuido, normalmente en condiciones discriminatorias.

(6) La intervención del Estado para desregular los mercados de forma selectiva y dismantelar el Estado de Bienestar, de manera diferente en cada contexto geográfico-social.

(7) La intensificación de la competencia económica global en un contexto de creciente diversificación geo-cultural de los escenarios para la acumulación y gestión del capital⁸².

Una idea central en Castells es que el desarrollo de las nuevas tecnologías informacionales es la principal causa del modelo globalizador que hoy tenemos.

En realidad, no es ésta una tesis tan diferente de la marxiana clásica: son las fuerzas productivas las que hacen avanzar la historia y en función de ellas se autorregulan las relaciones de producción. En términos más técnicos, podríamos decir que las fuerzas productivas siguen desempeñando aquí el papel de 'variable independiente' y las demás aparecen como 'variables dependientes'. En nuestra opinión, lo diferente es que estas tecnologías forman parte del ámbito cultural (en sentido amplio) o científico e reintroducen la dialéctica "hacia abajo", hacia los aspectos económicos.

Lo interesante de nuestro autor, Castells, es que emprende además un estudio histórico de la revolución de la tecnología informacional.

Así, en las tecnologías de la información incluye el conjunto convergente de tecnologías de la microelectrónica, la informática (es decir, las máquinas y el *software*), las telecomunicaciones/televisión/radio y la optoelectrónica⁸³. Además incluye él también la ingeniería genética y su conjunto de desarrollos y aplicaciones en expansión. Estudia entonces toda la tecnología informacional que se "originó" y potenció en torno a Silicon Valley⁸⁴, especialmente a partir de los años 70 (la revolución en la microelectrónica):

⁸² Cfr. *Ibid.*, pp. 27-28.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 56.

⁸⁴ Condado de Santa Clara, a 48 kms. al sur de San Francisco, entre Stanford y San José, en EUA.

"... tan pronto como Silicon Valley tuvo a su disposición el conocimiento, el dinamismo de su estructura industrial y la continua creación de nuevas empresas lo afirmaron ya como el centro mundial de la microelectrónica a comienzos de la década de 1970"⁸⁵.

Los dos centros llegaron a ser entonces la carretera 128 de Boston y Silicon Valley. Castells destaca el papel que el Estado ha jugado en este proceso (especialmente en contextos geográfico-culturales como el de los "tigres asiáticos"), posibilitando el avance de la empresa privada creativa e innovadora⁸⁶:

"... es por esta interfaz de programas de macroinvestigación y extensos mercados desarrollados por el Estado, por una parte, y la innovación descentralizada por una cultura de creatividad tecnológica y modelos rápidos de éxito personal, por la otra, por lo que las nuevas tecnologías de la información llegaron a florecer. Al hacerlo, agruparon a su alrededor redes de empresas, organizaciones e instituciones para formar un nuevo paradigma sociotécnico"⁸⁷.

Teniendo en cuenta este avance tecnológico podremos entonces entender la economía informacional y el proceso de globalización. El mismo Castells habla de 'economía informacional'.

Es 'informacional' porque la productividad y competitividad de las unidades o agentes de esta economía dependen de la capacidad para generar, procesar y aplicar con eficacia la información que aparece basada en el conocimiento. Y es 'global' porque la producción, el consumo y la circulación, así como sus componentes (capital, mano de obra, materias primas, gestión, información, tecnología, mercados), están organizados a escala global. Esto puede ser de forma directa o por medio de una red de vínculos entre los agentes económicos⁸⁸.

En esta economía globalizada, la *rentabilidad* y la *competitividad* son los determinantes reales de la innovación tecnológica y el crecimiento de la productividad. En definitiva, una economía global:

"Es una economía con la capacidad de funcionar como una

⁸⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁶ Esto contradiría el análisis simplista del papel del Estado que hace el neoliberalismo.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 93.

unidad en tiempo real a escala planetaria"⁸⁹.

En definitiva, Castells nos amplia el concepto de globalización de manera aguda y competente, si bien, en nuestra opinión, no es lo suficientemente crítico con respecto a sus "externalidades negativas". Un tanto más crítico resulta Ulrich Beck, quien investiga los aspectos políticos de la Globalización. Lo vemos en el punto siguiente.

4.1.15. En efecto, Ulrich Beck⁹⁰ da unos aportes interesantes, aunque algunos puedan ser criticados desde otro planteamiento de filosofía política. Beck se mueve en lo que podríamos llamar una neo-socialdemocracia europea y ese es el universo mental desde el cual reflexiona sobre la globalización. Piensa que implica una *re-politización* de la cuestión:

"¿Por qué la globalización significa politización? Porque la puesta en escena de la globalización permite a los empresarios, y sus asociados, reconquistar y volver a disponer del poder negociador política y socialmente domesticado del capitalismo democráticamente organizado"⁹¹.

Y añade un poco más adelante:

"... la puesta en escena de la globalización como factor amenazador, es decir, la política de la globalización, no pretende solamente eliminar las trabas de los sindicatos, sino también las del *Estado nacional*; con otras palabras, pretende restar poder a la política estatal-nacional"⁹².

Piensa Beck que, con la globalización, los empresarios han descubierto una nueva fórmula mágica de riqueza, la que une capitalismo *sin trabajo* a capitalismo *sin impuestos*. De esta manera, las empresas transnacionales (que son las gestoras realmente del capitalismo globalizador) están registrando unos beneficios record, merced sobre todo a la masiva supresión de los puestos de trabajo. Estas empresas se subvencionan de distintas maneras:

- (1) Optimizando la creación de infraestructuras
- (2) Recibiendo subvenciones

⁸⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁰ Cfr. su ya citado libro *¿Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.

⁹¹ *Ibid.*, p. 16.

⁹² *Ibid.*, p. 17.

- (3) Minimizando los impuestos
- (4) "Externalizando" los costes de desempleo.

De todas formas, él distingue entre *globalidad* ("una condición impostergable de la actividad humana en las postrimerías de este siglo"⁹³) y *globalización* (esto que, neoliberalmente, se da como paradigma actual). Además piensa que:

"El globalismo es un virus mental que se ha instalado en el interior de todos los partidos, de todas las redacciones, de todas las instituciones. Su dogma no es que se haya de actuar económicamente, sino que todo -política, economía, cultura- ha de supeditarse al primado de la economía"⁹⁴.

Por eso, afirma tajantemente:

"El globalismo neoliberal es una acción *altamente* política que, en cambio, se presenta de manera totalmente apolítica"⁹⁵.

Es decir, se pretende pasar por 'apolítica' una serie de decisiones que esconden determinados intereses que son claramente 'políticos' (sólo que son 'cripto-políticos'). En definitiva, Beck distingue varios tipos de globalización que se están dando:

- (1) Globalización informativa
- (2) Globalización ecológica
- (3) Globalización económica
- (4) Globalización de la cooperación del trabajo respecto a la producción
- (5) Globalización cultural.

Estas diversas dimensiones de la globalización deben ser consideradas *integralmente*. La cuestión es que se cae en el reduccionismo economicista de centrarlo todo en la globalización económica, concebida además neoliberalmente como una ideología de Mercado Total.

El problema es que sigue rigiendo el *Teorema de Thomas*, que dice: "Lo que los seres humanos consideran real se convierte en real"⁹⁶.

⁹³ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁶ Cfr. U. BECK, *¿Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, op. cit., p. 28.

Pero la conclusión de Beck es, pues:

*"Nadie tiene respuesta ante la cuestión clave de la segunda modernidad acerca de cómo hacer compatible con la era global la justicia social"*⁹⁷.

4.1.16. Mucho más radical es la crítica que hace a la globalización neoliberal el economista y teólogo Franz Hinkelammert.

Desde hace varios años que empezó a estudiar detenidamente el fenómeno del neoliberalismo. Señaló desde un principio la tendencia neoliberal a concebir el mercado como mercado perfectamente auto-regulado y, por lo tanto, como Mercado Total.

Así, en su clásico libro, *Crítica a la razón utópica*⁹⁸, analizando el pensamiento de Friedrich Hayek, como típica epistemología del paradigma neoliberal, nos muestra Hinkelammert una diferencia importante entre el pensamiento liberal clásico y el pensamiento neoliberal actual.

Aunque ambos son pensamientos legitimadores de la sociedad burguesa, el pensamiento neoliberal nació como un pensamiento anti-socialista (frente no sólo al "socialismo realmente existente", sino frente a cualquier planteamiento teórico socialista posible). Por su parte, el pensamiento liberal clásico se oponía a las sociedades pre-capitalistas, especialmente las que van del siglo XV al XVIII. Por lo demás, las tendencias no son tan diferentes.

Pues bien, en este contexto mental podemos entender lo que escribe Hinkelammert sobre el neoliberalismo:

"Es un pensamiento de mercado, y el mercado es su concepto empírico central. Este mercado lo entiende en el marco de una realidad precaria. La economía de mercado está en peligro, y los que la amenazan son los mismos que en el pensamiento conservador: el egoísmo y la estupidez. A partir de este mercado amenazado como concepto empírico central, el pensamiento neoliberal elabora su marco categorial también de manera polarizada. En esta elaboración aparecen conceptos límites polarizados, que son nuevamente, por un lado, el caos y por el otro, el mercado perfecto o el modelo de competencia perfecta. Son construidos de nuevo por una proyección al infinito mediatizada por un progreso infinito a partir de un rasgo empírico central de la realidad. Siendo amenazado el mercado, esta amenaza puede ser pensada en términos siempre más graves hasta llegar al derrumbe del mercado, que

⁹⁷ *Ibid.*, p. 211.

⁹⁸ 3^a.ed., DEI, San José de C.R., 2000, pp.49-90 (Capítulo II: "El marco categorial del pensamiento neoliberal actual").

desembocaría en caos y destrucción, apareciendo así el concepto límite negativo del caos”.

Y prosigue:

“Por otro lado, imponiéndose el mercado a las amenazas, éste es pensado, igualmente, por un progreso infinito, en términos siempre más perfectos, hasta llegar al concepto límite positivo de la competencia perfecta. Tanto el caos como la competencia perfecta son conceptos no-empíricos, los cuales engloban la realidad empírica limitándola. Sin embargo los dos conceptos límites trascienden esta realidad empírica del mercado y constituyen, por tanto, conceptos trascendentales, en referencia a los cuales la realidad empírica es interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por tanto no factibles, pero de ninguna manera son conceptos arbitrarios. Son empiria idealizada a partir de rasgos generales de la realidad, que es considerada en términos del mercado amenazado”⁹⁹.

En otras palabras, el pensamiento neoliberal utiliza ‘conceptos trascendentales’ en el sentido kantiano, es decir, ‘conceptos-límite’ que no son -ni pueden serlo- verificados empíricamente como tales. Por más objetividad empírica que pretenda el neoliberalismo sigue apoyándose en último término en conceptos categoriales que escapan de la realidad y que son de índole trascendental (en otras filosofías, se podría hablar incluso que son de “corte metafísico”).

En el pensamiento de Hinkelammert, por el contrario, *la vida humana, material y concreta*, es algo central, algo que tiene un valor-en-sí, mucho más importante que subordinarla a conceptos abstractos y trascendentales como ‘competencia perfecta’, ‘tendencia al equilibrio’, ‘conocimiento perfecto’, etc.

Lo fundamental es una economía consciente de empezar por satisfacer las necesidades humanas básicas, que son principalmente necesidades materiales (aunque no sólo), cosa que no asegura el modelo neoliberal económico. En caso contrario, la defensa de la vida se convierte entonces, en este último caso, en una defensa abstracta, ya que se le mata quitando precisamente al ser humano los medios concretos de los que vive, en una frase famosa de W. Shakespeare, que tanto le gusta citar a Hinkelammert¹⁰⁰.

Así, en un artículo presentado en el Encuentro de Ciencias Sociales y Teología realizado en el DEI (Departamento Ecuménico de

⁹⁹ FR. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, op. cit., pp. 50-51.

¹⁰⁰ Este tema ya lo tratábamos en nuestro libro *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*, San Esteban, Salamanca, 1991, sobre todo en las pp. 27-45, al estudiar el tema del ‘fetichismo’.

Investigaciones) sobre el tema de la problemática del sujeto en el contexto de la globalización¹⁰¹, defendía nuestro autor:

"... una ética de los intereses materiales, que es necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil, que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta. Por eso se trata de una ética necesaria, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo. En este sentido no es opcional. Siempre hay y habrá muchas éticas opcionales. Pero la ética de los intereses materiales es condición de la posibilidad de la vida humana frente a amenazas por la autodestructividad de los intereses calculados. Los intereses calculados llevan a talar todo el Amazonas porque eso conlleva altas ganancias y una producción alta de bienes materiales. Una ética de los intereses materiales, sin embargo, se opone, porque esta destrucción del Amazonas es la destrucción de una fuente de la vida humana imprescindible. Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero se contrapone precisamente por esta razón a la lógica de los intereses materiales calculados. Pero lo hace en nombre de una racionalidad que contesta la irracionalidad de lo racionalizado por la racionalidad medio-fin"¹⁰².

Dicho en palabras del famoso sociólogo Max Weber, se da aquí la contraposición entre dos modelos de racionalidad: la *racionalidad instrumental* (que es la que se preocupa únicamente con la relación medio-fin) y la *racionalidad sustantiva*, que es la que integra la relación medio-fin en un reflexión más amplia, que es la de los valores (axiología), últimos o primeros, según se mire, que dirigen la acción humana y la sociedad (lo que hoy podríamos traducir por 'valores humanistas').

Así, después de haber mostrado a lo largo de este artículo la irracionalidad de la racionalizado(es decir, de la acción racional entendida exclusivamente en términos de cálculo medio-fin), Hinkelammert se apunta claramente a una racionalidad sustantiva, concretada en la búsqueda de una ética (necesaria y no opcional) de los intereses materiales, que tiene a la base la vuelta del sujeto reprimido y aplastado en un proceso de hacerse sujeto y el predominio del bien común.

En ella, por ejemplo, los valores ecológicos, como valores de la vida material y concreta, son fundamentales, al igual que la alteridad (E. Levinas), más que la absolutización de las

¹⁰¹ "La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización", San José de Costa Rica, del 6 al 9 de diciembre de 1999.

¹⁰² *Ibid.*, p. 8.

categorías de 'eficiencia' y 'competitividad' del sistema globalizador neoliberal actual.

4.1.17. Veamos ahora un ejemplo de cómo funciona esta lógica de la exclusión en el área centroamericana. Consideremos el caso específico de las 'maquilas' en Nicaragua. El caso nicaragüense no es tan diferente de lo que ocurre en otras áreas latinoamericanas. Así podemos entender un poco mejor de cómo actúa la lógica de la globalización neoliberal.

El mismo principio de la 'glocalización' (que, como ya hemos visto anteriormente, es la globalización con enfoque local¹⁰³) permite barruntar que la globalización se realiza localmente de manera diversa. Pero, además de esto, genera también sobreexplotación y exclusión. Sobre el tema de la sobreexplotación vamos a ver el controvertido tema de las 'maquilas' (como se las denomina en Centroamérica) y sobre la exclusión diremos algunas palabras finales.

La crisis de la economía mundial a partir de los años setenta obligó al ajuste de la división internacional del trabajo (DST). Mediante la DST, los países pobres del mundo han participado desde hace muchos años como exportadores de productos primarios e importadores de productos industrializados. Pero ante el fracaso de las estrategias de industrialización interna (política económica denominada 'sustitución de importaciones'), cada vez más países optaron por salir de la crisis mediante la aplicación de políticas de desarrollo hacia afuera.

Como mecanismo privilegiado de promover las exportaciones se han dado las llamadas 'Zonas de Procesamiento de Exportaciones' ('Zonas Francas'), que prometían una inserción en el mercado mundial a pesar de los múltiples problemas estructurales locales: mano de obra excedentaria, deficiencias tecnológicas y de infraestructura, escasez de capital y de inversiones, etc.¹⁰⁴

También hay que decir que las Zonas Francas deben su existencia a los actuales procesos de modernización tecnológica que permiten no sólo fraccionar el proceso productivo, sino además disociar sus diferentes etapas en tiempo y espacio, aprovechando además las ventajas comparativas ('ventajas competitivas' se dice

¹⁰³ Para el tema de la 'glocalización' véase S. BARÓ HERRERA, *Globalización y Desarrollo Mundial*, Ciencias Sociales, La Habana, 1997, principalmente las pp. 8 ss., donde atribuye a Akio Morita, presidente de 'Sony', el haber acuñado el término 'glocalization'. Cfr. también el ya citado U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, op. cit., passim.

¹⁰⁴ Cfr. G. Y. TINOCO F., *Principales problemas laborales de las mujeres en las Zonas Francas y sus formas de tratamientos*, OIT, Managua, 2000, p.6.

hoy, como ya sabemos) de cada lugar y/o circunstancia¹⁰⁵.

Por nuestra parte, añadimos que la revolución en el proceso productivo obedece a nuevos esquemas organizativos del trabajo, que superan los modelos ya clásicos tayloristas-fordistas. Se llaman corrientemente 'maquilas' a las empresas que actúan en estas Zonas Francas.

La lógica de las maquilas consiste en la búsqueda de la reducción de los costos de producción de las empresas de los países ricos ante la disminución de sus tasas de ganancia y de sus ritmos de acumulación de capital. Así, por ejemplo, en el caso de Nicaragua sus ventajas competitivas son:

(1) Ausencia de cuota textilera en el mercado de los Estados Unidos: a diferencia de algunos países de la región, Nicaragua puede colocar libremente la producción textilera en el mercado norteamericano, lo que representa una enorme ventaja dado el peso de la industria textil en la Zona Franca.

(2) Su cercanía geográfica a los Estados Unidos.

(3) Los bajos costos de alquiler de toda la infraestructura, como por ejemplo a nivel de alquiler del techo industrial, además de tarifas sin impuestos para los servicios básicos (agua, electricidad, teléfonos...).

(4) *Una mano de obra abundante con bajos niveles salariales.* A juicio de varios analistas, es ésta la principal "ventaja competitiva" que hace atractivo el mercado de trabajo nacional al inversionista extranjero. Esto permite bajar espectacularmente los costos de producción¹⁰⁶.

Los abusos laborales de todo tipo están a lo orden del día: salarios bajísimos¹⁰⁷; acoso sexual a las trabajadoras (la

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁰⁶ Por ejemplo, después de un escándalo sobre las condiciones de trabajo de las maquilas, difundidas en video en EUA, en una presentación pública realizada en la UCA de Managua, se dijo por parte de los trabajadores/as que la producción de unos jeans podría salir por unos 18 centavos de dólar por unidad, cuando en el mercado de EUA nunca serían vendidos por menos de 20 \$, en el mejor de los casos.

¹⁰⁷ El salario mínimo mensual de 800 córdobas (65,5 dólares) establecido para las Zonas Francas, en la altura en que el estudio fue realizado, no llega ni siquiera a la mitad del costo de la canasta básica. Y hay gente que no llega a este salario...

inmensa mayoría del personal que trabaja en las maquilas son mujeres)¹⁰⁸; imposibilidad de formar sindicatos en las empresas (bajo amenaza de rescindir el contrato); trabajo a destajo, con malas condiciones de higiene, luz y espacio, y sin pagar doble las horas extraordinarias; la inestabilidad laboral (constantes despidos y frecuente cancelación de contratos); entrega tardía de constancias mensuales de seguro social para evitar solicitudes de permisos para asistir a consulta médica; violencia física (agresiones) y/o psicológica a las trabajadoras por parte de los dueños y supervisores; insuficiencias de sanitarios y comedores (con el tiempo escaso para almorzar o controlando las idas al baño)¹⁰⁹; escasas posibilidades de promoción en el trabajo, ya que éstos son de cualificación baja, repetitivos y psicológicamente desmotivadores; promedio de trabajo diario de 9,30 horas, con 48 horas por semana, agravándose las horas diarias de trabajo cuando hay pedidos de entrega especiales; etc.

La mayoría de las empresas son taiwanesas, coreanas o estadounidenses. Prácticamente, laboran todas hacia el mercado de Estados Unidos. Sin embargo, es tanto el desempleo formal existente en los países de Centroamérica (un 70% en Nicaragua, con un 85% de pobreza, de la cual la mitad es extrema pobreza), que l@s trabajadores/as, aún sabiéndose explotad@s, dan gracias por tener un trabajo así. Es el privilegio de ser explotados/as. Hemos retrocedido así a los niveles laborales del capitalismo superexplotador del siglo XIX.

Porque, en general, los mecanismos de exclusión laboral y social han aumentado en todo el mundo, incluso en los países considerados ricos. Mucho más en determinadas regiones de Africa,

¹⁰⁸ Además de esto se ha denunciado la práctica constante de "registro" corporal a las trabajadoras de dos a tres veces al día, para evitar robos.

¹⁰⁹ Según encuestas realizadas, cerca del 72% de l@s trabajadores/as dijeron que el descanso total durante el día es de menos de 45 minutos, un 30% entre 45 minutos y una hora y un 20% menos de media hora. Cfr. OIT, *La Situación Sociolaboral en las Zonas Francas y Empresas Maquiladoras del Istmo Centroamericano y República Dominicana*, OIT, San José de Costa Rica, 1996, p. 303. En cuanto a la intensidad de uso de la mano de obra se dice: "La fijación de metas de producción diaria, vinculadas a un pago por jornada, es un mecanismo de evasión de pago de horas extra. Por lo general, las metas productivas diarias sí son alcanzables al principio; luego se van modificando para exigir un mayor rendimiento del o la trabajadora sin obtener pagos adicionales" (*Ibid.*, p. 305). Véase también R. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Derecho Laboral, Economía Nacional y Situación de las y los Trabajadores en el Régimen de Maquila en Nicaragua*, OIT, Managua, 2000.

Asia¹¹⁰ y América Latina, que parecen no tener salida, pese a los mensajes globalizadores optimistas. Se genera cada vez más riqueza en determinados espacios, pero no suficiente trabajo. Por lo tanto, aumentan las diferencias. Para consuelo de much@s (?), lo que antaño llamábamos "Tercer Mundo" existen también dentro de los países ricos, así como "Primeros Mundos" en los países pobres y miserables de la Tierra.

4.1.18. Teóricamente, lo importante a retener de todo lo anterior visto hasta ahora, para nuestra investigación, es que esta globalización neoliberal se expresa simbólicamente (teóricamente) bajo la doctrina del "pensamiento único".

La cuestión central que se nos plantea es entonces: ¿Es posible pensar "totalmente" sin ser de manera neoliberal? ¿Una 'totalidad' que no destruya la diversidad, pero que la globalice en libertad? ¿Hay algún pensamiento que esté a la base de esta manera de ver las cosas de manera alternativa? En todo caso, dicho pensamiento implicaría hoy una verdadera *revolución cultural*.

Como hemos concluido anteriormente, el problema no sería entonces *la globalización como tal* (pudiera haber una globalización de la solidaridad o de la fraternidad/sororidad universales), sino que esta globalización se lleva a cabo bajo parámetros neoliberales, es decir, competitivos, excluyentes, violentos, creadores de abismos entre minorías privilegiadas y mayorías condenadas al hambre y a la muerte (rápida o lenta).

Así, pues, ¿hay alternativas, en el ámbito teórico, a este planteamiento de la globalización neoliberal y del "pensamiento único"?

Este es nuestro reto.

En conclusión: Pese a las propagandísticas promesas de la globalización, la verdad es que cada vez tenemos mayor diferenciación en los ingresos y disfrute de la riqueza, así como mayor desequilibrio social, al igual que una más extendida y profundizada exclusión. La pregunta anterior sigue pendiente: ¿Hay alternativas, en el ámbito teórico, a este planteamiento de la globalización neoliberal y del "pensamiento único"? Ése es, pues, el problema fundamental de nuestra investigación.

4.2. La filosofía de la globalización neoliberal

4.2.1. Nos queda ahora analizar más detenida y críticamente la filosofía que late detrás -o debajo- del planteamiento de la

¹¹⁰ Exceptuando los "tigres asiáticos", Japón y ahora China.

globalización neoliberal. Se trata de encontrar sus "valores", lo que le da sentido a toda su propuesta. Algo hemos dicho en lo que hemos considerado anteriormente. Pero debemos desentrañar esto más a fondo.

En efecto, el neoliberalismo es esencialmente descendiente directo del liberalismo. Para algunos, es sobre todo una puesta al día, con nuevos elementos históricos, ciertamente, del viejo planteamiento liberal. Si esto es así, debemos entrar a analizar la *filosofía liberal* y ver su coherencia y consistencia internas.

4.2.2. De acuerdo con la anterior, para entender el neoliberalismo, debemos rastrear su filosofía en el mismo liberalismo. Lo que de fondo le añade el neo-liberalismo al liberalismo clásico son, en nuestra opinión, tres aspectos:

- (1) Generalización (como tendencia) de los procesos de Mercado a nivel universal.
- (2) Mayor claridad en lo referente al papel hegemónico y absoluto que juega el Mercado y a sus actores: la burguesía globalizada.
- (3) Mayor uso intensivo y extensivo de la tecnología de punta (especialmente la informacional) para la implementación de su universalización.

Por lo demás, las restantes diferencias son más de grado que de cualidad. Véase, si no, el siguiente texto:

"Con su explotación del mercado mundial, la burguesía ha impuesto un sesgo cosmopolita a la producción y consumo de todos los países. Para chasco y desazón de los reaccionarios, ha retirado de debajo de nuestros pies el mismísimo suelo nacional. Las viejas industrias nacionales se han ido -y se siguen yendo- a pique, presionados por nuevas industrias cuya entrada en escena constituye un serio peligro para todas las naciones civilizadas. La vieja autosuficiencia y cerrazón a nivel local y nacional han dado paso a un movimiento y a una dependencia multilaterales de las naciones. Y esto no sólo en la producción industrial, sino también en la producción espiritual. Así, los productos del espíritu de cada nación se convierten en bien común. La unilateralidad y cerrazón nacionales tienen los días contados, mientras vemos cómo a partir de numerosas literaturas nacionales y locales se va formando una sola literatura mundial".

Pues bien, este texto, según nos indica Ulrich Beck, no pertenece a ningún manifiesto neoliberal de 1996, sino al *Manifiesto Comunista* de Karl Marx y Friedrich Engels, publicado,

como es sabido en 1848¹¹¹. En efecto, el proceso de globalización es ya un tanto viejo, y su tendencia podemos decir que arranca, por lo menos, desde el siglo XVI, cuando el mismo capitalismo se constituye como capitalismo mercantil. El panorama, evidentemente, se ha complejizado, pero la estructura tendencial continúa siendo esencialmente la misma, aunque con diferencias cuantitativas.

En otras palabras, la globalización neoliberal es una fase más avanzada y compleja del capitalismo liberal de siglos pasados. Consecuentemente, y pese a lo que su propaganda intenta negarlo, su filosofía continúa siendo la misma que la de los comienzos del liberalismo, que podemos rastrear hasta el siglo XVIII. De acuerdo con los críticos más rigurosos, en este siglo es cuando el capitalismo está históricamente consolidado como para empezar su dominación universal.

4.2.3. Un texto del profesor Héctor Samour nos sitúa en el contexto mental del neoliberalismo afirmando:

"Nuestra hipótesis fundamental es que el neoliberalismo es un paradigma con una estructura teórica que comprende una concepción de las ciencias sociales, una antropología, una teoría de la sociedad y una teoría de la política, que se presenta con pretensiones cognoscitivas universales y reduccionistas. Sus premisas, el individualismo metodológico, su naturalismo hobbesiano, su concepción formal y negativa de la libertad, su modelo de ciencia positivista, su idea de sociedad, reducida al conjunto de intercambios entre individuos, expresan su peculiar y explícito desconocimiento de la historia y de la variedad cultural y, por consiguiente, su dogmatismo teórico y epistemológico, que niega toda posibilidad de crítica o de propuestas alternativas"¹¹².

De acuerdo con esto, aunque no sea un cuerpo doctrinal homogéneo (y, por cierto, según señala nuestro autor, bien diferente del *pensamiento neoconservador*, más preocupado por los aspectos axiológicos y políticos del sistema capitalista), con tesis bien establecidas y aceptadas por todos los que se declaran neoliberales, implica varias cosas¹¹³:

(1) Una serie de políticas de ajuste en los países industrializados, aplicadas desde los años setenta, donde la regulación estatal adquiere otras modalidades y el Estado de Bienestar es reemplazado por nuevas formas de

¹¹¹ K. MARX y F. ENGELS, "Manifest del Kommunistischen Partei", incluido en K. MARX, *Die Frühschriften*, Stuttgart, p. 529. Cfr. U. BECK, *¿Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, op. cit., p. 45.

¹¹² H. SAMOUR, "Crítica radical al neoliberalismo", *Eca*, San Salvador, núm. 552, octubre de 1994, pp.1069-1070.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 1071-1073.

institucionalización de los procesos de producción, distribución y consumo.

(2) Una serie de políticas de ajuste exigidas por los organismos internacionales, especialmente a los países subdesarrollados, para salir de su aguda crisis económica y sus problemas de deuda externa, tratando de redefinir la inserción de las economías periféricas en el mercado mundial y el papel de los estados nacionales.

(3) Una ideología crítica del intervencionismo estatal y defensora del mercado y de la libre competencia como criterios supremos de la organización económica y social.

(4) El neoliberalismo le da primacía a las actuaciones económicas de los *agentes individuales*, personas y empresas privadas, sobre las acciones de la sociedad organizada.

(5) El neoliberalismo propugna que la acción del gobierno sobre la economía, a través de las instancias y de los instrumentos de política económica, sea lo menos intensa posible.

(6) Hay una crítica repetida del *Estado de Bienestar*. Por un lado, por el gasto público que genera, debido al financiamiento de la Seguridad Social, que absorbe los ahorros de familias y empresas, desviándolos de usos más eficientes, como sería la inversión en actividades productivas. Por otro lado, el neoliberalismo piensa que el Estado de Bienestar representa una amenaza para la libertad individual o, por lo menos, es un obstáculo para la iniciativa privada, acostumbrando a l@s ciudadan@s al *paternalismo de Estado*. Esto último implica que, al garantizar una protección completa para las vicisitudes del trabajo cotidiano, mina en los individuos el estímulo del trabajo, disminuyendo su capacidad para enfrentar con éxito los riesgos y retos de una economía competitiva.

(7) Esta fijación negativa en el Estado se concreta en una especie de "antiestatismo metafísico", que si bien es un componente esencial de la ideología neoliberal, representa en la actualidad una especie de sentido común de la opinión pública a nivel mundial¹¹⁴.

(8) La libertad del mercado y el retiro del Estado se concretan, entre otras cosas, en la apertura completa de las economías nacionales al exterior, en la perspectiva de la conformación de un mercado universal sin barreras o límites.

¹¹⁴ Cfr. F. HINKELAMMERT, "El papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado", *Pasos*, San José C.R., núm. 33, 1991.

(9) Finalmente, a nivel teórico más elevado, el neoliberalismo proclama el agotamiento de las utopías y el advenimiento del "final de la historia" (F. Fukuyama). A partir de aquí, el neoliberalismo sostiene la imposibilidad de diseñar proyectos emancipatorios alternativos al capitalismo, así como la inutilidad de las "formas ideológicas" y de las "utopías".

Más adelante, nuestro autor entra a formular los contenidos filosóficos concretos del paradigma neoliberal, especialmente lo referente a la epistemología neoliberal. En efecto:

"El principio metodológico central de las ciencias sociales se basa en el supuesto metodológico-filosófico del empirismo que concibe la realidad compuesta de elementos o átomos individuales. Se afirma, por tanto, una visión no holista de la sociedad, la cual está formada por individuos o hechos que se relacionan externamente sin llegar a formar totalidades en sentido estricto, con propiedades distintas a las de sus componentes o a la suma de ellos"¹¹⁵.

Es decir, en nuestras propias palabras, su visión de la Realidad es fragmentarista, viéndola como un agregado de partes o unidades indivisas ("atómicas"). *El Todo, para el empirismo, no es más que la suma de las partes.* Su procedimiento metodológico es estrictamente *analítico*: se trata de descomponer un determinado Todo en sus partes constitutivas. Si conocemos cada una de ellas, conoceremos *ipso facto* el Todo.

4.2.4. Por nuestra parte, podemos seguir haciendo también la pregunta: ¿Cuáles son entonces estos *principios filosóficos claves del liberalismo* que están presentes en el neoliberalismo? En nuestra opinión, señalaríamos los siguientes:

(1) La *competitividad*, como un elemento intrínseco del neoliberalismo. La idea de fondo es que la competitividad es la que hace avanzar la Historia de la Humanidad, la que genera en definitiva el Progreso. Son los mejores, los más adaptados a la realidad (económica) los que resultan triunfadores y los que hacen avanzar el proceso infinito del perfeccionamiento material y espiritual de la Humanidad.

La masa, en esta concepción, no es la que va en la vanguardia del proceso, sino que son aquell@s que deben seguir ese proceso. Este proceso es una "necesidad histórica". Quien no lo acompaña resulta un/a perdedor/a y debe ser arrojad@ al "basurero

¹¹⁵ H. SAMOUR, "Crítica radical al neoliberalismo", *op. cit.*, p. 1081. A continuación se lleva a cabo una crítica minuciosa del planteamiento neoliberal de Karl Popper, que para los objetivos concretos de nuestra investigación no nos interesa tanto abordarlos aquí.

de la Historia" como inservible.

No es difícil ver aquí el trasfondo epistemológico de la *teoría de la evolución* de Charles Darwin, leída en una clave social¹¹⁶. Ella se convierte aquí en una coartada soberana para legitimar o justificar una serie de intereses y privilegios de una cierta gente privilegiada en detrimento de la gran mayoría. Esto da pie a una visión y práctica excluyentes en la vida social y a un dualismo social.

Una aplicación de esta concepción darwiniana, supuestamente científica, es la que llevó a cabo el sociólogo Herbert Spencer (1820-1903):

"El bienestar de la humanidad y su desarrollo hasta su perfección última están garantizados por la misma disciplina benévola, aunque severa, a la que toda creación animada está sometida: una disciplina que es despiadada en su trabajo en pro del bien, una ley que persigue la felicidad y que nunca se desvía para evitar el sufrimiento temporal y parcial. La pobreza de los incapaces, las desgracias que acontecen a los imprudentes, el hambre del ocioso, y ese evitar cargar con los débiles de los fuertes, que deja a muchos en los "bajíos de la miseria", son los mandatos de una enorme benevolencia que mira hacia el futuro"¹¹⁷.

Por consiguiente, para él, los que no disfrutaban de salud, no son listos, no son decididos y no creen en lo divino, deben morir. Y de hecho morirán, en beneficio del conjunto de la Sociedad, a medida que el proceso natural de la evolución entre en juego de acuerdo con sus leyes más básicas: "La sociedad está constantemente excretando sus miembros enfermos, imbéciles, vacilantes y carentes de fe"¹¹⁸.

De este modo, ni el Estado ni las asociaciones filantrópicas privadas deberían intentar paliar la pobreza porque, si lo hicieran, provocarían todavía mayor miseria a las generaciones futuras. Es decir, para Spencer, si se permitiera la supervivencia de los ineptos, estos producirían a su vez una prole

¹¹⁶ Estas consecuencias sociales no se infieren *necesariamente* de la obra de Darwin. En todo caso, véanse otras posturas que formulan también que la teoría de la selección natural no es la única que marca el proceso de la evolución de las especies. Así, P. Kropotkin señala que los aspectos de cooperación, colaboración y mutuo apoyo están presentes también en la Naturaleza, como fenómeno co-determinador de la evolución y desarrollo de las especies. Cfr. P. KROPOTKIN, *La moral anarquista*, Júcar, Madrid, 1978, *passim*.

¹¹⁷ Citado por G. RITZER, *Teoría Sociológica Clásica*, McGraw-Hill, Madrid, 1993, p. 160.

¹¹⁸ Cfr. G. RITZER, *Ibid.*

de ineptos, lo que terminaría por aumentar la magnitud del problema en las sociedades del futuro. Por consiguiente, la intervención del Estado, así como de otras instituciones privadas, sólo provoca la multiplicación de los ineptos, impide que se reproduzcan los más aptos y se detiene el proceso "purificador" de la evolución natural¹¹⁹.

En pocas palabras, pese a sus inegables aportes a la Sociología, Spencer haría las delicias del más radical neoliberal de nuestros días... Aunque el neoliberalismo actual no se atreva a decirlo, era exactamente lo que afirmaba Spencer lo que se sostiene: l@s pobres sobran, l@s pobres molestan, están de más...

También no es difícil ver aquí el trasfondo de la filosofía de Thomas Hobbes (1588-1679), de su *bellum omnium contra omnes*, es decir, su concepción de que la vida social es la guerra de todos contra todos. Este sería el "estado natural" de las cosas. Es la mejor exposición de lo que era la filosofía capitalista de la época. Esto implica una idea muy individualista y egoísta de la vida humana.

El gran problema radica en la desigualdad de oportunidades reales de los seres humanos en las sociedades en que habitan. Esta desigualdad de oportunidades es estructural, producto del mismo sistema capitalista y no una casualidad. No tod@s (personas, clases sociales, géneros, culturas, países...) tienen las mismas "chances" u oportunidades para estudiar, para capacitarse, para competir. Las condiciones iniciales son, además, tremendamente asimétricas. En otras palabras, el sistema existente es excluyente en grado sumo. Pocos triunfan y casi tod@s pierden.

(2) El *individualismo*, categoría central del sistema neoliberal. Esto significa la exaltación absoluta del individuo frente a la Sociedad o a cualquier proyecto social. El individuo es autónomo y libre. Sin duda, esto sería un gran valor, si no fuera el rasgo de '-ismo' que tiene.

El *individualismo* ya supone una concepción total donde todo queda reducido a puros individuos aislados, solipsistas, sin lazos. Frente a esto, como veremos más adelante, el Holismo va a intentar construir la Sociedad bajo la concepción de 'familia' (no sólo humana, sino también cósmica: fraternidad-sororidad universales)¹²⁰.

En efecto, la competitividad implica de fondo una concepción individualista de la sociedad donde los individuos compiten entre sí de manera absoluta, respetando unas reglas de

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 160-161.

¹²⁰ Para un estudio profundo sobre el individualismo contemporáneo, en esta era del espectáculo, recomendamos la ya citada obra de GILLES LIPOVTSKY, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Relógio d'Água, Lisboa, 1989.

juego previamente establecidas (impuestas). Un enfoque de género calificaría esta competitividad individualista como un exponente definitivo de una sociedad patriarcal y androcéntrica.

Además, la *teoría de la elección racional* muestra una idea de la Economía donde los seres humanos son individuos autónomos que deciden libremente qué mercancías adquirir, siempre en base a una información que han obtenido previamente y que les permite decidir correctamente desde el punto de vista racional. Los individuos aparecen sin lazos entre unos y otros (es una ficción económica), unidos tan sólo por el Mercado, que los unifica. Es decir, el Mercado es el que coordina los diversos y contradictorios esfuerzos individuales.

El Mercado se convierte así en un lugar de lucha permanente, en la línea de Heráclito, para quien "el combate es el padre de todas las cosas"¹²¹. El Mercado significa el espacio-tiempo donde funciona la "ley de la oferta y la demanda". En el esquema capitalista, precisamente surge aquí el *precio*, como un mecanismo equilibrador o resultado de la negociación entre el productor y el consumidor, y así cada compra hecha es, en realidad, un "voto económico" que se da al producto escogido libremente.

Por consiguiente, se impone un *racionalismo abstracto*, donde los individuos no son sino individuos aislados (y abstractos), sin formar comunidad y únicamente orientados hacia el Mercado, que es "quien" toma las decisiones sobre nuestras vidas. El Mercado no es sino el reino del Capital, que es quien realmente triunfa y reina.

La consecuencia más importante de todo esto, como dijimos, es la pérdida de la noción de "familia". 'Familia' es utilizado aquí en el sentido no sólo de "misma especie humana", sino también de toda especie (flora y fauna), de todo ser vivo u orgánico e "inorgánico". Volveremos más adelante, en nuestra investigación, sobre este importante concepto de Ecología social.

(3) El *egoísmo* y/o *egocentrismo* pasan a ser también "valores" centrales del neoliberalismo. Es un egocentrismo total, donde la "ética" es el triunfo, el ser ganadores/as por encima de todo. Nuestra civilización neoliberal y, en general, capitalista, es una *civilización del ego* y sobre él se apoya.

Este 'ego' busca ante todo el placer (hedonismo), algo que veremos en el subpunto a continuación. Pero aquí debemos recordar con Adam Smith la famosa teoría de la "mano invisible", que

¹²¹ Véase el fragmento 53: "Combate es padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas las hizo esclavos, a otras libres" (J.D. GARCÍA BACCA, *Refranero, Poemas, Sentencias de los primeros filósofos griegos*, 3^a.ed., Mediterráneo, Madrid, 1972, p. 92).

anteriormente hemos citado. En efecto, escribe este autor en su famoso y ya mencionado libro *La riqueza de las naciones*:

"Todo individuo trata de emplear su capital de tal forma que su producto tenga el mayor valor posible. Generalmente, ni pretende promover el interés público ni sabe cuánto lo está promoviendo. Lo único que busca es su propia seguridad, sólo su propio provecho. Y al hacerlo, una mano invisible le lleva a promover un fin que no estaba en sus intenciones. Al buscar su propio interés, a menudo promueve el de la sociedad más eficazmente que si realmente pretendiera promoverlo"¹²².

Es la *teoría de la competencia perfecta*. Puede ser útil para los economistas, pero carece de una sólida fundamentación epistémica. Es una teoría más "metafísica" (en el sentido negativo que lo utilizaba el neopositivismo, como algo no verificable), que propiamente científica. En todo caso, lo que muestra es el trasfondo de la *filosofía egocéntrica* que lleva consigo, transformada en un "dogma de fe (económica)" al pasar al ámbito social de las transacciones económicas.

Invita a que nadie se preocupe del bien ajeno, únicamente del propio bien y crecimiento económico (conseguido a costa del otro). Está por demostrar empíricamente que esto ocurre así. La aplicación de la lógica neoliberal ha mostrado empíricamente, como hemos visto, que la brecha entre países y personas ricas y pobres aumenta continuamente. Se concentra la riqueza en unos determinados polos, a costa de una gran mayoría que los sufre.

Probablemente, hay un aspecto positivo en lo que plantea Adam Smith y es entender que la vitalidad propia es fundamental para la vitalidad colectiva. Evidentemente, unos actores económicos activos y conscientes de sus intereses contribuyen a mantener la vida colectiva despierta y participativa.

Pero esto es sólo una parte de la cuestión. Si el "pastel" a repartir no es equitativo, si unos progresan a costa de los demás, es lógico pensar que las diferencias aumentarán y las inequidades sociales crecerán con el tiempo. La cuestión clave es que no tod@s poseen las mismas oportunidades para estudiar y competir. Incluso, mucha gente, desde que nace, tiene que luchar únicamente por lograr sobrevivir, porque las condiciones iniciales no son justas y equilibradas para tod@s. Por consiguiente, aunque sea positivo disponer de agentes económicos activos, el problema se hace grave cuando el Bien Común implica tantas diferencias y desequilibrios.

A esto se une la filosofía *utilitarista*. Su fundador es el inglés Jeremy Bentham (1748-1832). Otros fueron Thomas Robert Malthus, David Ricardo y James Mill. El 'utilitarismo' (del latín

¹²² Citado a partir de P. A. SAMUELSON y W. D. NORDHAUS, *Economía*, 15ª.ed., McGraw-Hill, Madrid, 1996, p. 27.

'utilitas') se basa en que el criterio de la ética radica en el provecho ("utilidad") que un acto produce¹²³. El fundador del utilitarismo, Bentham, definió su principio básico como la facilitación de "la mayor felicidad posible para el mayor número de personas posible".

Así:

"Según los cánones del utilitarismo, una acción es buena cuando es útil, es decir, cuando contribuye a aumentar la felicidad común o a disminuir la común infelicidad. En algunos casos ocurrirá que dicha acción no sólo generará placer, sino también algo de dolor; pero si realmente se trata de una buena acción, el balance entre los placeres y los dolores que de ella resulten debe resultar positivo. La moral se reduce, por lo tanto, a un cálculo preciso de los placeres, en el que es necesario tener en cuenta todas las características de éstos: intensidad, duración, certidumbre, proximidad, fecundidad, pureza, extensión. La sabiduría consiste en saber renunciar a un bien presente por uno futuro cuando se logra demostrar, después de sopesarlo bien, que el balance de este último es más favorable"¹²⁴.

Bentham, por lo tanto, atribuye una importancia excepcional a la *búsqueda del placer* (lo que se conoce en filosofía por 'hedonismo'). Pero el hedonismo de Bentham es un hedonismo *calculado*. Toma en cuenta los placeres y dolores no sólo de quien actúa, sino también de los demás, partiendo del presupuesto (aceptado sin discusión) de que los intereses egoístas de todos los individuos se pueden armonizar para hacer posible la conquista de la felicidad universal. Aquí es donde se apoya filosóficamente la concepción económica de Adam Smith.

Se ve que fue precisamente la importancia asignada al *cálculo del balance de placeres y dolores* (displaceres, sufrimientos) lo que animó a Bentham a introducir en el lenguaje ético términos como 'maximizar' o 'minimizar' (se cuenta que cuando el médico le anunció que iba a morir, Bentham respondió: "¡Entonces, minimíceme usted el dolor!"¹²⁵).

Tampoco es difícil ver aquí la presencia de la filosofía pragmática anglosajona, así como del empirismo (como vimos antes), pero de eso no vamos a ocuparnos aquí.

Evidentemente, en nuestra opinión, estos planteamientos poseen ideas prácticas muy aprovechables y una gran sabiduría de vida. Pero también poseen una gran ingenuidad en el presupuesto de

¹²³ Cfr. M.M.ROSENTAL y P.F.IUDIN, *Diccionario Filosófico*, Tecolut, s/l, 1971, pp. 474-475.

¹²⁴ Cfr. L. GEYMONAT, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, Crítica/Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1998, p. 575.

¹²⁵ Cfr. L. GEYMONAT, *Ibid.*, p. 576.

que el egoísmo de cada un@ redundaría en beneficio de tod@s. Los datos empíricos no corroboran esta opinión. Al menos, por lo que podemos verificar a nivel económico con respecto a las tremendas desigualdades que un Sistema de Mercado total, basado en estas premisas filosóficas, está imponiendo a todo el mundo.

Quizá (y sin 'quizá'...) ha favorecido a la burguesía, y actualmente, sin duda, a la burguesía globalizada. Pero no a la mayor parte de la población mundial. El enorme desarrollo que se da es concentrado, y no globalmente repartido.

(4) Consecuentemente con el hedonismo anterior, nos encontramos con un aspecto central en el neoliberalismo contemporáneo. Es el aspecto del *consumismo*¹²⁶.

Algunos sociólogos han señalado ya que nos encontramos en una etapa del capitalismo que podemos llamar *capitalismo de consumo*, frente al de otras épocas anteriores, que podríamos llamar un *capitalismo de ahorro*. Ahora, este capitalismo de consumo es el capitalismo del *dinero de plástico* (tarjetas de crédito, visas, etc.).

En realidad, no es que el consumo sea malo. El problema es hacer de eso una "religión", de tal manera que rija el principio de: "tanto consumes, tanto vales". Es una verdadera *ideología del consum-ismo*. Los productos-mercancías no valen tanto por su 'valor de uso', sino por el *status* social que proporcionan (es el caso típico del carro y de sus diferentes marcas, etc.).

Además, si el consumo fuera para tod@s, tal vez diríamos que nos encontramos en una sociedad materialista (en el mal sentido de la palabra), pero la cosa quedaría por ahí. El problema es que *no hay un derecho universal real al consumo* y así unos consumen demasiado y otr@s no consumen nada o casi nada. Y sin consumir (lo fundamental) no hay derecho a la vida.

Aunque cuando el consumo está hiperdimensionado interesa utilizar planes de austeridad, para que la economía no se "caliente" demasiado, lo cierto es que normalmente es la propaganda (que pagan l@s mism@s consumidores/as) la que incita a que ese consumismo se haga lo más extensivo posible.

En esta sociedad consumista, el ser humano queda reducido a ser un bolsillo con una billetera. Quien no la tiene o la tiene vacía (o casi) no llega a la categoría de 'ser humano'. El consumismo es de gran necesidad para la economía neoliberal, porque supone la potenciación de su institución central, el Mercado.

¹²⁶ Cfr. J. BAUDRILLARD, *A sociedade de consumo*, Edições 70, Lisboa, 1991. Baudrillard habla también de nuestra civilización como la 'civilización del objeto'.

Esto aumenta la "alienación" o "extrañamiento" del ser humano como tal, ya que sus valores humanos no son reconocidos. El ser humano está alienado, no sólo en el *trabajo* (pues no le pertenece y el trabajo es la praxis que realiza al ser humano), sino también en el *consumo* (pues se convierte en criterio base de su valor como ciudadano). En nuestra opinión, con algunos mejoramientos y actualizaciones, creemos que todavía siguen siendo válidas las reflexiones que la Escuela de Frankfurt o Escuela Crítica (de la Teoría Crítica) realizó sobre la sociedad capitalista de su tiempo¹²⁷.

(5) Finalmente, el *reduccionismo economicista*, mediante el cual el ser humano queda reducido a la categoría de *homo oeconomicus*.

Al menos, los neoconservadores de EUA se habían preocupado de los valores y de la cultura, interpretando todo dentro de su esquema funcionalista, incapaz de entender los conflictos estructurales que se dan en nuestras sociedades. Pero el neoliberalismo está más bien preocupado con los aspectos económicos y el mundo queda reducido para esos autores a ser un epifenómeno de la Economía, y reduciendo además la Economía a la cuestión del Mercado ('mercadocentrismo').

El peligro de esto es que los valores humanos profundos quedan al margen de la Historia (recuérdese la reflexión de Hinkelammert en clave de una *racionalidad sustantiva*). La economía queda deshumanizada y desfinalizada. Esto crea contradicciones y crea conflictos. En la ya citada lucha de *tod@s* contra *tod@s*, quedan muchos "cadáveres tirados por el camino". El Mercado es el Juez absoluto.

La persona humana queda reducida a la relación costo-beneficio y sobre todo dentro de la ley de la oferta y de la demanda, absolutamente consideradas. El Amor como supremo valor sólo vale si es *rentable* en el Mercado. Los valores no rentables (espirituales) evidentemente no valen nada. La misma Vida no es lo más importante, de hecho. El *lucro* vale más que la Vida (esto es particularmente claro en el ámbito ecológico).

No parece haber, pues, salida en este "torbellino de Muerte".

4.2.5. La conclusión entonces podría ser la siguiente. Sin negar la importancia que el Mercado pueda tener para el desarrollo de las relaciones humanas/sociales, lo preocupante en la globalización neoliberal es el *absolutismo* o *totalitarismo del Mercado*, lo que se denomina el 'Sistema de Mercado'.

¹²⁷ Cfr., para una buena introducción al tema, el autor ya citado G. RITZER, en otro libro: *Teoría Sociológica Contemporánea*, 3ª.ed., McGraw-Hill, Madrid, 1993, pp.162-172.

La vida humana queda reducida a la ley de la oferta y demanda. No es que ésta no sea tampoco importante e incluso necesaria en un planteamiento económico. Lo preocupante, de nuevo, es dejarlo todo a esta decisión. Esto se convierte en inhumano (recuérdese a Spencer). Por consiguiente, podemos pensar en Mercado, sí, pero no en un Mercado total. Como llevar a cabo esto económica, social y políticamente, no es un asunto que nos toque estudiar aquí y ahora en nuestra tesis de Filosofía. Sería más bien objeto de una investigación, por ejemplo, en Sociología, en Politología o en la misma Economía.

Pero lo que hemos querido mostrar al nivel de este capítulo son más bien las deficiencias de fundamentación y las contradicciones del planteamiento de la globalización neoliberal. Nuestra hipótesis de trabajo sigue siendo precisamente que el Holismo proporciona esquemas incluyentes y no excluyentes en la resolución de los problemas. El cometido de esta investigación es entonces presentar el planteamiento holístico y fundamentarlo filosóficamente¹²⁸. Esto es lo que vamos a intentar realizar en los próximos capítulos.

“Quería ver el mundo.
Pero para eso no necesité pasaporte.
Vi todo el mundo

¹²⁸ Igualmente, su aplicación práctica sería objeto de un estudio en Ciencias Sociales, que rebasa el objetivo de nuestra investigación filosófica.

reflejado
 en una esquirla de la bomba
 incrustada en la pared
 del hospital".
 ALÍ HALACH - IRAK

"Das Auge darin ich Gott sehe,
 ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht".
 MEISTER ECKHART¹²⁹

"I see through the eye,
 not with it".
 WILLIAM BLAKE¹³⁰

"El ojo que ves no es
 ojo porque tú lo veas;
 es ojo porque te ve".
 ANTONIO MACHADO¹³¹

5. ¿QUÉ ES EL HOLISMO?

Toda la investigación hecha hasta ahora sobre la filosofía de la globalización neoliberal nos ha llevado a darnos cuenta de la exigencia de un pensar global para nuestra época, pero al mismo tiempo de las profundas limitaciones del modelo de esta globalización, el neoliberal, y de poder vislumbrar así el Holismo como pensamiento alternativo.

De hecho, el H se presenta también como *un pensamiento global*, de *totalidad*, o mejor, se nos presenta como un estilo de pensar, como una actitud filosófica ante la vida, ante la Realidad, que no es neoliberal, es decir, no excluyente, no fragmentaria, no dualista. Por lo tanto, esto es lo que debemos estudiar en este capítulo central de la tesis: en definitiva, ¿qué es *positivamente* el Holismo?

¹²⁹ "El ojo con el que yo miro a Dios es el mismo ojo con el que Dios me mira a mí" (citado en D.T. SUZUKI, *Ensayos sobre Budismo Zen. Primera Serie*, KIER, Buenos Aires, 1995, p. 137).

¹³⁰ "Yo no veo con (mi) ojo, sino a través de él" (citado en M. FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy*, J.P Tarcher, Los Angeles, 1980, p. 46).

¹³¹ Citado por A. QUILIS, *Métrica española. Edición actualizada y ampliada*, 9ª.ed., Ariel, Barcelona, 1996, p. 102.

Para comenzar a entenderlo, hay una breve historia del Budismo Zen, que es holístico y que nos muestra por dónde van las cosas:

"Nan-in, maestro japonés que vivió en la era Meiji (1868-1912), recibió a un profesor universitario que había acudido a informarse sobre el zen. Nan-in sirvió el té. Llenó la taza de su visitante, y siguió vertiendo. El profesor se quedó mirando el líquido derramarse, hasta que no pudo contenerse: - Está colmada. ¡Ya no cabe más! - Como esta taza - dijo Nan-in -, está usted lleno de sus propias opiniones y especulaciones. ¿Cómo puedo mostrarle el Zen a menos que vacíe su taza antes?"¹³².

En efecto, vemos aquí que el H no es tanto un conjunto de teorías o de pensamientos con respecto a una realidad, sino ante todo una *actitud*. Es lo que llamaríamos una *vivencia holística* (VH). La Filosofía Holística (FH) es la expresión teórica de dicha VH. Tiene a la base dicha vivencia, se nutre de ella. Es decir, *sólo puede haber FH si existe, previa o simultáneamente, una VH*.

El problema consiste entonces en que el exceso de una teorización racionalizadora impide acceder a dicha VH, que, en el fondo, no es sino la vivencia de la Realidad como un todo. Pero, ¿cómo entendemos la VH y, más en concreto, la Espiritualidad? Necesitamos comprenderla antes para poder acceder luego a una sólida FH. Por eso, comenzamos este capítulo con un abordaje de la Espiritualidad, como forma concreta de entender la VH.

5.1. El punto de partida: la Espiritualidad como Vivencia Holística

¿Qué entendemos en realidad por 'Espiritualidad'?

Hablar de Espiritualidad es hablar de la Vida y de su Sentido. Podríamos pensar que la Vida, como tal, no "tiene" Sentido, sino que se lo damos los seres humanos capaces de crear Proyectos. Igualmente la Historia, como tal, carecería de Sentido. No "tiene" Sentido. Sólo tiene aquel que se lo queramos (o podamos) dar como humanos. Esta es una manera de entender el problema.

Otra manera es descubrir si hay alguna "entidad", llamada 'Espíritu', que dirige los acontecimientos, o mejor, que los encamina hacia un Plan continuamente recreado. Pues bien, ambas actitudes son plenamente coherentes con un planteamiento de Espiritualidad holística. O puede ser que ambas no sean tan contradictorias y que representen tan sólo diferentes formas de

¹³² NYOGEN SENZAKI y P. REPS, *Carne Zen. Huesos Zen. 101 historias zen*, Troquel, Buenos Aires, 1994, p. 19.

abordar epistemológicamente los acontecimientos históricos. En todo caso, la realidad es construida, o desde nosotr@s y/o desde el Espiritu.

El gran problema es que la especie humana está fracturada, dividida entre unos pocos que lo acaparan todo (su símbolo, en época neoliberal, son las mega-empresas multinacionales, las que se benefician de este "Orden" que ellas mismas están construyendo como principales actores), y l@s otr@s much@s que se quedan con una pequeñísima parte del "pastel" planetario. Desde una óptica de género, existe también una ruptura entre los que acumulan grandes privilegios todavía (los varones) y aquellas que están excluidas en general del disfrute colectivo (las mujeres), así como de una plena libertad.

En clave de la filosofía "oriental", y en FH, todo esto es producto de una gran 'Ignorancia' ('avidya'), porque está basado en la *sustantivización del Yo*¹³³. La sustantivización del Yo (personal o colectivo) lleva al Yo-domino, al Yo-aplasto, al Yo-triunfo, al 'Yo-conquistado'. La sed insaciable de triunfo, de éxito, arrastra hacia los abismos de la Ignorancia a las sociedades humanas, con sus funestas consecuencias de conflicto y exclusión. Una Ignorancia colectiva, ampliamente compartida.

En una epistemología holística, no se trata entonces de reducir los problemas sociales a los epistémicos, sino de descubrir en toda práctica un componente "mental", que podrá ser más acertado o equivocado, pero que siempre está ahí presente, querámoslo o no, "condicionando" nuestra visión y accionar.

El budismo habla acertadamente, en nuestro entender, de la 'mente condicionada', es decir, de todo aquello que se ha ido acumulando en nuestra experiencia mental durante nuestra vida. A nivel sociológico, tiene que ver con nuestras expectativas de clase social, nuestra educación de género, etaria, étnica, etc. Esa 'educación', junto con nuestras propias experiencias de vida, nuestras reflexiones, nuestras lecturas, nuestras percepciones, etc., todo eso junto, configura lo que es nuestra mente, lo que podemos llamar nuestra 'mente condicionada'.

¹³³ En clave budista se trata de la Impermanencia del Mundo Fenoménico y del Yo. Esto no significa metafísicamente un Nihilismo total (frente a lo que pensó la relectura hecha del Budismo desde Occidente en décadas pasadas), sino más bien un "camino medio" (expresión tan querida del Budismo) entre el "nihilismo" (en el que nada existe) y el "eternalismo" (o sustantividad de las cosas). 'Algo' no es, ontológicamente, lo mismo que 'Nada', ni que 'Todo'. (Véase J-F. REVEL y M. RICARD, *El monje y el filósofo*, Urano, Barcelona, 1998, especialmente las pp. 124 ss.).

Tampoco se trata de reducir problemas colectivos a individuales, sino de ver la estructura, la corriente de Ignorancia que atraviesa posturas individuales y colectivas. Se intenta, de todas formas, superar esa "barrera" que existe entre lo personal y lo social, viéndolo todo de una manera más fluida y continua. Por lo tanto, la Espiritualidad, entendida holísticamente, supone una *toma de conciencia* de nuestra mente y de su manera de reaccionar ante el mundo.

Para la Espiritualidad holística la Ignorancia consiste, en definitiva, en considerarnos aislad@s, separad@s, dividid@s, del flujo continuo de la Realidad. Por eso, nos "sustancializamos" y "sustancializamos" la misma Realidad, que es dinámica, fluida, interrelacionada y/o interconectiva.

Hablar de Espiritualidad en este sentido no es entonces hablar de escapismos, evasiones, consumismos pequeño-burgueses para gente con afanes sofisticados ("hedonistas del Espíritu"), para una burguesía con sus necesidades materiales ya supersatisfechas, pero que siente su propia gran vaciedad interior y quiere llenarla con "algo", dentro del sin-sentido general de la globalización neoliberal y de las frustraciones existenciales que provoca, incluso en las capas altas de la sociedad. De alguna manera ha sido entendido así el movimiento del 'New Age', aunque creemos que esto es una interpretación demasiado reductora de la realidad misma de este movimiento.

Por el contrario, hablar de Espiritualidad tiene más bien que ver con nuestro propio Sentido que damos a las cosas y a los acontecimientos, que depende a su vez (es causa y efecto) del Sentido que otorgamos a nuestras vidas. Tiene que ver con la política de gestar un Sentido (o Sentidos) para el todo social, y de los caminos o anti-caminos que se edifican para ello.

En suma, tiene que ver con la Vida y su cotidianidad. Podemos decir que, en clave holística, la Espiritualidad no es sino el ritmo mismo de la Vida. Lao-tsé hablaba del 'no-hacer' ('wu-wei') como del seguir el ritmo mismo de las cosas, el ritmo de la vida. "El que hace" es precisamente quien rompe este orden intrínseco de la realidad (de la Vida), imponiéndole un orden artificial, que a la larga termina por convertirse en dañino, porque va en contra del 'orden natural' de las cosas. Paradójicamente, el 'no-hacer' es más efectivo que el 'hacer'.

En todo caso, en la Espiritualidad se juega la importancia de las vidas humanas, de ahí que siga teniendo tremenda importancia y actualidad. Actualidad, porque las sociedades opulentas, las que se sitúan mejor dentro del espacio globalizador, se ven inmersas en un continuo vértigo de "más de lo mismo": comprar, consumir, trabajar para comprar y consumir más, acumular objetos, títulos, personas, conquistas, terrenos, poder, influencias... Es la 'filosofía del consumismo'. Y en los países

pobres, por el contrario, se trata de escapar del desempleo, los salarios de miseria, el hambre, el analfabetismo..., en las grandes mayorías de sus poblaciones.

Es toda una maquinaria voraz e infernal que corroe mundialmente a las sociedades humanas en la "corriente del Tiempo" y las lanza a un continuo "perder la existencia". La forma práctica de esta locura está en el ansia de control del tiempo, en la medida del tiempo (como efectividad), dentro de una perspectiva de 'mente egocéntrica'. Es ésta la lógica del Poder, de quien lo detenta con las Minorías y de quien tiene miedo de perderlo. "Tiempo es Oro"... aunque sea una cárcel. El Tiempo es el que proporciona la Riqueza, para quien detenta el Poder, y quien controla el Tiempo, se piensa, controla la Riqueza.

Así el conflicto está creado y servido: su consecuencia es un mundo donde las Grandes Mayorías viven de despojos, de trabajo informal, del aplastamiento por la sociedad del "éxito", de exclusión, de no-ser (personas), de hambre y miseria. Una vida infrahumana, donde ni siquiera los "derechos animales" han sido satisfechos para tod@s (fray Betto).

El comienzo de una auténtica VH sería entonces darnos cuenta de esto. Pero no enfurecerse con nuestra visión limitada y fragmentada de las cosas, con nuestra ignorancia y mezquindad, con nuestro permanente egocentrismo-egoísmo, sino reconocerla plenamente, ser conscientes de la contradicción que anida en nosotr@s, en lo interior, aceptar el conflicto instalado ya en lo interno, y que desde ahí se proyecta hacia las relaciones sociales (aunque también es válido lo inverso). Es una visión que no se abre a la totalidad, a la interconectividad, a la interrelacionalidad de todo con todo, una visión que se enquistas.

La idea podría ser entonces preguntarse cómo crear un Sentido (o Sentidos) para las vidas humanas, a nivel personal y colectivo. Es ésta una tarea crucial. Se juega precisamente el "valor", la Calidad de Vida de las existencias humanas. Aquí es donde se sitúa, en nuestra opinión, la Espiritualidad como tal. Esto parece ser también algo fundamental en momentos neoliberales. Es decir, la Espiritualidad no nos saca de la Realidad, sino al contrario, nos hace mucho más sensibles a ella y a sus exigencias.

5.2. Principales características de la Espiritualidad Holística

¿Qué elementos, principios, energías centrales posee la actual Espiritualidad Holística? Al mismo tiempo podemos hacernos también la pregunta: ¿Qué características de Espiritualidad Holística podemos prever también para este Nuevo Milenio recién comenzado? Ciertamente, esto es difícil de predecir, pero sí creemos poder hablar de una serie de componentes que configurarán probablemente la Espiritualidad de las próximas décadas, al menos,

con las que tendremos que ir trabajando desde ya. Lo que hacemos a continuación es intentar esbozar precisamente dichos componentes, a partir de lo que se va observando en el presente. Como sabemos, nuestra reflexión filosófica, nuestra FH, se apoya en esta Espiritualidad holística.

5.2.1. **Orientalización**

Uno de los elementos más importantes está siendo la 'orientalización'¹³⁴ de nuestras perspectivas filosóficas y teológicas. L@s orientales han sido l@s grandes sabi@s y especialistas de la Espiritualidad (las grandes religiones provienen del Oriente). Desgraciadamente, l@s occidentales nos hemos volcado más en lo exterior, lo que en sí y en principio no es algo ciertamente negativo. El problema es que esto se lleva a cabo con una vaciedad interior, en una pérdida de labilidad subjetiva, en medio de la civilización del objeto, del consumismo, del "vértigo", como categorías centrales de la nueva-vieja sociedad en que vivimos¹³⁵.

Pero 'lo Oriental' y 'lo Occidental', que son una mera manera de hablar y, por lo tanto, mera categorías relativas, están dentro de cada uno de los seres humanos, al parecer en precario desequilibrio. Podemos *simbolizar* aquí 'lo oriental' como lo interior, lo contemplativo. 'Lo occidental' sería lo social, lo político, lo activo. Insistamos, no obstante, en que son meros

¹³⁴ El peligro sería sustantivizar este vocablo, creyendo acríticamente en él. En realidad, el "Oriente", como tal, es una creación occidental. Aquí se entiende de una manera geográfica.

¹³⁵ No todo es, pues, negativo en "Occidente". Pensemos que el desarrollo de la Ciencia y la Tecnología, reorientadas espiritualmente, podrían darnos un mayor bienestar a la vida humana. El problema es que estos beneficios no son *democráticamente* extendidos en provecho de tod@s. Lo ideal sería entonces el encuentro de las culturas orientales y las occidentales, en igualdad diferente. Armonizar la interioridad oriental con la exterioridad occidental. Evidentemente, esto es una simplificación (son 'tipos ideales' en la terminología de Max Weber), pero muestra realmente el camino de una actitud "sabia" o más sabia.

Pero, probablemente, "orientales" y "occidentales" tenemos las mismas búsquedas y carencias. "Yo soy el mundo", solía decir Krishnamurti, en el sentido de que nuestros propios problemas son también los de l@s demás y viceversa. Por consiguiente, habría que relativizar esa presunta diferencia entre Oriente y Occidente, sin olvidarnos de que hay corrientes hegemónicas, pero también subalternas, en uno y otro lado, que muy bien pudieran converger. ¿Sería éste, entonces, el espíritu de nuestra época?

símbolos culturales y que deben complementarse.

Teniendo en cuenta lo anterior, se nos ocurre que el lema podría ser entonces: "No queremos 'más de lo mismo', sino una vida cualitativamente diferente, una existencia alternativa, rica de crecimiento y profundidad humanos". *Queremos algo realmente nuevo, porque sentimos que lo viejo nos cansa, está agotado. Infelizmente, no conseguimos crear (o que surja), realmente, lo nuevo. ¿Por qué? Vamos a ir viéndolo a lo largo de esta investigación.*

5.2.2. Radicalidad

En esta "orientalización" esencial (el impacto del Budismo ya está siendo fuerte en la Sociedad Mundial)¹³⁶ hay una pregunta importante para gente de diversas Religiones. En este 'arcoiris' de la Nave Tierra, como Super-Organismo (Lovelock), la hipótesis-Gaia, ¿existen algunas preguntas básicas necesitadas de desarrollarse? Es preciso comenzar por las preguntas y no querer dar respuestas demasiado rápidas. Como repite varias veces Krishnamurti, la solución está precisamente en la pregunta. Hay que "aguantar" la pregunta, para que dé a luz una respuesta sabia.

Algunas preguntas esenciales (cuestiones básicas) para el ser humano, preguntas de tipo holístico, podrían ser hoy las siguientes¹³⁷:

1. ¿Cómo puedo liberarme de la "hidra" de mi "yo" ('ego'), que todo lo aprisiona, incluso a mí mismo?
2. ¿Puedo ser realmente libre?
3. ¿Puedo superar el sufrimiento?
4. ¿Qué significa "simplificar la Vida"?
5. ¿Podemos vivir en un mundo sin guerras, sin destrucción ecológica, sin opresiones de género, clase, etnia, adultismo, en contra de minorías del tipo que

¹³⁶ Es curioso este impacto del Budismo: ¿cómo concebirlo? ¿Cómo una nueva moda más, capaz de nuevo consumismo; como una crítica profunda al "tener", al "yo" (fuente del tener); como una búsqueda de mayor sencillez y armonía de vida ante una sociedad despiadada y voraz; como un intento de encontrar una Paz profunda en medio de tanta violencia y sin-Sentido? Sea como fuere, creemos que es importante esta presencia del Budismo en torno a las grandes cuestiones de la Humanidad, que son también las actuales.

¹³⁷ Cediendo aquí a la tentación del esquema de "Decálogo", tan frecuente en nuestra Tradición Occidental...

fueren, viviendo así en un mundo más armónico, justo y solidario?

6. ¿Qué es la Felicidad? ¿Se puede encontrar la Felicidad? ¿Puedo yo mismo encontrarla o debo definitivamente renunciar a ella, como la Gran Ilusión de la Humanidad?

7. ¿Cómo dialogar con mi propio 'yo' y con el/la 'otro'? ¿O ambos son un mismo diálogo? ¿Cómo comunicarnos verdaderamente (en profundidad)?

8. ¿Cómo vivir intensamente el Presente, con atención permanente, sin traicionar dicho presente con huidas al pasado (el problema de la memoria) o escapismos futuristas?

9. ¿Cómo vivir más en pobreza ("civilización de la pobreza": I. Ellacuría), en apertura a la naturaleza, a los más pobres, creando paz y no-violencia en las relaciones humanas (M. Gandhi)?

10. Aunque no nos satisfagan las diversas instituciones religiosas históricas, ¿existe Dios? En todo caso, ¿quién es El/Ella/Ello? ¿Tiene todavía algún significado práctico en nuestras vidas y en nuestra sociedad? ¿Podemos encontrarlo o decir algo de él con nuestra mente finita y limitada? ¿Qué papel juega acá el 'afecto'?

Éstas son sólo algunas preguntas, quizá muy significativas, que podríamos hacernos, que buscan una Espiritualidad radical, "de raíz". No son tan nuevas. Creemos recordar que muchas de ellas han sido formuladas ya, por ejemplo, en el movimiento franciscano, con el genial "poverello" de Asís, o, en general, en la revolución mendicante medieval, y en otros momentos históricamente significativos, momentos de 'Espíritu' (por ejemplo, en la Reforma protestante o en el movimiento de CEB's y Teología de la Liberación en ALC). También en la tradición budista, taoísta, etc. Pero la incipiente 'orientalización' que vivimos en Occidente (hablamos desde aquí) nos permite volver a plantear algunas preguntas viejas y crear otras "nuevas".

Un aspecto nuevo de estas 'Cuestiones Fundamentales' es que ya no creemos en dogmatismos (especulaciones no verificadas), en respuestas fáciles o en respuestas ya "pre-cocinadas". Hay algo nuevo: responder a esto depende de nuestra experiencia personal. Depende de si sentimos a fondo, intensamente, con todo nuestro ser, estas cuestiones (es ésta la pedagogía del Budismo Zen). Nadie puede contestar las preguntas por otro¹³⁸. En eso estamos un

¹³⁸ En un cuentecito oriental se dice que, en cierta ocasión, se

tanto sol@s. Una Soledad Profunda, pero que puede llegar a ser creativa, si es bien enfocada.

Sin Experiencia Personal no hay posibilidad de respuesta seria y auténtica. El *autoengaño* persigue al ser humano demasiado a menudo (una versión de la *maya* o *ilusión* de la que habla el Hinduismo). Es decir, filosóficamente hablando, para contemplar adecuadamente la Realidad, debemos limpiarnos "los ojos de la mente", en una especie de *purificación* o *catarsis epistémica*.

Pero, ¿por qué queremos engañarnos? Queremos engañarnos posiblemente porque no soportamos la gravedad de la pregunta. Tenemos miedo a la incertidumbre, al no-control, al no-poder, a sentirnos insegur@s. Y buscamos además el *placer*, que nuestra mente sabe donde encontrar siempre desde su 'yo', que es siempre el pasado. No obstante, más importante que las respuestas mismas, es poder, saber y atreverse a formular preguntas radicales¹³⁹. No quedarnos en las respuestas, sino buscar preguntas nuevas, que nos hagan seguir caminando.

Además de todo lo dicho anteriormente, añadamos ahora otras características de esta Espiritualidad holística.

5.2.3. Macroecumenismo

En efecto, se prevé, partiendo desde el aquí y ahora, una Espiritualidad para el Tercer Milenio mucho más *Ecuménica* (o mejor, *Macroecuménica*, aunque la expresión pueda resultar redundante) que las que tenemos. Todavía estamos demasiado atad@s provincianamente a nuestras propias Tradiciones Espirituales, que

quejaba un discípulo a su Maestro: "Siempre nos cuentas historias, pero nunca nos revelas su significado". El Maestro le replicó: "¿Te gustaría que alguien te ofreciera fruta y la masticara antes de dártela?". Nadie puede descubrir el significado en nuestro propio lugar. Ni siquiera el Maestro (cfr. A. DE MELLO, *El canto del pájaro*, 21^a.ed., Sal Terrae, Santander, 1993, p. 14).

¹³⁹ Una tradición del Budismo Zen, la escuela o tendencia Rinzai (introducida por Ei-Sai en el Japón, en 1191) ha destacado siempre la importancia de la *pregunta* para alcanzar la 'Iluminación', el 'Satori'. Es el famoso *ko'an*, una especie de adivinanza, en apariencia Sin-Sentido, pero que, con su constante meditación, lleva al monje/creyente a esa 'Iluminación' (Inefable, imposible de transmitir por el lenguaje ordinario, de tipo dualista), rompiendo la 'estructura lógica'. Precisamente, la cuestión de fondo de todo *ko'an* (y, de hecho, es uno de ellos) podría ser: "¿Quién soy yo?" (recomendamos aquí a D.T. SUZUKI, *Introducción al Budismo Zen*, KIER, Buenos Aires, 1973).

nos condicionan tremendamente y suponen una "camisa de fuerza" para nuestro espíritu. Son "muletas espirituales" que nos pueden ayudar, siempre y cuando las sigamos con flexibilidad. Pero si nos atamos a ellas, si las absolutizamos, se convierten en *idola*, en esclavitudes¹⁴⁰. Nos imaginamos, pues, que en este Milenio estaremos más libres para incorporar elementos de otras Espiritualidades y poder construir así una Espiritualidad más Sintética, una Espiritualidad Fundamental. Esto es especialmente importante en tiempos de globalización neoliberal.

¿Significa todo esto un 'Sincretismo'?

Depende de qué entendamos por esta palabra. Si significa esto una 'religión a la carta', una mezcla indiscriminada de elementos del 'Mercado de bienes y servicios religiosos', entonces no sería tal vez lo mejor, por la superficialidad que implicaría, aunque es una posibilidad con visos de mucha realidad.

O, por lo menos, no es eso lo que quisiéramos de una vivencia seria, que resultara crítica con respecto al modelo neoliberal de globalización. De hecho, pensamos que *toda oposición crítica al modelo de globalización neoliberal pasa no solamente por la adopción de un paradigma cultural alternativo, sino también por una Espiritualidad alternativa, que denominamos 'Espiritualidad holística'*. Este es un eje central de toda nuestra investigación.

Pero si 'Sincretismo' significa, por el contrario, un abordaje y síntesis profunda de diversos elementos (eventos) reflexionados, experimentados y puestos en común sin contradicciones ni incoherencias fundamentales, con-vivenciados, entonces sí (aunque esto, absolutamente, sea casi imposible para un ser humano "normal"). No hay que temer a las palabras. De todas formas, personalmente preferimos hablar de una 'Síntesis Espiritual'.

Por ejemplo, es de pensar que el elemento 'ecológico' estará muy presente en varias espiritualidades. Las Religiones Afro e Indo-americanas han vivenciado su religión siempre de manera muy ecológica, algo que terminó por ser tornado periférico en los cristianismos "oficiales" de las diversas Iglesias (en unas más que otras)¹⁴¹. Es decir, será siempre una Eco-Espiritualidad.

En realidad, no es posible ya sustraer lo medioambiental

¹⁴⁰ Recordemos los famosos *idola* de Francis Bacon: *idola theatri*, *idola fori*, *idola specus*, *idola tribus*.

¹⁴¹ ¿Qué habría de fondo en esto? ¿Motivos religiosos: cultos de la fertilidad como anti-judíos y anti-monoteísmo? ¿Androcentrismo epistemológico: mujer-naturaleza como "tentación" y "pecado"? ¿Dualismo mental: sujeto vs. naturaleza? ¿Dualismo ético: naturaleza y sexo como algo "malo"? ¿O todo esto junto?

(integrando la Corporeidad) de la Espiritualidad. Volveremos sobre esto al tratar las experiencias indo-afro-populares en ALC, en el capítulo 8. A todo esto hay que juntar una perspectiva de género, como veremos igualmente en ese mismo capítulo.

Podría haber elementos susceptibles de ser debatidos permanentemente. Por ejemplo, no es estrictamente necesaria en una VH la aceptación del "Reencarnacionismo" (al menos, en su visión popular), propio de diversas religiones indias (Hinduismo, Budismo) o Esotéricas, para un/a creyente cristian@. Pero, con ser éste un punto importante, no pensamos que sea lo más decisivo en una 'Síntesis Espiritual'. No pensamos abordarlo más extensamente en la tesis, porque creemos que de momento nos desviaría en estas cuestiones y nos introduciría de por sí en otro tema digno de otra tesis doctoral. Es decir, pensamos hoy por hoy que una Espiritualidad Holística no es *necesariamente* re-encarnacionista, aunque haya formulaciones coherentes en este sentido y las pueda seguir habiendo.

¿Una Síntesis, pues, o varias Síntesis progresivas, siempre Abiertas? Tal vez cada un@ tenga su propia Espiritualidad. Pero también, en el fondo, en otra óptica, tal vez no haya sino *Una Sola Espiritualidad*, patrimonio de toda la Humanidad, expresada de diversas maneras culturales en las diversas religiones, en las diferentes tradiciones espirituales, por diferentes personas y sensibilidades. Es a esto a lo que llamamos 'Espiritualidad Fundamental'.

En definitiva, es probable que veamos, por ejemplo, un cristianismo más "orientalizado" e "indigenizado" (¿no procede el mismo cristianismo de Asia?). Y en cuanto a los pueblos afros e indo-americanos, ¿no es hora ya de asimilar su propia cultura milenaria en estos ámbitos? Así, el cristianismo o los cristianismos se harán realmente más universales (principio cosmopolita), más "inculturados" en otras problemáticas.

Igualmente, podremos descubrir, en nuestras propias tradiciones olvidadas, elementos (eventos) afines a los de otras culturas religiosas. Así comprobaríamos lo que J. Krishnamurti afirmaba con frecuencia: "Yo soy el mundo", es decir, que lo que me ocurre a mí, ocurre también a l@s demás, y viceversa. Así, tod@s tendremos algo de genial y algo de monstruoso, algo de "Einstein" y algo de "Hitler". Tal vez esto nos deje más intranquil@s, pero también nos haga más modest@s, realistas y comprensiv@s con l@s demás, y nos permita relativizar (des-absolutizar) nuestros propios aportes culturales.

Digamos también que será muy probablemente una Espiritualidad más "femenina", aun con la relatividad de socialización cultural del término que esto implica: más

horizontal, corpórea, "terrenal", afectiva-intuitiva, cercana¹⁴². Supuestamente, será más "andrógina", es decir, donde lo masculino y lo femenino estén "democráticamente" (equilibradamente) integrados.

5.2.4. 'Espiritualidad'

Es de esperar que la Espiritualidad Tercio-Milenaria sea también una 'Espiritualidad', es decir, una Espiritualidad más *experiencial*. Eso, en definitiva, es lo que quiere decir 'Espiritualidad'. Se trata de "experimentar" lo Definitivo, lo Último, lo Fundamental, Dios, el Nirvana, el Satori, el Tao, etc., o como lo queramos llamar. Los nombres no deben alejarnos de la realidad. En las teologías afro-cristianas se habla precisamente del Dios de los "Mil Nombres".

El problema es que las Espiritualidades terminan por "cosificarse", más o menos rápidamente, y transformarse así en caminos obligatorios para todo el mundo que profesa dicha religión. En métodos absolutos. Y esto es peligroso. Supone el "fetichismo" del Método. Es la absolutización de un Método, en detrimento de otros posibles Caminos. Posiblemente haya tantas Espiritualidades cuantas personas existan.

Querer reducirlas a unas poquitas pudiera resultar una cierta "violencia espiritual" para tantas y tantos "Peregrin@s de lo Absoluto" (T. Merton). Aspiramos, con todo, a que se puedan sintetizar en unas pocas (e incluso, como dijimos, en una *Gran Espiritualidad* o *Espiritualidad Fundamental*), pero eso debe implementarse desde un Diálogo con gran Igualdad de Poder (sin Igualdad no puede haber un Diálogo que merezca este nombre). Caso contrario, nos amenazaría la ilusión de la pluralidad sustantiva frente a la realidad de una única Espiritualidad (universal).

¹⁴² Sin embargo, creemos profundamente que estas caracterizaciones de lo 'femenino' y lo 'masculino' son meramente culturales, es decir, han sido introyectas dentro del proceso de socialización. Según el 'mito platónico del andrógino' (expuesto por Platón en *El Banquete*) originariamente todo era de tod@s, ni hombre ni mujer se apropiaban de algo específico. Ambos somos *originariamente* intelectuales-afectivos, abstractos-concretos, racionales-intuitivos. La separación, de nuevo, de ambos "estratos" *genéricos* es una trampa que ocasiona múltiples insatisfacciones en uno y otro género. Sin duda, esto supone una revolución en la educación de género. No se trata de un deseo de futuro ni de una vuelta al "paraíso perdido", sino de un reto para la profundización del Presente. Aquí está implicado también el tema del Tiempo, demasiado complejo para ser abordado de paso. Una Espiritualidad holística es, en nuestra opinión, a nivel de género, una Espiritualidad del 'andrógino', del *ser humano total*.

Es de prever (al menos, con gran probabilidad) que, en el Futuro, partiendo del Presente, las Espiritualidades/Gran Espiritualidad/Espiritualidad Fundamental se den sociológicamente cada vez más al margen de las Iglesias (o comunidades religiosas institucionalizadas) o, por lo menos, que se den en las periferias de las Iglesias como instituciones ("las excepciones confirman la regla").

Cierto, podrán surgir nuevas religiones y Espiritualidades. Pero mucho nos tememos que las Iglesias Históricas (nos referimos principalmente al ámbito cristiano) se hayan quedado en gran parte burocratizadas, oficializadas, reducidas a mediocridad "pequeño-burguesa" y con falta de Radicalismo y Aventura Interior. Eso las transforma más bien en aliadas del Sistema, en cooperadoras del Sistema establecido, que en subversivas del des-orden establecido, como en su origen.

La cuestión no es fácil, ya que desgraciadamente, parece que siempre hay gente o instituciones a las que le agrada vivir en o provocar el "infantilismo espiritual" (en el mal sentido de la palabra), en la obediencia acrítica, en la dependencia (que proporciona Pseudo-Seguridad). Tal vez por miedo, por inseguridad profunda, por comodidad. La propuesta de una Gran Espiritualidad/Espiritualidad Fundamental a la que aquí nos referimos, por el contrario, pretende gente que sea verdaderamente espiritual, es decir, totalmente *libre*, que quiera vivenciar y descubrir por sí misma la verdad de las cosas, y no gente "adoctrinada".

Probablemente será siempre una minoría, pero una 'Minoría de Calidad' (aunque la Espiritualidad sea potencialmente para tod@s, porque ésa es nuestra "esencia", nuestra "naturaleza de la mente", como dirían l@s budistas tibetan@s). La Espiritualidad del Futuro/Presente será más una cuestión de Calidad que de Cantidad. Las instituciones rígidas prefieren la masa, el número y que no se piense críticamente, y mucho menos que se actúe libremente. Pretenden *controlar* (=poder) las vivencias personales o grupales. Eso crea dependencia y buenos dividendos, claro. Al menos, intuimos que por ahí van nuestros tiempos.

Una Espiritualidad de "Experiencia" (redundancia) es una Espiritualidad de búsqueda, de inconformidad, no sólo con lo establecido, el *status quo*, sino también con nuestro interior acomodaticio, pequeño-burgués y mediocre. Por tanto no se aviene bien con esquemas ya pre-fabricados. Es subversiva y rebelde. Supone mucha flexibilidad y desapego a metodologías y liderazgos religiosos que fueron válid@s hasta cierta altura de nuestra propia experiencia personal o social, pero que han dejado ya de serlo. Tod@s l@s grandes maestr@s de Espiritualidad recomendaron "tirar las muletas" cuando ya somos capaces de andar por nuestra

propia cuenta¹⁴³.

5.2.5. Des-ap-ego

Una de las ideas claves en la nueva Espiritualidad es y será, a nuestro entender y si todo acompaña lo que estamos observando, la del *desapego* o *liberación del "yo"*. El Budismo, como sabemos, y prácticamente todas las Espiritualidades de todos los tiempos y latitudes, nos han hablado de esto. El "apego al yo"¹⁴⁴ crea el Dualismo, el Conflicto, la Separatividad. Es una de las causas principales de la Ignorancia.

La otra es la *sustantivización de los fenómenos*. Como hemos visto, en el H, ni el 'yo' ni el 'mundo' tienen una realidad sustantiva. Son impermanentes, efímeros. En consecuencia, la apuesta es por desapegarnos de las cosas y de nuestro propio yo. Este apego al yo está en el centro de la anti-Espiritualidad. Implica liberarse radicalmente del apego al Sexo, al Dinero, al Poder y a la Fama. Especialmente, en la superación de la "ética del éxito", según el esquema dualista "ganador-perdedor", una verdadera trampa y destructor, más o menos sutil, de la Persona

¹⁴³ Un cuento nos narra qué se entiende sobre la verdadera Espiritualidad: "Le preguntaron al Maestro: '¿Qué es la espiritualidad?'. 'La espiritualidad', respondió, es lo que consigue proporcionar al hombre su transformación interior'. 'Pero si yo aplico los métodos tradicionales que nos han transmitido los Maestros, ¿no es eso espiritualidad?'. 'No será espiritualidad si no cumple para ti esa función. Una manta ya no es una manta si no te da calor'. '¿De modo que la espiritualidad cambia?'. 'Las personas cambian, y también sus necesidades. De modo que lo que en otro tiempo fue espiritualidad ya no lo es. Lo que muchas veces pasa por espiritualidad no es más que la constancia escrita de métodos pasados'" (A. DE MELLO, *El canto del pájaro*, op. cit., pp.24-25).

Curiosamente, a nivel filosófico, recuérdense aquí las dos últimas proposiciones de L. WITTGENSTEIN, en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 183: "6.54. Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo. 7. De lo que no se puede hablar hay que callar (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*)".

¹⁴⁴ Este 'yo' es más que el 'yo' individual. Abarca los 'yoes' "colectivos": pareja, familia, tribu, clan, nacionalidad, club, cualquier "nosotr@s"...

Humana como tal. Destructor igualmente de la Comunidad. La actual 'filosofía del éxito' es, por otra parte, un soporte fundamental del esquema "cultural" del Sistema dominante, la globalización neoliberal, típica "filosofía del 'ego'". Superarlo de raíz apunta a esa *revolución cultural* por la que venimos clamando y que es necesaria, totalmente imprescindible, en nuestros días.

La Entrega a l@s Demás, especialmente a l@s más Pobres, la Compasión, el Amor, la No-Violencia y la Paz, la Bondad, la Sabiduría Esencial, etc., son tod@s expresiones de la Superación del Yo (= Egocentrismo, Egoísmo). Quien está libre de su yo, puede considerarse el ser más rico del mundo ("rico no es el que mucho tiene, sino el que está totalmente libre del deseo de tener"). Así, según la 'autarquía' de los filósofos griegos antiguos (por ejemplo, entre los filósofos cínicos), rico no era el que mucho tenía, sino el que podía prescindir de más cosas.

Es paradigmático, por ejemplo, el caso de Diógenes de Sínope (segunda mitad del siglo IV a.C.). Vivía de lo más pobremente, en un tonel. Cuando un día vio a un muchachito beber agua con sus manos, arrojó feliz el vaso que llevaba siempre consigo. Había conseguido otra liberación. Y, según cuenta la tradición, cuando el Emperador Alejandro Magno se presentó delante de él y le dijo que pidiera lo que quisiera, Diógenes, muy consecuente con su filosofía 'cínica', dijo más bien: "Quítate por favor de en medio, porque me estás tapando este sol tan hermoso que hace hoy"¹⁴⁵.

Podríamos preguntarnos entonces que quién era el más rico y el más libre de los dos. ¿El Emperador, que estaba reflexionando sobre partir con sus ejércitos para "dominar" ('yo-conquistó') el mundo entero? ¿O el filósofo pobre, conscientemente pobre, dispuesto a prescindir cada vez más de todo, para alcanzar así la suprema libertad y auto-conquista? Volveremos al tema del poder. Buda también lo expresaba: "El que domina sus pensamientos es más grande que el que domina el mundo". Muy probablemente, la reflexión sobre la Espiritualidad ha de ir cada vez más por aquí. Espiritualidad, pues, como núcleo central de una revolución cultural anti-neoliberal.

Verse libre de su propio 'yo' ('ego') significa 'darse cuenta' de nuestro Interior: de nuestros miedos, ideales, contradicciones, etc. "Somos" todo eso. La Espiritualidad será cada vez más "ser" y menos "tener" (no sólo objetos materiales en esta civilización del objeto, sino también títulos, cargos, "personas", saberes-habilidades, etc., como vimos anteriormente). Sin duda, ser verdaderamente espirituales requiere mucha personalidad y saber ir hoy a contra-corriente. "Ser libres".

¹⁴⁵ Hay quien cuestiona críticamente esta tradición del encuentro histórico de Diógenes y de Alejandro Magno. Pero, en todo caso, podemos decir: "se non è vero, è ben(e) trovato"...

Implica cambiar-nos, transformar-nos, a nosotr@s mism@s y a la misma Realidad.

J. Krishnamurti, el gran sabio de este siglo pasado, una especie de Sócrates redivivo, siempre nos aconsejó esta 'toma de conciencia'. Pensaba él que no era tanto una cuestión de Método, sino de una fuerte acción enérgica de espíritu: una especie de "Revolución Espiritual" (podemos llamarla 'Iluminación'). Todo ello tiene que ver necesariamente con la noción y vivencia de 'Crisis' o de 'Situación Límite'.

Esto supone 'poner entre paréntesis' (algo que tendría mucho que ver con la propuesta epistemo-metodológica de E. Husserl y su filosofía/método fenomenológico) nuestras ideas acumuladas a través de nuestra experiencia y reflexión. El Pasado no debe determinarnos. Lo pretendido es vivir en un Presente lleno de vigilancia y atención, sin elección ni evaluación ("Toma de Conciencia No Selectiva"). "Ver las cosas tales como son", repetía a menudo Krishnaji.

Ocurre que a menudo vemos las cosas tales como *quisiéramos* que fueran, como fruto de nuestras propias proyecciones y expectativas personales, no realmente como son (estamos abrumados por la contradicción/dualismo entre el 'ser' y el 'deber ser' de las cosas y de nosotr@s mism@s) y estamos demasiado determinados por nuestro Pasado. Por nuestra 'Memoria'. Así nos imposibilitamos de vivir, que es encontrarse con lo Nuevo en tanto que Nuevo. Necesitamos definitivamente una "catarsis epistémica", para poder acceder a la Realidad como tal.

De este Vivir Intensamente lo Presente brota espontáneamente el Amor-Compasión por toda forma viviente, por todo lo que es. Un sentimiento profundo de *unidad cósmica*, de "democracia cósmica" (expresión de Leonardo Boff, hablando sobre Francisco de Asís), que nos lleva a sentirnos herman@s de la demás gente, de los pájaros, ríos, montes, praderas y flores. Dos grandes místicos de nuestra tradición cristiana, entre otros muchos, lo muestran testimonialmente: el "ecologista" Francisco de Asís y el "poeta" Juan de la Cruz.

En este punto hay que hacer una reflexión de género. Dada la opresión generalizada de las mujeres, sería lógico pensar que ellas estarían más capacitadas que los hombres para sentirse unidas a todo el/la/lo que sufre (sin caer en masoquismos), por "hermanarse" ("sororizarse") con la naturaleza y los seres humanos. Como han sido "condicionadas" a vivir sin un yo fuerte, estarían más capacitadas *a priori* que sus compañeros varones para vivir un Yo Relacional, interrelacionado, un yo colectivo, si pudiéramos decirlo así, y a construir "tejido social".

Por consiguiente, como dijimos antes, creemos que este Milenio será un milenio de Espiritualidad fuertemente feminista o

con conciencia de género. Presuponemos, como dijimos antes, que caminamos hacia una Feminización de la Espiritualidad.

Por supuesto, no se trata de mitificar a las mujeres, o de caer en "romanticismos de género", sino de descubrir valiosas tendencias en el hoy, por donde se puede encontrar interesantes brechas en el Sistema. La condición es que en su necesario *empoderamiento*, las mujeres no mimeticen o repitan los modelos "masculinistas", jerárquicos, verticalistas, autocráticos, violentos, y que busquen caminos alternativos, especialmente en la gestión del Poder y de sus propios poderes. Es clave trabajar hoy en la autoestima de las mujeres y de todo lo femenino, como de cualquier ser humano.

En este sentido, mujeres, negros, indígenas, niñ@s, jóvenes, adult@s conscientes, a medida que vayan adquiriendo espacios de mayor libertad, y mayores niveles de conciencia, serán quienes nos muestren los nuevos/antiguos caminos del Espíritu. En este punto, la *Afectividad* significará un espacio importante. El Equilibrio Intelectualidad/Afectividad será así uno de los elementos centrales¹⁴⁶.

En realidad, la contraposición dualística entre intelectualidad-afectividad es síntoma de un espíritu todavía poco desarrollado, de un nivel de conciencia muy primario. Sólo la síntesis de esos dos elementos nos mostrará que, de hecho, no son dos, sino uno sólo. Una sola vivencia, expresada de dos distintas maneras (más afectivas o más intelectualistas), ya que antropológicamente el ser humano está llamado a ser *uno*.

5.2.6. Corporeidad

Otro de los elementos que nos parecen claves para una nueva Espiritualidad es la presencia de y la atención a la *corporeidad* o *corporalidad*.

En efecto, han caído en descrédito (¿para siempre?) el tipo de Espiritualidades "espiritualizantes", "idealistas", evasivas, escapistas. Hemos aprendido que Expandir el Cuerpo es Expandir la Mente, el Cuerpo es nuestro Microcosmos con el cual nos relacionamos con el Macrocosmos. En realidad, no hay Microcosmos y Macrocosmos, sino un único e inmenso Cosmos. Como sabemos, el Macrocosmos se da en el Microcosmos y viceversa (Paradigma hologramático u holográfico).

En este sentido, nos parece importante resaltar la *Meditación Zen*. Es una exigente metodología para... olvidarse de

¹⁴⁶ Cfr., desde el punto de vista científico, A. R. DAMÁSIO, *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, 21^a.ed., Europa-América, Mem Martins, 2000.

ella y llegar a nuestro "Yo Originario" o "Yo Esencial", nuestro "rostro original" (que no está en el pasado o en futuro, sino en el 'aquí y ahora' del presente eterno).

Es como zambullirse en una 'Espeleología Interior' rumbo a nuestros orígenes más profundos. La Meditación Zen implica una delicada articulación entre postura corporal correcta (conjugación: (1) sentarse en posición "loto" o "semi-loto" en un "zafu" o cojín especial de meditación, espaldas rectas, manos debidamente colocadas en un "mudra", ojos entreabiertos; (2) respiración normal, pero abdominal; y (3) lo más importante y difícil: el vacío mental, logrado indirectamente con técnicas específicas). Todo ello articulado, integrado, armonizado.

Se pretende en el Zen trascender el Pensamiento (hay un cierto Anti-Intelectualismo, que es menester entender correctamente), para llegar a captar "la Realidad misma" en el No-Pensar. Un acceso directo a la Realidad como tal, sin mediación de conceptos-categorías e imágenes, es decir, sin intermediarios: esto es lo que se busca con el Vacío Mental. No se trata de no usar nunca la mente, sino de concentrar sus energías al máximo. Es el máximo equilibrio psico-físico (otras técnicas lo pueden lograr de otra manera: el Hatha Yoga, por ejemplo, de una manera más dinámica. Pero, preguntémosnos: ¿Son incompatibles?)¹⁴⁷.

Por tanto, la Corporeidad está presente en nuestro interior más intenso. La Sabiduría consiste entonces en integrar, no en separar. Será una *Espiritualidad Inclusiva*. Es muy posible que la Espiritualidad del futuro/presente siga caminando en un redescubrimiento cada vez mayor del Cuerpo y de sus enormes posibilidades todavía desconocidas (al igual que las Mentales, que forman parte también del Cuerpo: superación del Dualismo)¹⁴⁸, en sus poderes, en definitiva.

5.2.7. Libertad

Otro aspecto muy importante: la *Libertad*. El Miedo es anti-espiritual. Libertad frente al Poder (establecido). Vivenciar

¹⁴⁷ Cuando un@ lee ciertas afirmaciones del Zen a nivel de Método y las compara con ciertas afirmaciones también de los Padres del Desierto, del Hesicasmo o de místicos tales como Eckhart y Juan de la Cruz, queda sorprendido un@ con la enorme Afinidad que existe entre todas ellas. Un/a mistic@ puede "entender" a otr@ mistic@, aunque sea de otra religión, del mismo modo como un/a músic@ puede "entender" a un/a poeta o a un/a pintor/a, siempre que sean auténtic@s artistas.

¹⁴⁸ Estaría aquí el fundamento para el trabajo con una Parapsicología seria.

la "Iluminación" o pasar por cualquier vivencia holística es descrito como una vivencia enorme de libertad por sus "vivenciadores/as". En todo caso, hay un "empoderamiento" del sujeto más allá de los poderes establecidos.

Es realmente un *Anarquismo Espiritual*. Sin embargo, no hay que temer tal "Anarquismo". No hace daño, ya que empuja a la libertad plena. Sólo es un temor para los espíritus autoritarios. Agustín de Hipona nos daba un consejo anarquista de gran valor: "Ama y haz lo que quieras" (aunque no sabemos si él mismo, personalmente, fue siempre consecuente con esto y lo aplicó al 100%...).

Libertad frente al Consumismo, frente a la "Voluntad de Poder" (aunque es experimentar el mayor poder, el que está en nosotr@s, unido al Todo cósmico), libertad frente a la autoridad, libertad frente a un@ mism@. No es subjetivismo ni lleva a hacer "lo que a uno le da la gana" (=libertinaje). El/la mistic@ por excelencia son l@s más responsables, porque han vivenciado la Realidad tal cual es.

Están así libres para amar, para crear, para innovar, empezando con sus propias vidas, porque la Energía fluye libremente en ell@s. Esto es sumamente peligroso para el Poder institucionalizado, del tipo que sea. Pero hay que temer más bien a l@s esclav@s, no a l@s libres de verdad. Por supuesto, también hay que desenmascarar a l@s pseudo-mistic@s, o mejor, ell@s se desenmascararan por sí mism@s.

Nuestro Milenio va a necesitar ciertamente de personas enteramente libres. L@s mistic@s son l@s más libres entre l@s libres. No es, pues, la pseudo-libertad de la globalización neoliberal.

5.2.8. Opción Radical por la Vida

Finalmente, la *Opción Radical por la Vida*.

La Mística de verdad pregona con fuerza esta actitud. La de alguien que vive su encuentro con la montaña como "hermana", que vive profundamente los "campos energéticos" creados por la interrelación de los diversos fenómenos, de donde brota esa enorme y grandiose energía de "co-responsabilidad" por todo lo existente, especialmente por los seres vivos ("ser jardiner@s de la creación"), porque, en definitiva, *todos/as somos un@*¹⁴⁹.

Se trata de una Energía universal integrada. Ser vegetarian@s es una de esas consecuencias, pero puede haber otras.

¹⁴⁹ Cfr. S. McFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.

Desarrollar una actitud plena de respeto y de no-violencia por todo lo que existe. No dañar seres vivos. Construir la mayor Paz posible, siendo conscientes de nuestra propia violencia en lo Cotidiano. Luchando por los propios derechos con no-violencia activa.

En esto encaja de lleno una vivencia intensa de la justicia como Espiritualidad, justicia social, justicia ecológica, justicia no-violenta. En otras palabras, una opción radical por el/la pobre, por tod@s l@s excluid@s por la teología (idolátrica) del Mercado. Un/a mistic@ auténtico es alguien empeñado hasta el tuétano por l@s que más sufren, porque lo vive en carne propia ('el/la otra es él/ella': "no hay dualidad del yo y del otro/a". Ésta sería la suprema norma "ética" de un/a holista).

Esto, sin duda, implica mucha "lucha" (=trabajo) interior y social. Identificarse con quienes sufren injusticias, en cualquier parte que estén, decía el Che Guevara, era una de las características más hermosas de un/a revolucionari@. El/la mistic@ es ante todo un/a revolucionari@ (y, posiblemente, lo inverso sea también cierto). Una vez más, éste es un criterio para desenmascarar la pseudo-mística. Al superar la dualidad entre 'yo-no yo' es ya responsable de todo lo que existe. Se vive en la Realidad.

'Espiritualidad' es, en definitiva, *vivenciar la Vida* (con mayúscula, pero en todas sus mediaciones concretas) *en su grado máximo*. A esto lo hemos ido revistiendo con el tiempo de grandes conceptos religiosos, pero no pasa de ser la Vida misma, vivida en su Integralidad, expandiendo al máximo la Energía Cósmica que por todas partes fluye (impidiendo que se "enquiste" o se "cortocircuite"). Como decía William Shakespeare: "To be or not to be! That is the question!".

5.3. El Holismo cotidiano y la 'iluminación' o el 'satori' del Budismo Zen

5.3.1. El Holismo cotidiano

5.3.1.1. La vivencia holística no es un asunto de un@s cuant@s "aristócratas del espíritu". Es más corriente de lo que se piensa. Posiblemente nosotr@s mism@s hemos tenido incipientes vivencias de ella, sin que lo sepamos explicar. A veces han sido pequeñas vivencias, otras veces han sido mayores. Parece que en ciertos momentos de nuestra vida, como dirían l@s budistas tibetanos, se rompe el control férreo de la "mente ordinaria" y se manifiesta la "naturaleza de la mente". Son los momentos intensos de felicidad.

Como decíamos anteriormente, es sumamente probable que la VH sea propia de todo ser humano, pero, por diversas razones, no es implementada en su totalidad. Y a veces se queda en lo más

superficial. A continuación quisiéramos detallar un caso que entrevistamos, de alguien considerado "normal", sin tener que entrar en aquellos grandes casos de "iluminaciones integrales", como veremos después. Lo interesante del caso es que es alguien con el que podemos encontrarnos en el día a día, sin más "milagros".

Las características de esta persona son la de alguien de mediana edad, de género femenino, culta, profesional, con inquietudes espirituales e intelectuales, de pensamiento político progresista. Madre, de capa social media-alta. Es alguien creyente, pero crítica de la Iglesia Católica y no especialmente practicante. La vamos a llamar por las iniciales M.A.

Pues bien, M.A. relató dos vivencias que podemos llamar "iluminativas", y que podríamos calificar de cierta intensidad¹⁵⁰. La primera fue hace 20 ó 21 años, pero una vivencia así no se olvida. Ocurrió de repente, sin ninguna razón especial. Estaba sentada en el salón, cuando observó que de repente la habitación aumentaba de brillo. Había como más Sol, más Luz. Todo estaba mucho más iluminado. Lo importante es que se sentía *formando parte de todo eso*. No era una observadora alejada o separada, sino que formaba parte de *todo eso*. Y, al mismo tiempo, había una sensación de una gran felicidad: "¡Felicidad sin motivo!". El sentimiento de la vivencia habida fue, pues, de *plenitud*.

Otra vivencia tenida por M.A., la segunda, fue, aproximadamente, un año después. Estaba observando una palmera, con el Sol. *Repentinamente* se dio un atardecer hiperluminoso. Fue la misma sensación que de la otra vez. La Luz lo bañaba todo. No había "otredad". Se acabaron las distancias. Se sentía formando parte de *eso* que estaba ahí. "¡Estoy integrada! Soy Todo. Todo es lo mismo".

Sobre esos dos momentos explicaba ella:

"Nunca me he sentido tan ligada a nada (como entonces). No hay distancia ni tiempo. Todo se anula. Es difícil explicarlo. Como si estuviera ligada a las cosas. Son mi yo. Yo soy eso. Yo les pertenezco, ellas me pertenecen. Somos parte de lo mismo. (Hubo un) aumento de la intensidad lumínica. La segunda vez, (me dediqué) a disfrutarla. En la primera hubo una extrañeza, pero no miedo. Fueron de lo más cotidiano. Surgieron espontáneamente. Un sentimiento de felicidad, de plenitud. (Fue) en los ochentas".

Y continuaba:

¹⁵⁰ Entrevista realizada en San Salvador (El Salvador) el 30 de Diciembre del 2002, en la misma casa y lugar de la primera vivencia.

"Las dos experiencias fueron de integración. A todas las cosas les está pasando eso. Todos estamos en eso. Las cosas y yo compartimos la misma experiencia. Tienen mi misma experiencia. Hay una comunicación profunda. Hay una gran intensidad del entorno y de lo afectivo. ¡Después de esto, puedes morirte! Queda diluida la separación mente-cuerpo. (Es como si fuera) mente con ojos. Como si no existiera. Se acaban las diferenciaciones. *Me cuesta explicarlo*. Me siento integrada. Se diluye el ego, la individualidad. Fue en la sala de mi casa, frente a la naturaleza".

Es interesante notar algunos elementos recurrentes en este tipo de experiencias, algunos subrayados por nosotros mismos, en esta vivencia holística y que la definen:

- (1) Todo ocurre repentinamente, sin causa aparente ninguna.
- (2) Desaparece la conciencia de espacio y tiempo. Es una vivencia a-espacial y a-temporal.
- (3) El sentimiento es de unidad total, sin separación. Somos todo lo mismo, incluso las cosas físicas. Se "siente" esa unidad (no es un concepto en la cabeza). Integración total.
- (4) Un sentimiento de gran felicidad, de plenitud, como nunca se ha sentido antes. Un "vacío pleno".
- (5) Hay una integración total mente-cuerpo, sin conciencia de distinción.
- (6) Hay un "baño de luz". Todo se ilumina de una manera especial y sobreabundante.
- (7) Se da una desaparición (gozosa) del ego y la individualidad (separativa).
- (8) Existen grandes dificultades en transmitir verbalmente esa vivencia (insuficiencia del lenguaje).
- (9) Queda una huella profunda en el ser humano, aunque hayan pasado muchos años.
- (10) Hay una pérdida del miedo a la muerte.

Veremos que estas características tienden a ser permanentes en este tipo de vivencias. En todo caso, quisiéramos resaltar *lo sencillo, cotidiano y espontáneo* de la vivencia. Y no ocurrió con nadie calificado normalmente como "sant@" o metida en ámbitos de religiosidad formal.

5.3.1.2. Observemos ahora otros relatos más breves de lo que denominamos Vivencias Holísticas. Como es natural, dada la naturaleza de este tipo de vivencias, existe siempre una dificultad lingüística en expresarlas. Pero veamos algunas¹⁵¹:

¹⁵¹ Todas estas vivencias están tomadas del artículo de A. W. WATTS, "Esto es ello", en J. WHITE (edit.), *¿Qué es la iluminación? Exploraciones en la senda espiritual*, 3ª.ed., Kairós, Barcelona, 1998, pp. 45-62. Nos parece interesante que casi termina su artículo con una cita de Buda: "Tú eres el que

* "El año de gracia de 1654,
lunes, 23 de noviembre. Festividad de San Clemente..
Desde, más o menos, las diez y media de la noche
Hasta, más o menos, las doce y media, medianoche,
FUEGO
Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob
no el de los filósofos y los sabios.
Certidumbre, alegría, certidumbre, alegría, paz"
(Pascal).

* "Pareció como si el cielo se abriese y descendiesen rayos
de luz y gloria. No duró sólo un momento, sino todo el día y
toda la noche, pareció como si mi alma se inundara de luz y
gloria y ¡oh!, cuál fue la transformación que se operó en mí
y en todas las cosas. Mis caballos, los cerdos y todo el
mundo parecían transformados" (Citado por W. James).

* "Volví al salón, y estaba a punto de sentarme cuando,
súbitamente, todo pareció cambiado. Se abrió un enorme
boquete y pareció como si el suelo se hundiese... Mientras
miraba a mi alrededor, arriba y abajo, todo el universo con
sus inmensos objetos sensoriales parecía ahora totalmente
diferente; lo que antes me era odioso, junto con la
ignorancia y las pasiones, ahora lo vi como si no fuese más
que la erupción de mi naturaleza más íntima, la cual
permanecía brillante, auténtica y transparente" (Citado por
A. W. Watts).

* "Era una mañana de principios de verano. Una neblina
plateada resplandecía y temblaba entre los tilos. El aire
estaba repleto de su fragancia. La temperatura era como una
caricia. Recuerdo -no necesito recordar- que me subí a un
árbol, me quedé perplejo y me sentí de repente inmerso en
ELLO. No lo llamé así. Las palabras eran innecesarias. Ello y
Yo éramos sólo uno" (Citado por B. Berenson).

* "De repente, sin previo aviso, me encontré envuelto en una
nube roja. Por un momento pensé en un incendio, en una
inmensa conflagración que tenía lugar en alguna parte cercana
a la gran ciudad. Supe que el fuego estaba dentro de mí. Poco
después tuve una sensación de júbilo, de una inmensa alegría,
seguida de una iluminación intelectual que era imposible
describir. Entre otras cosas, aunque no podía creerlo, vi que
el universo no está compuesto de materia muerta, sino que,
por el contrario, es una Presencia viva. Llegué a sentir
dentro de mí la vida eterna. No pensé que tendría la vida
eterna, sino que tuve la conciencia de que en aquel momento
la poseía; vi que el hombre es inmortal; que el orden cósmico
es tal que, sin duda, todas las cosas funcionan al unísono

tiene que hacer el esfuerzo. Los maestros sólo te señalan el
camino" (*Ibid.*, p. 62).

para el bien de cada una y de todas; que el principio fundamental del mundo, de todos los mundos, es lo que llamamos amor y que la felicidad de cada uno y de todos es a la larga absolutamente cierta. Tuve esa visión durante unos segundos y luego desapareció, pero lo que recuerdo de ella y el sentido de la realidad que me mostró perduran en mi recuerdo desde hace un cuarto de siglo" (R. M. Bucke).

El mismo Alan W. Watts nos describe dos vivencias holísticas que tuvo (la segunda, con su propia interpretación):

* "Sentí que no poseía nada, ni siquiera a mí mismo, y que nada me poseía. El mundo entero se volvió tan transparente y claro como mi propia mente; sencillamente, el "problema de la vida" desapareció y durante dieciocho horas aproximadamente sentí que yo y todo lo que me rodeaba éramos como la brisa entre las hojas del campo en un día de otoño".

* "Años más tarde, tuve la segunda experiencia tras un período durante el cual intenté practicar lo que los budistas llaman "recogimiento" (*smriti*) o conciencia del presente inmediato, tan distinto de la ambigua reminiscencia y anticipación. No obstante, una noche, mientras hablaba de ello, alguien me dijo: "Pero, ¿por qué *intentas* vivir en el presente? Con toda seguridad, estamos siempre en el presente, incluso cuando pensamos en el pasado o en el futuro". Gracias a esta observación, bastante obvia por cierto, tuve una vez más la súbita sensación de ser ingrátido. Al mismo tiempo, me pareció como si el presente se convirtiera en una especie de quietud móvil, en una corriente eterna, de la que ni yo ni nadie podíamos desviarnos. Vi que todo, tal como es ahora, es ELLO, la razón por la cual existe la vida y el universo. Vi que cuando los *Upanishads* dijeron: "Tú eres eso" o "Todo el mundo es Brahman" querían significar exactamente lo que decían. Cada cosa, cada acontecimiento, cada experiencia, en su ineludible ahora y en toda su propia individualidad, era precisamente lo que debía ser, tanto es así que adquiriría una autoridad y originalidad divinas. Me sorprendió constatar, sin lugar a dudas, que nada de esto dependía de cómo yo lo viera, las cosas eran así, tanto si lo entendía como si no, y si no lo entendía, también era ELLO. Por lo tanto, en ese momento me percaté del significado que el cristianismo daba al amor de Dios, es decir, que a pesar de la lógica imperfección de las cosas, Dios las ama tal como son y que este amor es, al mismo tiempo, su deificación. Esta vez, la vívida sensación de iluminación y claridad duró toda una semana".

Se podrían citar más vivencias, pero creemos que estas pocas son suficientes para poder concluir aquí algunas cosas interesantes:

1. Hay algunos fenómenos de tipo físico, que tienen que ver con la propia percepción de quien está implicado en dicha VH. Se observan cambios en la luminosidad, en el color, y hay una manera nueva de observar o percibir las cosas en medio de esa VH que se está dando.

2. Hay una vivencia de ruptura, de algo que sucede abruptamente, inmediatamente y de un modo espontáneo. En estos casos, no parece que el sujeto haya provocado dicha vivencia de alguna manera. "Surgió", "se dio", "ocurrió", serían los verbos que mejor lo expresarían.

3. Existen serias dificultades lingüísticas en comunicar la VH como tal. En el fondo, nos damos cuenta de la insuficiencia del lenguaje/conceptualidad para explicar adecuadamente qué pasó. Se describen más bien las *impresiones subjetivas* que dicha VH ocasionó. Se habla más bien de 'Ello', porque no se encuentra ninguna palabra mejor que pueda expresar la vivencia que se dio. Es decir, las palabras se hacen insuficientes, porque la Realidad vivenciada trasciende cualquier realidad vivenciada en el pasado. Es algo totalmente nuevo. Por consiguiente, tal vez el lenguaje poético pueda *sugerir* mejor esa otra realidad vivenciada que el lenguaje meramente conceptual, buscando *describir* algo que le trasciende.

4. Todos coinciden en que la VH deja un sabor altamente gratificante, más allá del mero placer. Podríamos describirlo mejor como "júbilo". Es una felicidad total, antes nunca vivenciada, que llena totalmente de gozo a quien la ha tenido. Esa impresión, aunque haya sido por unos pocos segundos o minutos impacta fuertemente la psicología del sujeto, de tal modo que nunca ya se le olvidará en su vida.

5. La VH deja una profunda convicción en quienes la vivencian. Una convicción de certidumbre en sus vidas, de saberse "salvado" o "plenificado", de haber entrado ya en la "vida eterna", de ser inmortales (y por tanto sin miedo ya a la muerte)¹⁵².

5.3.1.3. Finalmente, en este punto, quisiéramos citar algunas de las vivencias de un gran místico de nuestros tiempos, que tiene además toda una concepción sistemática y coherente sobre ello. Nos referimos a Jiddu Krsihnamurti y a sus vivencias, que aparecen en sus dos *Diarios*. Curiosamente, nunca habla de ellas en primera persona, sino en tercera persona. Presentemos algunas y nuestras

¹⁵² Esto encaja muy bien con algunas vivencias cercanas a la muerte, descritas por quienes "regresaron" de "allá". Perdieron por completo el miedo a la muerte y su vida cambió luego drásticamente, empeñándose cada vez más en el servicio a las personas, en una ética de amor y solidaridad.

propias observaciones después.

* "Al anochecer estaba ahí: súbitamente estuvo ahí llenando la sala, un gran sentido de belleza, poder y dulzura. Otros lo advirtieron".¹⁵³

* "En el automóvil, viajando hacia Ojai¹⁵⁴, eso comenzó de nuevo, la presión y el sentimiento de inmensa vastedad. No es que uno estuviera experimentando esta vastedad; simplemente ella estaba ahí; no había un centro desde el cual tuviera lugar la experiencia. Todo, los automóviles, la gente, los carteles, se destacaba con sorprendente claridad y el color era dolorosamente intenso. Eso continuó por más de una hora, y la cabeza estaba muy mal, el dolor la abarcaba enteramente"¹⁵⁵.

* "Al despertar en mitad de la noche, la mente estaba experimentando un estado de incalculable expansión; la mente misma era ese estado. El "sentimiento" de ese estado, desnudo de todo sentimentalismo, de toda emoción, era muy factual, muy real. Este estado continuó por un tiempo considerable.- Toda esta mañana la presión y el dolor han sido agudos"¹⁵⁶.

* "Al despertar en mitad de la noche, el cuerpo se encontraba perfectamente quieto, extendido sobre su espalda, inmóvil; esta posición debe haberse mantenido por algún tiempo. Ahí estaban la presión y el dolor. El cerebro y la mente se hallaban intensamente silenciosos. No existía división alguna entre ellos. Había una intensidad extraña, quieta, como la de dos grandes dínamos trabajando a muy alta velocidad; era una tensión peculiar en la que no había esfuerzo. Existía, en relación a todo esto, un sentido de inmensidad y un poder sin dirección ni causa alguna y, por lo tanto, sin brutalidad, sin crueldad. Y ello prosiguió por la mañana.

Durante casi todo el año pasado, uno solía despertarse para experimentar, en estado de vigilia, lo que había sucedido mientras dormía, ciertos estados del ser. Es como si uno despertara meramente para que el cerebro pudiera registrar lo que había estado sucediendo. Pero, curiosamente, la singular experiencia se desvanecía muy pronto. El cerebro no la había

¹⁵³ J. KRISHNAMURTI, *Diario I*, Edhasa, Barcelona, 1989, p. 11. K. se refiere aquí a "eso", "ello", lo que nosotros denominamos 'vivencia holística'.

¹⁵⁴ El valle de Ojai está a unas ochenta millas al norte de Los Ángeles.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 11-12. K. se refiere aquí a los intensos dolores de cabeza que, en su caso, acompañaban a estas vivencias. Con el tiempo, deja de aludir a estos dolores en sus Diarios.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

guardado en los rollos de la memoria"¹⁵⁷.

* "Sólo recientemente descubrió él que no había un solo pensamiento durante estos largos paseos por las calles atestadas o por los solitarios senderos. Él siempre había sido así, desde que era niño; ningún pensamiento penetraba en su mente. Él sólo observaba y escuchaba, nada más. Nunca surgía el pensamiento con sus asociaciones. No había formación de imágenes. Un día, de pronto se dio cuenta de lo extraordinario que eso era; a menudo intentó pensar, pero no acudía pensamiento alguno. En estos paseos, con gente o sin ella, todo movimiento del pensar estaba ausente. Esto es estar solo"¹⁵⁸.

¿Qué podemos decir brevemente sobre estas vivencias de tal modo que añadan algo a lo anterior? Lo siguiente:

* La vivencia se da sin preparación. Surge. No hay control (poder) sobre ella. Más bien es ella la que nos controla.

* Esa vivencia no tiene nombre. Es 'ello'. No hay cómo describirla. Lo que se nos dice sobre ella es casi nada a nivel de contenido informativo. No se puede comparar con nada de lo conocido.

* Está clara la gran sensación interior de 'júbilo' (a-temporal y a-espacial, más allá del 'placer', que es espacio-temporal).

* Conlleva una dosis importante de sufrimiento, en el caso de K (¿Expansión física del cerebro? ¿Cambios profundos en la estructura neuronal del cerebro?).

* Cesa el pensamiento y la formación de imágenes (que pertenecen al espacio-tiempo). Es una "quietud interior" de gran intensidad y profundidad, sin esfuerzo, puramente gratuita, libre. Se está intensamente en el Presente, en el aquí-ahora gozoso, sin pensamiento-imágenes-emociones.

* Sucede en lo cotidiano, en cualquier momento: descansando,

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁵⁸ J. KRISHNAMURTI, *Diario II*, Edhasa, Barcelona, 1983, p. 12. Por supuesto, esta 'soledad' de que habla K. es una soledad madura, inteligente, propia del ser que ha comprendido la naturaleza del mundo y ha roto psicológicamente con él ('aloneness'); la otra, es la soledad del que se aísla del mundo envolviéndose en la ilusión de su propio mundo egocéntrico ('loneliness'). La primera es una soledad jubilosa, creativa. La segunda, una soledad amarga, estéril (cfr. nota del traductor, Armando Clavier, en la p. 11). Ese 'él' es el mismo Krishnamurti (K.) hablando de sí mismo.

durmiendo, caminando por el bosque, conduciendo, con gente acompañando o solo. Es impredecible e improvable.

5.3.2. La 'iluminación' o el 'satori' del Budismo Zen

5.3.2.1. No podemos contraponer estas "vivencias iluminativas" a las de lo cotidiano, que hemos visto anteriormente. Estas últimas tampoco están alejadas de lo cotidiano. Pero veamos cómo son releídas desde una perspectiva budista. El origen mismo (histórico o mítico) del Budismo Zen es significativo para entender la vivencia iluminativa.

He aquí lo que escribe D.T. Suzuki, uno de los mayores especialistas del Zen, sobre el origen de esta tendencia dentro del Budismo:

"La historia legendaria del origen del Zen en la India se desarrolla así: En una ocasión, Sákyamuni se contraía (*sic*) a la prédica ante una congregación de sus discípulos, en el Monte del Santo Buitre. No recurrió a ningún discurso verbal prolongado para explicar su tema, sino que simplemente alzó un ramo de flores ante la asamblea, el cual le había sido ofrecido por uno de sus discípulos laicos. Ni una palabra salió de su boca. Nadie entendió el significado de esto, excepto el viejo y venerable Mahákásyapa, quien sonrió silenciosamente al maestro, dando muestras de entender plenamente el significado de esta enseñanza silenciosa pero elocuente de parte del Iluminado. Este último, percibiendo esto, abrió su boca de lengua-de-oro y proclamó solemnemente: 'Tengo el más precioso tesoro, espiritual y trascendental, que en este instante te entrego, oh venerable Mahákásyapa'"¹⁵⁹.

Por lo general, los seguidores ortodoxos del Zen toman este pasaje de la vida de Buda como origen (histórico) de su doctrina. Según ellos, se revela aquí la mente más íntima de Buda, al igual que el secreto de la religión. Así, el Zen proclama ser la esencia más íntima del Budismo y haber sido transmitido directamente por el Buda a su máximo discípulo Mahákásyapa.

Pero sea históricamente cierto o simple leyenda este pasaje, lo interesante es que nos muestra precisamente el "espíritu" del Zen.

¿Qué entendió realmente Mahákásyapa de lo que había transmitido el Buda? Igualmente, ¿cuál fue el contenido del mensaje de Buda? Nada sabemos al respecto. Lo importante es darse cuenta de que *hay una comunicación que se transmite de manera*

¹⁵⁹ D.T.SUZUKI, *Ensayos sobre Budismo Zen. Primera Serie*, 4^a.ed., KIER, Buenos Aires, 1995, p. 182.

directa, sin palabras, en silencio.

Es decir, que el silencio puede ser comunicativo. En este caso, mediante un gesto que nadie entendió, excepto una persona. Por eso sonrío ("la sonrisa de la Iluminación"). Es algo que no puede ser explicado con palabras, con conceptos, con contenidos verbales. Y, sin embargo, "está-ahí". Se entiende en el silencio y desde el silencio. Por consiguiente, este pasaje es muy significativo, ya que sitúa el Zen en el nivel de una vivencia directa, personal, inmediata, incapaz de ser verbalizada.

El Zen pasa por ser un camino disciplinado en el cual se manifiesta la Iluminación budista. Tiene que ser conseguido por cada un@, personalmente. Implica una gran decisión personal o autodeterminación, una gran fuerza de voluntad y una disciplina intensa y permanente. Tod@s están llamad@s a vivenciar esta "iluminación", pero para llegar hasta ella son necesarias una serie de condiciones como las descritas anteriormente. Aunque ofrecida a tod@s, esta "vivencia-cumbre", necesita una entrega personal decidida y una buena dosis de sacrificio y entrega.

Pero aquí lo que nos interesa resaltar es ese carácter no-conceptual, no-verbal, inmediato, directo, de esa experiencia que podemos calificar de 'holística' en tanto y en cuanto que es una experiencia de Totalidad, una experiencia de la Realidad total. Precisamente, hay un famoso aforismo zen que nos muestra esto de una manera más poética:

"Cuando el dedo apunta a la Luna, el necio se queda mirando al dedo".

Es decir, las mediaciones son útiles, pero una vez cumplida su tarea, sería de neci@s quedarse "atad@s" a ellas. Los conceptos, las palabras, pueden ser útiles, pero una vez en presencia de la Realidad misma a la que apuntan no es inteligente quedarse centrad@s en esas "muletas". El Budismo Zen busca cómo percibir directamente la Realidad como tal, dejando las "muletas" aparte.

Para eso hay que hacer silencio en la mente, porque los "ruidos", es decir, los conceptos, las categorías, las palabras no son la Realidad. Apuntan a ella, pero no son la Realidad. El problema es que quedamos atrapados intelectualmente en las mediaciones, sin pretender llegar a la Realidad misma que buscamos. Nos perdemos en las herramientas, en las mediaciones.

Las categorizaciones-verbalizaciones, los conceptos-palabras son útiles, pero hay que desecharl@s al final ante la "patencia" de la Realidad misma.

El Buda lo cuenta de otra manera más concreta. Dice que es como alguien que tiene que cruzar un río y para eso necesita un

barco. Lo construye y entonces pasa a la otra orilla. El necio quiere seguir cargando con el barco, ya que está apegado a él. El sabio, por el contrario, lo deja en la orilla, sabiendo que tiene que recorrer un largo camino y no podrá llevarlo. "Mano ocupada, mano perdida", decían los indios Tarahumaras, de México, según cuenta el cantautor argentino Facundo Cabral. Por consiguiente, cargar con las "muletas", cuando ya no se necesitan, con la idea de que hipotéticamente pueden venir a ser necesarias, no es inteligente. Es un estorbo permanente.

En todo caso, lo importante para la disciplina Zen es resaltar que lo fundamental es el encuentro "personal", inmediato y directo con la Realidad misma.

Un escéptico occidental diría que eso es imposible y que cualquier relación nuestra con la Realidad siempre es mediada. El/la budista Zen sonreiría ante esta alusión y seguiría meditando, buscando como liberarse de su "mente condicionada" y así poder acceder a la Iluminación o Patencia de la Realidad Total (que de hecho es otra manera de nombrar la 'vivencia holística'). Es decir, el/la budista Zen cree que sí es posible llegar a esta 'experiencia o vivencia-cumbre', por utilizar la expresión de Abraham H. Maslow, o "experiencia trascendental", y de hecho mucha gente (budista o no) ha llegado a tenerla.

(Entre paréntesis, el/la budista no está demasiado interesad@ en defender que sólo a través del Budismo es necesario y/o posible llegar a esta vivencia. Piensa que en otras religiones o en otras tradiciones espirituales es posible alcanzar también esta vivencia. Aunque 'alcanzar' o 'llegar a' no son aquí buenas expresiones...).

Pero aunque es posible que mucha gente pueda vivenciar la 'Iluminación', sin embargo, piensa el Zen, es imposible transmitirla. Es incomunicable y trasciende el lenguaje. No es muy diferente en esto de lo que l@s divers@s mistic@s de varias tradiciones espirituales han dicho. Cuando han intentado describirnos estas vivencias, es más lo que *aluden*, lo que dejan *entrever*, que ciertamente el contenido de esta vivencia. Recordemos aquí a Teresa de Jesús o a Juan de la Cruz, en el ámbito cristiano. Por eso la búsqueda del lenguaje poético (o, en general, artístico), es más adecuado para estos menesteres, como apuntamos antes.

La expresión japonesa para la 'Iluminación' es, en el Budismo Zen y entre otras expresiones, la de 'satori'. Intentemos ampliar y profundizar un poco más en qué consiste.

5.3.2.2. En cuanto al 'satori' (palabra que en japonés se emplea para hablar de la 'Vivencia Última' o 'Iluminación'), es descrito así por H.M. Enomiya Lassalle:

"¿Qué es el satori o visión esencial? Es una experiencia que, según el testimonio de todos los que la han tenido, no puede expresarse en palabras. Por esta razón los maestros zen, o se niegan a dar un a respuesta a esta pregunta, o dan una respuesta tal, que resulta un verdadero koan, cuyo sentido sólo puede entenderse después de haber experimentado la iluminación"¹⁶⁰.

¿Qué es un 'koan'? El koan es una especie de acertijo o adivinanza, pero que no tiene ninguna "solución" racional. Más bien se expresa para "romper la racionalidad" de quien está buscando la iluminación y no puede liberarse de su mente lógica. Como la respuesta a estos "acertijos" no es convencional, el/la maestro@ es quien puede determinar si quien responde realmente consiguió su comprensión o no. A veces basta una mera mirada, un gesto, un movimiento corporal, para que el/la maestr@ entienda el grado espiritual que ha alcanzado el/la estudiante zen.

El 'koan' es dado personalmente por el/la maestr@ a cada estudiante en particular. Éste/a puede pasarse años "meditándolo", hasta que "surja" ese 'satori'. Realmente los budistas zen han tomado en serio este "compromiso meditativo", como un "asunto de vida o muerte", y sólo así se explica que puedan llegar a estos altos niveles de conciencia.

Los 'koanes' tienden a provocar un "cortocircuito mental", de tal manera que la razón lógica quede colapsada y así se abra paso a la intuición, a la visión esencial de la Realidad, al "ojo espiritual" o "tercer ojo", del que nos hablan la tradición hindú y tibetana. Veamos, a modo de ejemplo, algunos tipos de 'koan':

+ "Cuando el monje Myo (Ming) preguntó al Sexto Patriarca qué era el Zen, éste dijo: 'Cuando tu mente no mora en el dualismo del bien y del mal, ¿cuál es tu rostro original antes de que nacieras?'"¹⁶¹.

+ Otro 'koan' consistía en que Hakuin, un gran maestro Zen, extendía una de sus manos y decía: "Ustedes conocen el sonido que hacen dos manos al aplaudir. ¿Cuál es el sonido que hace

¹⁶⁰ H.M. ENOMIYA LASSALLE, *El zen*, 2ª.ed., Mensajero, Bilbao, 1977, pp. 83-84. Enomiya Lassalle fue un jesuita alemán que vivió durante muchos años en el Japón y que quiso profundizar tanto sobre la manera de ser japonesa, que empezó a estudiar y practicar el Zen, ya que el Zen está especialmente ínsito en lo cotidiano de la vida japonesa y su cultura. Después de mucha práctica, alcanzó el grado de 'maestro zen', dentro de la escuela o tendencia *Sambho Kyodan*. Tiene muchos libros escritos sobre el Zen, especialmente para occidentales.

¹⁶¹ D.T.SUZUKI, *Introducción al Budismo Zen*, 3ª.ed., KIER, Buenos Aires, 1979, p. 138.

una mano sola?"¹⁶².

+ Cuando al maestro Joshu le preguntaron cuál era el principio último del Budismo, éste contestó: "El ciprés en el patio"¹⁶³.

+ "En cierta ocasión, alguien preguntó al Maestro chan Tsao San: - '¿Qué es lo más costoso del mundo?' - 'La cabeza de un gato muerto' - fue la respuesta. - '¿Por qué?' - 'Porque nadie le pone precio'"¹⁶⁴.

Es, pues, tras el "colapso mental" provocado por la práctica constante y cotidiana del 'koan' (especialmente en la escuela Rinzai del Budismo Zen), que "surge", "se da", "se presenta" algo que se denomina 'satori'.

Podemos decir que se entiende la esencia del Budismo Zen en adquirir un *nuevo punto de vista* para contemplar la vida y las cosas en general. Esto implica, según D.T. Suzuki, que si queremos vivir lo más recóndito del Zen:

"... debemos abandonar todos nuestros hábitos corrientes de pensamiento, que controlan nuestra vida cotidiana; debemos tratar de ver si existe algún otro método de juzgar las cosas, o más bien, si nuestro método corriente es siempre suficiente como para darnos la satisfacción última de nuestras necesidades espirituales"¹⁶⁵.

En otras palabras, la cuestión inicial es una profunda toma de conciencia epistémica sobre nuestra manera de conocer y de percibir-valorar las cosas y la vida. Es decir, debemos hacernos conscientes de nuestra manera de conocer. Puede que estemos tan encerrados en un "realismo ingenuo" de tal calibre que nunca nos hagamos cuestión de esto. O podemos empezar a preguntarnos si nuestra manera de conocer la Realidad no adolece de algunas limitaciones fundamentales.

Por nuestra parte, podríamos decir que esto es una *actitud crítica* (epistémica) sobre el conocer humano como tal. En el Zen esto no es meramente una cuestión teórica, sino también y sobre todo *práctica*, porque tiene que ver con nuestro existir en la cotidianidad.

Para Suzuki, no hay Zen sin 'satori'. Es el verdadero

¹⁶² A partir de una explicación del mismo Suzuki en *Ibid.*, p. 140.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 241.

¹⁶⁴ A. HOLSTEIN, *100 koans del Budismo Chan. Enseñanzas de los primitivos maestros chinos*, 3^a.ed., EDAF, Madrid, 2001, p. 83. El 'chan' es el nombre del 'zen' en China, antes que llegase al Japón.

¹⁶⁵ *Introducción al Budismo Zen, op.cit.*, p. 249.

"alfa y omega" del Budismo Zen. Veamos como este maestro Zen nos lo intenta describir:

"El satori puede definirse como contemplación intuitiva dentro de la naturaleza de las cosas, en contradistinción con la comprensión analítica o lógica de él. En la práctica, significa el desenvolvimiento de un nuevo mundo hasta allí no percibido en la confusión de una mente adiestrada dualistamente. O podemos decir que con el satori nuestro medio circundante íntegro es contemplado desde un ángulo de percepción cabalmente inesperado. Sea lo que fuere, el mundo, para quienes lograron un satori, no es más el viejo mundo que acostumbraba ser, incluso con todas sus fluyentes corrientes y ardientes fuegos, nunca es nuevamente el mismo. Dicho lógicamente, todos sus opuestos y contradicciones se unen y armonizan en un conjunto orgánico y coherente. Esto es misterio y milagro, pero según los maestros Zen eso se cumple todos los días. De manera que el satori puede tenerse solamente a través de nuestra única experiencia personal de él"¹⁶⁶.

Por consiguiente, más que un cambio del mundo como tal es un cambio de nuestra percepción de ese mundo.

Ahora bien, si estamos "instalad@s en la Realidad", en cierto sentido nuestro cambio de percepción del mundo es también un cambio del mundo. Porque el mundo no podemos entenderlo ya como algo meramente objetivo y dado por siempre, sino como algo construido también por el o l@s sujetos humanos. Esto lo debemos discutir en el próximo capítulo. Ahora tan sólo queremos aprehender en qué consiste esta nueva y radical percepción por parte del sujeto que ha alcanzado el 'satori'. Continuemos, pues, adentrándonos en su comprensión.

Suzuki nos señala que fue precisamente la llegada del Bodhidarma a China, a principios del siglo VI d.C., lo que hizo introducir el 'satori' en el cuerpo del Budismo, que por aquel entonces se encontraba enfrascado en sutilezas de discusión filosófica o bien en la mera observancia literal del ritual y las normas disciplinarias¹⁶⁷. Los maestros Zen insisten en este aspecto del 'satori' como esencial al Budismo:

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 250-251.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 252-253. Bodhidarma fue quien introdujo el Budismo en China y fue ahí donde se convirtió en 'Budismo Chang', siendo llevado más tarde a Japón, hacia el siglo XII, donde se transformó en 'Budismo Zen', que es como se conoce en la actualidad. Sin embargo, no se debe olvidar que el Budismo Zen es una recreación china del original budismo de la India. Como se dijo antes, 'Zen' no es sino la palabra japonesa para lo que los chinos denominan 'Chang' y los indios 'Dhyana', que significa 'meditación'.

"Ver directamente dentro de la propia Naturaleza original: esto es Zen. Aunque seas bien ilustrado en cientos de Sutras y Sastras, aún sigues siendo ignorante en Budismo si aún no has visto dentro de tu Naturaleza original. El Budismo no está allí (en la mera erudición). La verdad suprema es insondablemente profunda, no es objeto de charla ni discusión, y ni siquiera los textos canónicos tienen el modo de ponerla a nuestro alcance. Veamos de una vez dentro de nuestra propia Naturaleza original y tendremos la verdad, aunque seamos cabalmente iletrados y no sepamos una palabra (...)

Todos los Budas de sucesivas épocas sólo hablan de ver dentro de la propia Naturaleza. Todas las cosas son impermanentes; hasta que logres intuición de tu Naturaleza, no digas: 'Tengo el conocimiento perfecto'. Quien obra así comete realmente un delito muy grave. Ananda, uno de los diez grandes discípulos del Buda fue conocido por su amplia información, pero no tuvo intuición alguna del Estado Búdico, porque se inclinó demasiado a lograr información solamente..."¹⁶⁸

De aquí podemos comprender que el 'satori' no es fruto de un discurso, ni de una actividad especulativa, deductiva o intelectual. Es algo así como una visión espiritual, profunda de las cosas. Se le podría llamar una 'intuición nouménica' o 'intuición esencial' (¡no confundir, pues, con la 'intuición sensible' de Kant!).

Cabría aquí la discusión de si esta 'Intuición' es algo totalmente aparte de la 'Razón' o bien es producto de la 'razón intuitiva' frente a la 'razón discursiva'. Quizá esto sea una mera discusión semántica, porque conduce a lo mismo. Lo importante es señalar que esa 'intuición profunda de la naturaleza original de todo' no es resultado de un trabajo discursivo de tipo ontológico o metafísico. Es una 'intuición ontológica', si queremos decirlo así, pero no el fruto de un 'discurso' ontológico.

Dentro de la mentalidad budista, el mundo de las distinciones (*sabetsu no sekai*) corresponde a la *razón*, mientras que el mundo de la identidad (*byodo no sekai*) corresponde a la *intuición*. En otras palabras, los seres individuales son objeto de la razón, mientras que el ser mismo indiviso es objeto de la intuición¹⁶⁹. Igualmente, podemos decir que se distinguen en el Budismo dos aspectos:

¹⁶⁸ Textos tomados del ensayo 'Kechimyakuron' o 'Tratado sobre el Linaje de la Fe' del libro japonés *Seis Ensayos de Shohitsu*. 'Shohitsu' es el nombre japonés del ya citado Boddhidarma, el primer patriarca Zen, que llevó el Budismo de la India a China. (Cfr. D.T.SUZUKI, *Ibid.*, pp. 253-256).

¹⁶⁹ Cfr. H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *El zen*, 2ª.ed., Mensajero, Bilbao, 1977, p. 41.

"El mundo de los fenómenos, tal como los percibimos, pertenece a la verdad relativa. La naturaleza última de las cosas, que trasciende cualquier concepto de ser y no ser, de aparición y cesación, de movimiento e inmovilidad, de unidad y multiplicidad, pertenece a la verdad absoluta. La verdad absoluta es, pues, la realización de la vacuidad, del Despertar, de la no dualidad, que sólo puede ser aprehendida por la experiencia contemplativa y no por el pensamiento analítico"¹⁷⁰.

Y un poco más adelante se sacan las consecuencias de este modo de pensar:

"¿Por qué es tan importante distinguir la verdad relativa de la verdad absoluta? Mientras persista la confusión entre el modo último y el modo aparente de los fenómenos, mientras creamos que los fenómenos tienen una existencia en sí, nuestra mente se verá invadida por un número incalculable de pensamientos, de emociones positivas o negativas. Claro está que podemos tratar de aplicar un antídoto particular a cada una de nuestras emociones, la simpatía para contrarrestar los celos, por ejemplo. Pero ninguno de esos antídotos será capaz de cortar por sí solo la raíz de la ignorancia, nuestro apego a la realidad de los fenómenos, que llamamos vacuidad. Para quien haya alcanzado la omnisciencia y el estado de buda ya no hay dualidad entre el modo aparente y el modo último de las cosas. La percepción de los fenómenos aparentes subsiste, pero ya no está falseada por la ignorancia que consiste en tomar esos fenómenos por entidades intrínsecamente existentes. Su modo último, la vacuidad, es percibido simultáneamente"¹⁷¹.

De alguna manera, esto es el 'satori'. Suzuki insiste varias veces en esto, aunque no con estas mismas palabras. Afirma que el Zen aspira a la apertura del 'satori' o a la adquisición de un nuevo punto de vista con respecto a la vida y al universo:

"Los maestros Zen(...)siempre se hallan tratando de aprovechar todo incidente de la vida, aparentemente trivial, a fin de hacer que las mentes de los discípulos fluyan dentro de un cauce hasta entonces completamente inadvertido"¹⁷².

Sin embargo, la formulación de esto puede parecer extraña, porque no se explicita ningún contenido.

Cuando el maestro Joshu fue interrogado una vez por un monje, que le preguntaba: "Todas las cosas se reducen a la Unidad

¹⁷⁰ J.F.REVEL y M.RICARD, *El monje y el filósofo*, Urano, Barcelona 1998, p. 135.

¹⁷¹ J.F.REVEL y M.RICARD, *El monje y el filósofo*, pp. 136-137.

¹⁷² D. T. SUZUKI, *Ensayos sobre el Budismo Zen*, op. cit., p. 258.

(o: al Uno); ¿en qué ha de reducirse esta Unidad (o: ¿a qué se reduce este Uno?)?", la réplica del maestro fue sencillamente ésta: "Cuando estuve en el distrito de Tsin tuve un hábito monacal que pesaba siete *chin*"¹⁷³.

Paradójicamente, el Zen no consiste en sacarnos de la realidad para llevarnos a otro mundo, como se daría en una interpretación literal de Platón. Más bien se trata de descubrir ese 'otro mundo' ya en éste, hablando de una manera dualista (insuficiencia del lenguaje para expresar todo esto).

Pero tampoco es esto la postura estricta de Aristóteles, que procuraría una esencia, invisible a los ojos físicos y sólo perceptible a los ojos del entendimiento, *en las cosas mismas* (que tendrían así una materia y una forma, o, en otras palabras, una 'materialidad' y una 'esencialidad'), sino que para el Zen la naturaleza original de las cosas no son sino *estas mismas cosas, miradas de otra manera* (es decir, con mente iluminada).

El Budismo introduce aquí la experiencia de la 'Vacuidad', dentro de la impermanencia de todos los fenómenos, de todas las cosas. Pero sobre esto ya volveremos más bien en el capítulo siguiente, al abordar la interpretación filosófica del Holismo.

En definitiva, no es sino el mundo ordinario, mirado de manera "extra-ordinaria", o mejor dicho, mirado en su "originalidad". Desde un punto de vista práctico, los maestros zen siempre han usado la imagen del espejo para representar la mente iluminada:

"La brillante superficie de un espejo refleja los objetos sin alterarlos con ninguna distorsión, interferencia, juicios o dudas. Un espejo ilumina cada cosa que se coloca ante él pero sin analizar, valorar o preocuparse sobre su estado. Refleja simplemente la vida sin intentar poseerla ni apegarse a ella"¹⁷⁴.

Gary Thorp, desde un punto de vista de práctica espiritual, escribe sobre todo esto de la siguiente manera:

"Dogén escribió: 'Todas las cosas son el Buda (...), esforzarte en experimentar las cosas es una vana ilusión. Pero dejar que las cosas se manifiesten tal como son y experimentarlas es alcanzar la Iluminación'. ¿Cómo puedes dar a las cosas la

¹⁷³ D. T. SUZUKI, *Introducción al Budismo Zen*, op. cit., p. 95.

¹⁷⁴ G. THORP, *Momentos Zen. Descubre la alegría del zen en las tareas cotidianas*, Oniro, Barcelona, 2002, p. 121. Todo este libro es precisamente una muestra de cómo se puede vivir el espíritu zen en la vida cotidiana de cada un@. Otro texto en esta misma línea es: J. S. NALDA ALBIAC, *Zen cotidiano*, 3ª.ed., Paidotribo, Barcelona, 2004.

libertad para experimentar su propia naturaleza? Simplemente *viéndolas tal como son, sin interponer tus valores, personalidad, preferencias o juicios*. Cuando limpies la leche que has derramado o recojas los cristales del bol que se ha roto, intenta centrarte en el hecho de que estas cosas no duran siempre y que pueden ser un elemento de peligro o de sorpresa en las ocasiones incluso más benignas. Y empieza después a afrontar las numerosas posibilidades inherentes a todos estos finales y comienzos"¹⁷⁵.

En otras palabras: "Deja que las cosas... ¡se experimenten por sí mismas"! Ciertamente, esto no es comprensible para una férrea mente racionalista... Sólo "trascendiendo" este férreo racionalismo, este "apego" (categoría-vivencia clave en el Budismo) a la razón, es posible "intuir" ("ver") "la naturaleza original del yo y de las cosas, que son sólo uno".

Volviendo de nuevo a Suzuki, él termina el capítulo sobre el 'satori' de su libro *Ensayos sobre Budismo Zen* haciendo unas pocas observaciones generales, a modo de recapitulación, sobre la vivencia budista conocida como 'satori'¹⁷⁶. Las resumimos a continuación:

(1) A veces se piensa que la disciplina Zen consiste en inducir un estado de autosugestión (o autohipnosis) a través de la meditación. Pero esto es equivocado. El 'satori' no consiste en la producción de cierto estado premeditado mediante un pensamiento intenso acerca de él. Más bien es tomar conciencia de un nuevo poder de la mente, que la capacitó para juzgar las cosas desde un nuevo punto de vista. Para Suzuki, la disciplina del Zen consiste en volcar de una vez por todas la estructura construida artificialmente y en remodelarla sobre una nueva base. Por consiguiente, meditar sobre una afirmación metafísica o simbólica, producto todo ello de nuestra conciencia relativa (y no absoluta), no desempeña papel alguno en el Zen.

(2) Sin "alcanzar" el 'satori' nadie puede entrar en el misterio del Zen. Escribe Suzuki: "Es una especie de catástrofe mental que tiene lugar totalmente de repente después de tanto amontonar material intelectual y demostrativo (...) El satori cae sobre nosotros, desprevenidos, cuando pensamos haber agotado todo nuestro ser. En lo religioso, éste es un nuevo nacimiento, y en lo moral, la revalorización de la propia relación para con el mundo"¹⁷⁷.

(3) El 'satori' es la razón de ser del Zen y sin el cual el

¹⁷⁵ *Momentos Zen. Descubre la alegría del zen en las tareas cotidianas, op. cit., p. 74.*

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 284-291.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 285.

Zen no es Zen. Así, el estilo del Budismo introducido en la China, con todas las abstracciones indias altamente metafísicas y un complicadísimo sistema de disciplina moral, cuajó en China como Zen (*Chan*), dentro del espíritu chino, más concreto y práctico. El resultado fue entender el 'satori' por encima de la lectura de los *Sutras* y de la discusión erudita de los *Sastras*, llegando a identificarse con el Zen. Para Suzuki, "el Zen sin satori es como el pimienta sin su picor"¹⁷⁸.

(4) En el Zen debe haber necesariamente 'satori'. Frente a otras escuelas budistas de tipo *dhyánico*, en el que se busca aquietar la mente: "En el Zen debe haber un cataclismo mental general que destruya las viejas acumulaciones de la intelectualidad y eche los cimientos de una nueva fe; debe existir el despertar de un nuevo sentido que reverá todas las viejas cosas desde un ángulo perceptivo enteramente renovado"¹⁷⁹.

(5) Suzuki intenta aclarar la diferencia frente a algun@s mistic@s cristian@s. Dice que el 'satori' no es ver a Dios tal cual es. En el Zen no hay captación de un objeto definido. El Zen se contenta en ver dentro de la obra de la creación y no en "entrevistar" (*sic*) al Creador mismo. Cuando el Zen, mediante el 'satori', capta la razón de vivir la vida, se queda satisfecho. Eso es suficiente. Para Suzuki, el Zen quiere libertad absoluta, incluso de Dios¹⁸⁰.

(6) El 'satori' es la vivencia individual más íntima y por lo tanto no puede expresarse con palabras ni describirse de manera alguna. Es inefable e incommunicable. Apofático. Escribe nuestro autor: "Todo cuanto podemos hacer a modo de comunicación de la experiencia a los demás, es sugerir o indicar, y esto sólo a modo de tentativa. Quien lo tuvo entiende prestamente cuando se le dan tales indicaciones, mas cuando procuramos vislumbrarlo a través de indicaciones dadas, fracasamos cabalmente"¹⁸¹.

(7) El 'satori' no es un estado morboso de la mente, ni un tema propio de la psicología anormal. Es un estado mental perfectamente normal. Según el maestro Nansen, es nuestro "pensamiento cotidiano". Y, cuando le preguntó un discípulo que había querido decir con "pensamiento cotidiano", respondió:

"Bebiendo té, comiendo arroz,
Paso mi tiempo tal como viene.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 286.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 287.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.* p. 287.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 288.

Observando el río, contemplando las montañas,
¡Cuán sereno y descansado verdaderamente me siento!"

De esta manera, para Suzuki:

"Todas las actividades mentales funcionan ahora según una clave diferente, que es más satisfactoria, más pacífica, y más plena de goce que algo tenido jamás. Se altera el tono de la vida. Hay en ella algo rejuvenecedor"¹⁸².

(8) Normalmente vivimos en un estado de rigurosas normas intelectivas y el sujeto, cuando actúa, es incapaz de liberarse de estas ataduras mentales. En el caso de quien vivenció el 'satori', descubrió un nuevo sendero, en el que su vida no está partida o escindida entre sujeto y objeto, o entre quien actúa y lo actuado. Por lo tanto, el Zen es profundamente libre, mientras nuestra vida "corriente" está en la esclavitud. Así, el 'satori' es el primer paso hacia la libertad. Es la vida misma.

(9) Y concluye D.T. Suzuki:

"El satori es la Iluminación (*sambodhi*). En la medida en que el Budismo es la doctrina de la Iluminación, como sabemos que lo es, desde su literatura más primitiva hasta la última, y en la medida en que el Zen asegura que el satori es su culminación, el satori debe decirse que representa el espíritu mismo de la doctrina budista"¹⁸³.

En definitiva, podemos llegar a la idea de que la experiencia de la Iluminación ('nirvana' en sánscrito) o 'satori' (en japonés), tan propia del Zen, no consiste en sacarnos de lo cotidiano, sino que se da en lo cotidiano.

Es como *profundizar en la vida misma*, encontrando en la realidad inmanente un sentido trascendente, por decirlo de manera filosófica. Lo trascendente está en lo cotidiano, en lo inmanente. O mejor, es ese mismo cotidiano, mirado ahora con otros ojos, es decir, con otra percepción de las cosas, con otros valores y criterios. Con una cosmovisión diferente.

Como dice un maestro Zen que vivenció el 'satori', al principio, antes de estudiar Zen, las montañas eran para él montañas y las aguas, aguas. Cuando vislumbró la verdad del Zen a través de la instrucción de un buen maestro, las montañas y las aguas dejaron de ser lo que eran. Sin embargo, cuando más tarde alcanzó el 'satori' ("el lugar del Descanso"), las montañas y las aguas volvieron a ser lo que eran¹⁸⁴.

¹⁸² *Ibid.*, p. 289.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 290.

¹⁸⁴ Relatado por D. T. SUZUKI, *Introducción al Budismo Zen*, op.

Y un poeta Zen canta:

"¡Qué maravillosamente extraño y qué milagroso es esto! Saco agua, acarreo leña"¹⁸⁵.

Y otro maestro, cuando le preguntaron cómo se ejercitaba en la disciplina del Zen, contestó:

"Cuando tengo hambre, como; cuando estoy cansado, duermo".

Le objetaron que eso es precisamente lo que hace todo el mundo, y así todo el mundo se ejercitaría en la disciplina de la Verdad como él. Pero él lo negó rotundamente, diciendo:

"Porque cuando comen no comen, sino que piensan en otras cosas diversas, permitiéndose de ese modo ser perturbados; cuando duermen no duermen, porque sueñan mil y una cosas. Esta es la razón de que no se me parezcan"¹⁸⁶.

¡Eso es todo!

Just do it!

5.4. Aproximándonos al Holismo

5.4.1. Llegados a este momento, vistos ya los aspectos introductorios de la Espiritualidad Holística, podemos preguntarnos: ¿qué es en realidad el Holismo?

En nuestra tradición más reciente, tenemos importantes aportes realizados por la tendencia del Holismo, que conecta en muchos aspectos con la Visión Oriental de las cosas. Permítasenos hablar ahora un tanto más detenidamente de él¹⁸⁷.

La palabra 'Holística' fue empleada por primera vez por el filósofo sudafricano J.C. Smuts en 1926¹⁸⁸. En efecto, el término 'holismo' designa, en la descripción que hace Pierre Weil de la cuestión:

cit., p. 14 (nota a pie de página n.9)

¹⁸⁵ D.T. SUZUKI, *Introducción al Budismo Zen*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁸⁶ Cfr. D.T. SUZUKI, *Ibid.*, pp. 114-115.

¹⁸⁷ Tomamos como base el libro de P. WEIL, *Holística: Una nueva visión y abordaje de lo real*, San Pablo, Santafé de Bogotá, 1993, especialmente el capítulo 1, pp. 9-30, aunque no sólo este capítulo.

¹⁸⁸ *Holism and evolution*, Mac Millan, New York, 1926. Es importante señalar que Smuts fue también uno de los primeros luchadores en contra del 'apartheid' en Sudáfrica.

"... una fuerza vital responsable de la formación de conjuntos -de *gestalts*, se diría hoy-; esa misma fuerza sería la formadora de átomos y moléculas en el plano físico, de células en el plano biológico, de ideas en el plano psicológico y de la personalidad en el plano espiritual; el propio universo sería un conjunto en constante formación"¹⁸⁹.

Lo interesante del H, como actitud epistémica, es que se puede usar en campos tan diversos como la Física (Microfísica), la Psicología (Psicología transpersonal), la Medicina, la Filosofía (Epistemología y Hermenéutica), etc.

'Holística' procede del griego 'holós', que significa 'todo', 'totalidad'. 'Holística' es, en consecuencia, un neologismo, un nombre que se refiere al conjunto, al "Todo" en sus relaciones con sus "partes" (en lenguaje dualista), la interrelación de todos los seres en el mundo¹⁹⁰. De esta manera, podemos hablar adjetivamente de visión o perspectiva holística, abordaje holístico, movimiento holístico, experiencia/vivencia holística, etc.

Pierre Weil distingue dos tipos de abordaje holístico: la *holología* (que conduce a un conocimiento intelectual y experimental, el cual constituye la tendencia científica del abordaje holístico) y la *holopraxis* (que conduce, a su vez, a una vivencia directa de lo Real, que es la tendencia fundamental de ese abordaje).

De todas formas, el abordaje holístico supone una *sinergia* o una confluencia integradora entre la holología y la holopraxis, que son inseparables (como los dos hemisferios cerebrales para poder conocer y crear, según cierta interpretación, aunque hay ya una concepción holística también del cerebro, interpretado de manera hologramática u holográfica por K. Pribram)¹⁹¹.

Weil, siguiendo a varios autores, cree encontrar unos posibles puntos de concordancia entre la ciencia y la tradición espiritual, resumidos de la siguiente manera¹⁹²:

¹⁸⁹ P. WEIL, *Ibid.*, p. 10. Estas expresiones finales nos recuerdan mucho a Teilhard de Chardin.

¹⁹⁰ Cfr. P. WEIL, *Ibid.*, p. 11. De una manera más restringida y más de tipo ecológico, podríamos citar a Lovelock, con su "hipótesis Gaia" (la Tierra considerada un Super-Organismo Viviente), como una visión holística en lo ecológico. De todas formas, pensamos que la misma visión ecológica es siempre y necesariamente eco-sistémica.

¹⁹¹ P. WEIL, *Ibid.*, p. 15.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 96-97.

(1) El espacio, que constituye o de donde proviene la energía, bajo sus diferentes formas, no es vacío (en el sentido corriente del término). El vacío absoluto no existe. *El espacio es inseparable del potencial energético.*

(2) *La manifestación de las formas energéticas está en continuo cambio: el carácter esencial de toda forma es su transitoriedad.*

(3) *Las formas de energía, tal como se manifiestan a nuestros sentidos, son, en última instancia, ilusorias.*

(4) *Lo mismo ocurre con las tres dimensiones del tiempo.*

(5) *La materia no se compone de elementos, sino de eventos energéticos, organizados en sistemas.*

(6) *Es posible distinguir sistemas físicos, biológicos y psicológicos en constante interacción, que tienen a la energía como denominador común.*

(7) Más allá de la aparente discontinuidad intersistemática e intersistémica, existe un 'continuum' fundamental de carácter nodal.

(8) *La lógica formal no es suficiente para explicar semejante paradoja. Sin embargo, puede ser modificada en función de los descubrimientos de la ciencia. El abordaje racional no puede suplantar la vivencia directa de la Realidad, que los métodos de los caminos tradicionales permiten.*

(9) *El nombre no es la cosa, el mapa no es el territorio. El lenguaje, fundamento de todo concepto, constituye el obstáculo al camino de la realización de la verdadera naturaleza de las cosas en virtud de su aspecto esencialmente dualista.*

(10) *La vivencia de la realidad es función del estado de conciencia de cada persona. La ciencia se reproduce casi íntegramente en el estado de conciencia despierta. La tradición es fruto de un estado de supraconciencia o de iluminación, que ella considera como el único estado verdaderamente "despierto".*

Por otra parte, con respecto al "estado iluminativo", nos encontramos con una serie de categorías "transpersonales" (estudiadas por la Psicología transpersonal), que podríamos presentar de la siguiente manera esquemática¹⁹³:

(1) *Sentimiento de disolución del 'yo'*: La persona cae en la cuenta del carácter ilusorio del 'yo' y de su identificación con el cuerpo físico.

¹⁹³ P. WEIL, *Ibid.*, pp. 82-83.

(2) *Vivencia no dual*: Desaparición de la distancia entre el 'yo' y el 'mundo exterior', o entre aquello que está "dentro" y de lo que está "afuera". Hay un *sentimiento de unidad con el todo*, de una continuidad subyacente y aparente discontinuidad.

(3) *Inefabilidad*: No hay palabras para describir la vivencia. Se comprueba que toda palabra limita su real amplitud.

(4) *Realidad*: Convicción indiscutible de la absoluta realidad de la vivencia, que es mucho más real que la vivencia de lo cotidiano.

(5) *Intemporalidad*: Descubrimiento del carácter relativo de las tres dimensiones temporales. El tiempo deja de existir, horas y días pueden parecer minutos.

(6) *Carácter paradójico*: Se supera la lógica formal (el vacío no es vacío, el todo está en toda parte, las cosas existen y al mismo tiempo no existen, etc.).

(7) *Aconceptualidad*: Se experimenta el pensamiento conceptual como un obstáculo y no llega a acompañar la vivencia. Ésta se aprehende instantáneamente, sin ningún concepto.

(8) *Presencia*: Sentimiento de omnipresencia, difundida en toda parte al mismo tiempo, sin ser interior ni exterior. Se trata de una Presencia que se percibe como 'sagrada' o 'divina'.

(9) *Completa lucidez*: Se "vive" en dos planos, el absoluto y el fenoménico, superándose esa dicotomía. Todo es vivido, nada escapa a la percepción.

(10) *Movimiento cósmico*: Debido al carácter atemporal de la vivencia, hay una aprehensión inmediata de los ciclos cósmicos, lo mismo que de su aspecto relativo.

(11) *Espacio abierto*: La vacuidad espacial se vive no como vacía, sino como algo que genera todos los fenómenos, incluidas las manifestaciones mentales. Es un espacio sin fronteras de ninguna índole.

(12) *Luz*: Vivencia de una luminosidad infinita que lo reúne todo, designada a veces como el 'verbo' o el 'amor', y que eventualmente llega a tornarse "insoportable" y "enceguecedora".

(13) *Luminosidad del cuerpo físico*: El cuerpo iluminado irradia una luz que puede llegar a ser percibida por los demás como una fulguración deslumbrante.

(14) *Instantaneidad*: La experiencia sobreviene de manera súbita e imprevisible.

(15) *Eventos posteriores a la primera vivencia*: Hay una tendencia al desprendimiento, un cambio del sistema de valores, una pérdida del miedo a la muerte, un desarrollo del amor y de la compasión.

5.4.2. La visión holística consiste entonces en una superación de la visión cartesiana-newtoniana, es decir, en la superación de la visión mecanicista y sustancialista del mundo (aunque existe también el sustancialismo aristotélico). La idea central en el H es que el Todo y sus Sinergias (convergencias energéticas de eventos) están estrechamente ligados con interacciones constantes y paradójicas.

El modelo es el del 'Holograma'. El Holograma es una figura especial que consiste en que cada "pedacito" de dicha figura reproduce el Todo, aunque en dimensión más pequeña¹⁹⁴. De esta forma, el Todo está en cada una de sus partes y el Microcosmos reproduce el Macrocosmos (lo que, bien examinado, resulta francamente paradójico...) ¹⁹⁵. Hoy día, podemos pensar que la técnica biológica del 'clonaje' expresa perfectamente esto: a partir de una simple célula es posible regenerar el cuerpo entero de un determinado ser vivo. Lo macro está realmente presente en lo micro.

Otra idea importante de la filosofía holística es la sustitución de la categoría de 'Elemento' por la de 'Evento'. Mientras el antiguo paradigma cartesiano-newtoniano consideraba el Universo constituido por elementos sustanciales, materiales y permanentes, la Física Cuántica reciente sustituyó la noción de 'Elemento' por la de 'Evento' (Stéphane Lupasco).

Un 'Elemento' es algo sustancial, material y permanente. Un 'Evento', por el contrario, es un 'Suceso' que ocurre en un determinado espacio-tiempo y que puede dejar de darse o transformarse en otro. Además, el 'Elemento' es estático. El 'Evento', por el contrario, es fluido, dinámico.

Así, las 'Sinergias' son eventos energéticos en armonía sintónica, estrechamente ligados, en interacciones constantes y paradójicas. Se retoma aquí el principio del *bootstrap* (defendido, entre otra gente, por F. Capra, sobre el que volveremos más adelante¹⁹⁶), según el cual cada partícula es al mismo tiempo todas

¹⁹⁴ El 'holograma' es un cliché (o imagen óptica) obtenido por el método holográfico. Y se entiende por 'holografía' el procedimiento para conseguir una imagen con sensación de relieve, basado en interferencias que producen la superposición de dos haces de rayo laser.

¹⁹⁵ Cfr. P. WEIL, *Ibid.*, p. 12.

¹⁹⁶ Recordamos algunas de las obras clásicas de este gran físico teórico y orientalista norteamericano:

las otras partículas.

En realidad, existiría un campo energético de base, en el cual se van dando (emergiendo) los diferentes eventos. Por consiguiente, no "existe" realmente una partícula 'x' como algo entitativo, sustancial, permanente, con identidad diferente a la de otra partícula, sino que esta otra partícula 'y' no es sino la "misma" partícula 'x' que emerge como otro "evento" en un momento posterior. En el fondo de la realidad microfísica no hay "elementos" sino más bien "relaciones"¹⁹⁷.

(No es difícil darse cuenta de que, en el fondo, la cuestión filosófica planteada aquí es la clásica de qué es 'identidad' y de si existe *sustancialmente* la 'diferencia'. En otras palabras, ¿cuál es el estatuto onto-epistémico de la 'diferencia'?)¹⁹⁸.

La perspectiva holística implica además, y consecuentemente, un Espacio sin ninguna frontera generadora de Dualidad ni creadora de Conflictos (la Dualidad como soporte ontológico del Conflicto).

Por ejemplo, se trata de superar los dualismos del tipo:

- + Sujeto-Objeto
- + Espacio Interno-Espacio Externo

1. F. CAPRA, *O Tao da Física. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*, CULTRIX, São Paulo, s/f.

2. F. CAPRA, *O Ponto de Mutação. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*, CULTRIX, São Paulo, s/f.

Hay también una interesante entrevista con Capra, ya un poco antigua, pero que conserva todo su valor, en los *Cuadernos de Integral*, Barcelona, núm. 3, 1984, pp. 39-48, cuyo título es "El giro decisivo: una nueva visión de la realidad". Ese número de los *Cuadernos* lleva el sugerente título general de "Ecofilosofías. Diseñando nuevas formas de vida". Las 'Ecofilosofías' conectan perfectamente con lo que aquí estamos reflexionando.

¹⁹⁷ Es menester reconocer que existen también otros planteamientos filosófico-científicos de la cuestión, más de tipo 'sustancialista': se trata de la búsqueda del "último ladrillo constituyente de la materia", que para algunos son hoy los "quarks" y principalmente el "top-quark". Evidentemente, éste es un planteamiento sustancialista, que sigue teniendo todavía sus apoyos en muchos investigadores/as.

¹⁹⁸ A este respecto, esto implicaría, por lo demás, unas interesantísimas discusiones con las diversas postmodernidades.

- + Personal-Transpersonal
- + Relativo-Absoluto
- + Espiritu-Materia
- + Ser/No-Ser
- + Yo/No-Yo
- + Real-Imaginario
- + Bien-Mal
- + Sentimiento-Razón
- + Etc.

Estas categorías existen en un *nivel relativo*, pero sólo pueden ser superadas mediante el abordaje holístico de lo real¹⁹⁹, en un "Conocimiento Absoluto" (semejante al de l@s mistic@s de nuestra tradición cristiana, aunque no sólo, como hemos visto)²⁰⁰.

5.4.3. Todo esto, que parece tan abstracto, se concreta luego en una serie de *prácticas vitales*: las Tradiciones (lo que algun@s llaman la "Filosofía Perenne", *Philosophia Perennis*, que anteriormente hemos citado).

Por ejemplo, hay toda una serie de "caminoS tradicionales" que han seguido una visión que podemos calificar de "Holística": el Yoga (en sus múltiples formas), el Zen, el Sufismo, el Hesicasmo, la Cábala judía, las Artes Marciales (especialmente el Judo y el Aikido), la Alquimia, al igual que ciertos métodos occidentales de realización (la Psicología Transpersonal, la Psicoterapia Iniciática, la Psicósíntesis, el Entrenamiento Arica, el Vaso de Aislamiento Sensorial y el Cosmodrama)²⁰¹. Todas estas prácticas implican además, de alguna manera, un tipo de método que requiere mucha perseverancia y una gran exigencia y autodisciplina.

Personalmente añadimos a lo anterior toda una serie de mistic@s orientales y occidentales (Eckhart, Tauler, Suso, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, etc.²⁰²) que tuvieron varias experiencias de lo que podemos llamar 'vivencia holística', hayan generado o no un método específico de Espiritualidad.

¹⁹⁹ Cfr. P. WEIL, *Ibid.*, p. 13.

²⁰⁰ No entramos a discutir, aquí y ahora, una cuestión demasiado compleja: si esta Iluminación surge mediata o gradativamente (si hay caminos) o de manera inmediata y rupturalmente (instantáneamente). En las tradiciones espirituales mundiales se dan las dos tendencias. A lo mejor, no son tan diferentes la una de la otra, y se trata sólo de diversas perspectivas conciliables.

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*, p. 15.

²⁰² La lista se podría hacer mucho más extensa.

Pero, muy probablemente, la Vivencia Holística está mucho más extendida de lo que podemos pensar. Como hemos visto antes, mucha gente ha tenido, siquiera una vez en la vida, alguna vivencia de lo que podemos calificar como 'holístico'. Esto nos permitiría secularizar (antropológicamente) más esta vivencia, no reduciéndola al espacio definido como 'religioso'. O también ampliando ese espacio de lo llamado 'religioso'. En el sentido en el que aquí hablamos, lo 'religioso' no es sino la Vida abordada en su máxima profundidad (inter-relación o "religación"), el Fondo de la Vida.

De todas formas, es necesario llamar la atención sobre las dificultades comunicativas de semejantes vivencias. Esta dificultad es lingüística, pero también epistémica (ya que, si seguimos aquí a L. Wittgenstein, entonces 'pensamiento=lenguaje'). Es decir, más allá del lenguaje no hay pensamiento, aunque debemos decir también que existen diversos tipos de lenguaje, no solamente el verbal, y también diferentes tipos de pensamiento, más allá del conceptual.

Pero si más allá del lenguaje no hay pensamiento, sí que existe 'conocimiento'. Es decir, existe la posibilidad de un conocimiento más allá del pensamiento²⁰³. Un Conocimiento del No-Pensar. Un conocimiento 'Inefable', Inexpresable. Como decía el gran Lao-Tsé:

"Los que saben no hablan,
los que hablan no saben".

Esta es la gran Sabiduría de l@s mistic@s, algo sólo personalmente vivenciable en y desde el Gran Silencio, desde la Nada de las conceptualizaciones y las imágenes (el Vacío Zen)²⁰⁴. La Plenitud de Energía. Vivenciable por un@ mism@ y por tanta gente más. Posiblemente, llegar a ser mistic@ no es una "aristocracia espiritual": tod@s estamos llamad@s a ser mistic@s. (Entre paréntesis, ésta sería la "democratización" teológica radical, como la del Movimiento de Jesús en su tiempo, entre otr@s...).

5.4.4. **Experiencia Integral, no Dual**

Señalemos ahora, siguiendo de nuevo a Pierre Weil, algunas de las dificultades intrínsecas, a nivel de lenguaje, de la

²⁰³ Y probablemente más allá del tiempo, porque el pensamiento es tiempo (memoria, inferencia...). Los clásicos cristianos hablaban de una "intuición mística de Dios" (Agustín, victorinos...).

²⁰⁴ Véase, en este sentido, R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 4ª. d., Siruela, Madrid, 1999.

vivencia holística. Se trata ante todo, como decíamos, de una vivencia *Inefable* y esto implica:

5.4.4.1. El carácter *No Dual* de la vivencia: epistémica y ontológicamente no hay separación o espacio entre el/la observador/a/experimentador/a y el objeto/experiencia misma. Sujeto y Objeto no están confrontados. Esto es (casi) imposible de traducirlo en el lenguaje cotidiano, marcado por el Dualismo del Lenguaje/Pensamiento. Sólo desde el No-Pensar es posible superar la Dualidad.

5.4.4.2. El carácter *Discriminativo* del lenguaje, ya que toda palabra significa un recorte en lo real y puede considerarse en forma dual. Incluso el uso de prefijos como 'meta', 'trans', 'inter' implican siempre en el fondo una dualidad.

5.4.4.3. La vivencia holística o transpersonal está *más allá del Pensamiento/Lenguaje*: ¿cómo explicar algo (con en el lenguaje) que es de naturaleza no verbal? Ya lo reflexionábamos anteriormente.

5.4.4.4. El lenguaje occidental es pobre en expresiones holísticas o transpersonales. No es lo mismo lo que ocurre con el Sánscrito o el Tibetano, cargados ambos de expresiones transpersonales. Añade P. Weil que: "aun en esas lenguas, los grandes maestros prefieren utilizar metáforas y símbolos para el común de los mortales, reservando los términos específicos para aquéllos que ya superaron la vivencia transpersonal"²⁰⁵.

5.4.4.5. Finalmente, el carácter paradójico de algunas expresiones torna difícil su expresión lingüística (y su comprensión mental). Son frases del estilo:

- + "La forma es vacío y el vacío es forma"
- + "No había nada más, ni dentro ni fuera"
- + "Yo estaba en el todo y el todo estaba en mí; en verdad, él era yo mismo"
- + "Yo era aquella luz que estaba viendo"
- + "Yo me convertía en el árbol que estaba frente a mí"
- + "Yo me encontraba al mismo tiempo aquí y en muchas partes".

Esto implica la superación de los límites, del espacio-tiempo cotidiano, alcanzar una "Otra Dimensión", el Fin de las

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 26.

Fronteras²⁰⁶. En realidad, la vivencia trastoca la concepción "normal" de la espacialidad (y la temporalidad). Por eso, el lenguaje se resiente en esta "vivencia-límite". Los poetas místicos, como Juan de la Cruz, son los mejores exponentes de la lucha "en contra de" o "por" la expresión, a partir de una vivencia que trasciende lo común.

En definitiva, la Vivencia Holística puede ser transmitida, si bien no plenamente, por diferentes modos de expresión: literario, poético, teatral, pictórico, coreográfico, musical...²⁰⁷.

La idea principal es que el lenguaje verbal posee tremendas dificultades para expresar una vivencia integral, simultánea, transpersonal y no dualista. No es de extrañar que, como vimos, los grandes místicos hayan preferido entonces el Silencio, el Callar, el Vacío de Imágenes-Conceptos²⁰⁸, antes que el hablar de estas cosas (Apofatismo o Teología Negativa: recuérdese *La Nube del No Saber*²⁰⁹).

Pero insistimos en que no es una vivencia meramente "religiosa" como tal, sino una Vivencia de Plenitud. Si queremos llamar a esto 'religioso' no hay problema, con tal que se especifique bien qué se entiende entonces por 'religión',²¹⁰.

²⁰⁶ Personalmente sugeriríamos que una línea de investigación fuera la de averiguar qué papel juega realmente el Inconsciente en todo esto, ya que él parece estar regido por otros parámetros diferentes del espacio-tiempo cotidianos. Por otra parte, es posible que exista una vivencia ambivalente ante la quiebra de límites/fronteras: la de profundo 'gozo' por la liberación espacio-temporal, pero también la de 'miedo' por la aparente falta de seguridad ante lo desconocido. En este sentido, retomando a Nietzsche y a Freud, el miedo y el deseo de seguridad estarían a la base de la experiencia dualista y imposibilitarían la vivencia holística. Sin embargo, afirmamos que la vivencia holística es precisamente la liberación del miedo-inseguridad. Pero parece que gran parte de la gente prefiere la Seguridad de lo "Ya Visto" a la Libertad de lo Desconocido.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 27.

²⁰⁸ Para Eckhart esto era una expresión de la Pobreza, entendida así no sólo de manera exterior, sino también interior.

²⁰⁹ ANÓNIMO, *A Nuvem do Não Saber*, Paulinas, São Paulo, 1987. Esta famosa obra es una de las joyas de la literatura espiritual inglesa medieval y universal.

²¹⁰ Tal vez recuperase aquí el vocablo 'religión' una de sus posibles acepciones originarias: "religare", unir, unirse con el Todo, sentirse integrado en/con el Todo. No tiene necesariamente

Preferimos hablar de una vivencia 'plenamente antropológica'.

Pues bien, creemos entonces que esta Vivencia Holística no es necesariamente algo nuevo, sino un vocablo nuevo para una vivencia que, bajo diversos nombres (en diversas tradiciones religiosas), se repite a lo largo del tiempo, desde hace milenios. Estamos convencidos de que las grandes espiritualidades del Nuevo Milenio serán espiritualidades holísticas, aunque el nombre sea cambiante. Intentaremos ahora precisar mejor todo lo anterior.

5.5. Entrevistas en torno al Holismo

En torno a la problemática del Holismo entrevistamos a dos especialistas: el profesor Diniz Lobato y el profesor Jorge Alvarado. Relatamos algunos elementos de esas entrevistas que consideramos más interesantes para esta investigación, especialmente en aquellos puntos en que nos aportan más elementos de reflexión.

5.5.1. Diniz Lobato

Diniz Lobato es un filósofo portugués, escritor y profesor de *T'ai Chi Chuan*. No cree exclusivamente en el intelecto, sino sobre todo en la intelectualidad práctica, lo que le hizo trabajar prácticamente el taoísmo, como profesor de *T'ai Chi Chuan*. Le entrevistamos en Lisboa, en dos oportunidades, en Marzo del 2002.

He aquí algunos aportes suyos interesantes, de una manera esquemática. Él es muy creativo, de gran poder intuitivo y por eso algunas cosas no las pudimos desarrollar reflexivamente más despacio. Con todo, he aquí los aportes que nos parecen más significativos²¹¹.

(1) Este profesor entiende el Holismo como 'la conciencia del Todo, interligado y vivo'. Insistió bastante en la idea de algo que es dinámico y vivo, frente a concepciones estáticas del Todo. El Holismo es ante todo una *simbiosis*. El/la 'sant@' es 'el/la que se ha hecho total'.

Diniz Lobato piensa también que el dualismo 'Materia/Espíritu' es un falso dualismo, pues para él 'Materia-Espíritu' es uno sólo, visto desde distintos puntos de vista.

un carácter 'panteísta', ya que no se está diciendo que Dios es ese Todo. En todo caso, El/Ella/Ello puede estar en ese Todo ('pan-en-teísmo'). Puede ser, como decíamos antes, la "re-ligación" con la Realidad, con la Vida. Y Dios estaría en lo más profundo de la Vida.

²¹¹ Nuestra propia opinión o aportes aparece a veces en el texto con las iniciales R.M., lo mismo que en la entrevista siguiente.

Mirado de una manera se comporta como 'Materia'. Mirado de otra manera, como 'Espíritu'.

(2) El dualismo es la apariencia inmediata. *La multiplicidad permite la unidad.* Este fue uno de los principales aportes de Diniz Lobato (D.L., en adelante): intentar mostrar que la multiplicidad no se opone a la unidad, sino más bien *lo que constituye, lo que conforma la unidad.* La unidad no es así una *unicidad*, sino que está constituido de/por multiplicidades. D.L. lo expresó de manera simbólica, recordándonos el mito del Arca de Noé: "todo iba a pares". Así se manifiesta la realidad.

Si se dan opuestos, hay que pensar si son realmente opuestos o más bien complementarios. Aunque no trabajamos esto más con él, es claro que el pensamiento chino taoísta piensa la dualidad como *complementariedad*, como integrada, y además como expresión de una unidad más profunda. El taoísta no niega las dualidades. Más bien las reconoce y las ve como expresión de una unidad más profunda, más original (el Tao).

Podemos decir que existe un *Tao manifestado*, que admite dualismos y pluralidades, pero que existe más en el fondo un *Tao in-manifestado*, in-determinado, que es el Fondo de Todo, y desde lo cual todo se origina. Este Tao in-manifestado es unidad (o, tal vez más coherentemente, está más allá de la unidad y la pluralidad, porque hay el error posible de pensar en una unidad *opuesta* a una pluralidad y viceversa: ésta es una unidad relativa).

Se trata aquí más bien de una unidad absoluta, de "un Uno sin segundo", como lo expresa también el pensamiento brahamánico. Si queremos, podemos hablar más bien de "lo" que está más allá de la contraposición entre unidad y pluralidad, o del conflicto de las dualidades. Es la Matriz de todo, a partir de la cual todo se origina.

(3) D.L. se refirió luego al *ego*, que podemos entender como una *estructura* (por ejemplo, expresada en los juicios de valores). El ego está relacionado con el Poder, éste con el Miedo y éste con el Apego. En definitiva, el ego es una ceguera. No se da cuenta que es el pensamiento el que genera al/a la pensador/a.

(4) Para él, *el silencio es holístico.* Es como sumergirnos en el Océano, estamos inmersos en el Todo (es lo que corrientemente se denomina *conciencia oceánica*: R.M.). El vacío es silencio, el silencio es vacío. No el vacío sin nada, sino el vacío que es plenitud. La razón se mueve en el ámbito de lo medible y contable.

Aquí apunta D.L. un interesante aporte filológico sobre el tema del 'conocimiento'. La palabra en francés para denotar 'conocimiento' es 'connaître', que literalmente significa 'nacer con, nacer conjuntamente'. Por lo tanto, 'conocer' es nacer

conjuntamente, ser al mismo tiempo. Esto puede llevar a la dualidad, al dualismo de Sujeto/Objeto. Pero concebir esto de un modo fijista es caer en la falsedad. *La Realidad no es dualista: nuestra mente sí.*

Por eso podemos operar en dos planos, en dos dimensiones: el de la lógica formal, que es una lógica reductora; o bien el de la lógica alternativa, que se expresa en el silencio. D.L. recordó también la etimología griega de 'teoría': de 'θεωρία', cuyo origen etimológico sería 'visión divina' (de: 'θεός' + 'ιδειν', a su vez de: 'εἶδω'). La 'Teoría' es algo 'especular' (de espejo). Y 'divino'. Porque sólo la 'divinidad' tiene la 'visión total'.

Así, la fe es abrirse al Misterio. Eso es la Mística. La 'mente', por el contrario, significa una "dictadura" (*sic*) (en esto habría una interesante conexión con Platón y su famoso 'mito de la caverna': R.M.). Ella no puede contestar a la cuestión existencial de que 'no sé mi origen'.

(5) Otra reflexión interesante fue sobre la *unidad entre vida y muerte* (desde una perspectiva holística). Se trata de otra simbiosis. La civilización (dominante) es dualista. Interpreta estas realidades como excluyentes. Una manera de enfrentar esto es la 'magia' que consiste en 'nombrar', lo que significa Poder (sobre las cosas). Por el contrario, *meditare*, meditar, es 'ser intermediario', crear un centro, una convergencia (Holismo), ya que si no, todo aparece como disperso, y así dispersamos el mundo.

En la meditación desaparece el 'individuo', ya que deja de estar separado de todo (a no ser que se entienda 'individuo' en su acepción original, es decir, como "no dividido", aunque no evidentemente como un 'átomo' indivisible y sustancialmente diferente de los demás).

Los extremismos son cristalizaciones, son enfermedades. El 'miedo' paraliza, estanca. El miedo es hesitación. Se interrumpe el proceso evolutivo. El Holismo es ese proceso evolutivo en continua acción, en continua fluencia, donde sus 'partes' son sus diversos 'momentos'. Detenerlos es fosilizar ese proceso evolutivo, dinámico.

Así, *Vida y Muerte son dos caras de la misma moneda*. La moneda es una sola, y es ese proceso evolutivo. Vida y Muerte son el verso y el reverso del Proceso. Así, crecer es morir y nacer es morir. Vida y Muerte no son antagónicas. Habría que entender la muerte y el renacimiento ya durante la vida misma. De esta manera, asusta más la vida que la muerte ('lo desconocido'). 'Estudiar' es matar (*tanatosofía*), pues el 'alma' es 'sagrada' (relacionándolo con el concepto de 'Holismo', como 'lo total'). El 'alma' es movimiento.

Por lo tanto, el silencio (de la meditación) es

sincronización, es ser uno mismo. Aquí se podría distinguir entre 'ego' (o 'yo') y 'Ego' (la trascendencia). El 'ego' es ya el Infierno *en esta vida*. El Paraíso es el Ego, el Holismo.

(6) Otro aspecto interesante sobre el Holismo que apuntó D.L. fue el de calificar la famosa 'trilogía' Espíritu-Mente-Cuerpo como un producto meramente mental. Esa división no es, pues, real, sino mental. Son tres maneras de enfocar una única Realidad. Define la Realidad como un dualismo monista, donde se dan dos aspectos 'Yin'-'Yang', pero son polaridades integradas, que manifiestan una *armonía última de todas las cosas*.

'Yin'-'Yang' es un binomio de polaridad. La ignorancia consiste en quedarse en lo aparente, en las meras oposiciones, sin lograr percibir la conexión profunda entre ambas dimensiones. Por lo tanto, la meta es *percibir la unidad a partir de la diversidad*. O ver la in-diferencia con/en las diferencias.

El ignorante se queda en las diferencias (opuestos). El sabio, por el contrario, se da cuenta de la unidad que late en lo profundo de las aparentes diferencias. Así, puede entender que el gusano se transforma luego en mariposa, que a su vez construye un capullo, de donde saldrán de nuevo gusanos. El sabio entiende aquí la interconexión de todos los diferentes fenómenos de la vida como algo intrínsecamente único, y cómo vida y muerte se interpenetran constantemente.

(7) ¿Cómo entender entonces el dualismo, tan instalado en las diversas culturas y civilizaciones humanas, entre 'Bien' y 'Mal'?

En casi todas las filosofías 'bien' y 'mal' son antagónicos, irreductibles, opuestos el uno al otro. Sin embargo, el sabio taoísta se da cuenta de que el Bien y el Mal son *relativos*, y que dependen del punto de vista de quien interpreta los acontecimientos.

Pero, ¿no hay un criterio absoluto? Lo que sí es posible decir es que, si la Vida, holísticamente considerada, es totalmente evolutiva, en permanente cambio y dinamismo, entonces el 'Bien' es lo que resulta evolutivo y "va en la corriente de la Vida". Por el contrario, el 'Mal' es lo estático, lo que presenta obstáculos a la "corriente de la vida", lo que no e-voluciona, sino in-voluciona. Recordemos: "Alma es Vida" (veremos esto en el próximo capítulo, al intentar desarrollar una filosofía del Holismo).

(8) ¿Qué pasa con el 'tiempo'? Este difícil problema filosófico requeriría una investigación por sí misma. De momento, a partir de los aportes de D.L., lo que podemos decir es que hay que concebir el tiempo como 'uno', 'unificado'. Es decir, no ver como 'tres' momentos: pasado-presente-futuro, sino como *uno sólo*. La 'eternidad' está fuera del tiempo.

La 'existencia' ('ex'-'sistere') es el 'estar-fuera-del-sustento'. El 'sustento' es el Todo, la Matriz original de las diferenciaciones. 'Existir' es salirse del Todo, del 'hólon'. Es la parábola del hijo pródigo. Es individuarse. Se divide el Todo para "entenderlo". Ese 'entendimiento' es ya la división, el separarse del Todo.

Cuando se habla del Todo como 'In-finito' y las partes como 'finitas', ya estamos dividiendo, por lo tanto, separándonos del Todo primigenio. Recordemos que el Holismo es aquella actitud mental que consiste en ver lo indiferenciado dentro de lo diferenciado.

(9) El prototipo holístico es el/la 'sant@', el 'san' de 'san@'. La *salud* (*salvación*) es estar integrad@s en el Todo. Recordemos que la tradición anglosajona relaciona 'holism' con 'holy' (sant@, sagrad@, bendit@) y con 'holiness' ('santidad'). El/la 'sant@' es por lo tanto 'total', 'holistic@'. Es además 'salvad@', 'san@'. La 'salud' ('salvación') es un asunto de equilibrio holístico, de totalidad. La 'salud' es un todo armónico. 'Saludar' es 'saudar', 'cumprimentar' (palabra portuguesa que se puede traducir como un sinónimo de 'saludar') el Todo.

'Humano' ('humanus') viene de 'humus', que significa 'tierra', 'suelo' (de ahí 'humilde', el que está a la altura de la tierra, a ras de suelo). Y el humano con su muerte fertiliza la tierra. La Muerte genera Vida y la Vida produce Muerte. Las dos caras de la misma moneda: el Todo. El Holismo.

5.5.2. Jorge Alvarado

(1) El profesor Jorge Alvarado (J.A., en adelante), venezolano de origen, comenzó afirmando que existen aspectos holísticos en el cinismo griego²¹². Piensa que hay pensamientos holísticos en distintas culturas y formulaciones teóricas, pero que los que más se acercan a tematizarlo son los filósofos universalistas griegos: escuelas del estoicismo, epicureísmo, cinismo...

Podemos entonces entender aquí 'holismo' como 'universalismo' y, más en concreto, como 'cosmopolitismo'. Fueron ellos los que hablaron del mundo, del cosmos, del sentido del mundo. Este 'cosmopolitismo' de estoicos, epicúreos y cínicos podemos verlo como una raíz (holista) en Occidente.

Él piensa que, como lo sugieren algunos especialistas, el término 'hólon' era originalmente *político* y era la totalidad de la 'polis'. Esta categoría no viene entonces de la cosmología, sino de la filosofía política. El 'hólon' sería la totalidad de

²¹² Entrevista tenida en la UCA de Managua (Nicaragua) el 13.03.03.

los seres humanos. Es la 'polis' griega, como ciudad autónoma, pero la 'polis' de los hombres libres, de varones propietarios libres, excluyendo esclavos, mujeres, niños y 'bárbaros'.

Así, lo que hace el Imperio, lo que hace Alejandro Magno es mundializar esta concepción. Es una de las primeras globalizaciones de la historia. Alejandro Magno es el operador político del concepto aristotélico de 'universalismo'. Ciertamente, Aristóteles no era imperialista, pero su concepto de 'noûs' se va a prestar a eso, bajo la acción política de Alejandro, que lo pone por obra. De esta forma, todas las otras gentes son también ciudadanas, tienen su 'noûs' y lo importante no es ser simplemente 'ciudadano de Atenas', sino 'ciudadano del mundo'.

En este orden de ideas, esta concepción del Holismo está cerca de lo que está investigando hoy el 'pensamiento intercultural' o la 'filosofía intercultural'. Es un pensamiento que busca un conjunto de categorías válido para toda cultura, válidas para todo, para todo ser humano. Su método de trabajo es no aceptar ninguna categoría de pensamiento que no sea (con)validada universalmente.

La 'verdad' entonces se puede verter en un lenguaje diferente en cada cultura: para los griegos es *des-velar algo*; para los mayas, es *buscar la raíz de algo*, lo que está oculto, no por un velo, sino oculto bajo la tierra (R.M.: es, por lo tanto, una metáfora más ecológica). La verdad es *lo radical* de algo (pues de esa raíz sale la planta). También para el griego la verdad es ese principio oculto, como la esencia de donde procede el fenómeno.

El concepto de verdad es, así, universal, aunque se diga de una u otra manera. Las metáforas son diferentes, pero siempre hay un algo que aparece y otro algo que lo origina, o lo sustenta, o lo 'hala'. No es un dualismo, sino que es la doble cara de un fenómeno: la cara que tú captas y la cara que tú no captas, pero que puedes llegar a captar.

Ante nuestra pregunta de si se puede entender el Holismo como lo opuesto a lo fragmentario, él piensa que se puede hablar de varios holismos (al menos, en Occidente). Así, por ejemplo, la Edad Media es una edad holística. Ser 'católico' significaba pensar que *todos* los seres humanos estaban abiertos a la gracia, que todos los seres humanos éramos hij@s de Dios.

Por eso, 'lugar sagrado', 'tiempo sagrado' y 'persona sagrada' ('sant@') son constantes universales en la fenomenología de las religiones.

Incluso en la civilización laica y occidental, que arranca de la Ilustración, ocurre esto: 'lo sagrado' es la 'Razón', es la

'Diosa Razón', que los científicos adoraban en el templo de A. Comte. El holismo hegeliano hablará del Estado prusiano como modelo universal.

Así, pues, nos encontramos con el Holismo de la Edad Media, con el Holismo de la Ilustración y con el Holismo hegeliano. Pero son holismos *impetuosos*, porque intentan pasar tu cultura, tus conceptos, tus valores como universales, y por tanto como debiendo ser aceptados por l@s demás. L@s demás están en un estado inferior del desarrollo y nosotr@s l@s vamos a llevar a la luz plena, a que sean verdaderamente personas y a que compartan nuestros valores.

(2) Podríamos distinguir así una 'tipología holística': 2.1. Hay un holismo procedente de un pensamiento con vocación universalista, de totalidad, que en algunos casos puede llegar a ser *totalitario*; y 2.2. hay un Holismo que respeta las diferencias, que se construye en las diferencias y no desde una de sus posibilidades (universalizada). Es el holismo más sano, el que corresponde al pensamiento intercultural.

Ante la cuestión de si podríamos distinguir entre un Holismo 'sano' y un Holismo 'insano, totalizador o imperialista', J.A. afirma que existe para él un Holismo más respetuoso y un Holismo más autosuficiente o más dueño de la Verdad.

En la dialéctica histórica esto siempre ha existido: hay gentes que creen que son las portavoces de la Verdad y culturas que se consideran así.

Es eso lo que pasaba también en tiempos de Jesús de Nazaret, con las autoridades judías "oficiales", que se creían portavoces de la Ortodoxia y de la Verdad. Pero también aquí pudieran encajar los 'Vedas' (= 'los que ven la luz').

Para J.A. lo más importante del Hinduismo es la época pre-védica, la época en la que nació el Yoga. Es la India negra, morena, antes de las invasiones arias. El Yoga es tributario de la época pre-védica (al igual que el Taoísmo, en la China). El arianismo, que termina en los 'Vedanta', coincide más bien con la filosofía griega o las filosofías oficiales de la India y de China.

Por consiguiente, existe una dialéctica entre un grupo que se considera el *eje del mundo*, poderoso, y otro grupo que es más dado a compartir, a complementarse, a la democracia, a la democracia del pensamiento. Volviendo entonces a las tipologías, piensa J.A. habría que distinguir entre 'holismos de la totalidad' y 'holismos de la multiplicidad'. Este último grupo es un tipo de Holismo donde los fragmentos no se disuelven, sino que, por el contrario, los fragmentos forman un sistema y su resonancia es la que da origen a una nueva síntesis.

Esta doble tipología se puede rastrear históricamente y también se puede encontrar hoy día: hay holismos más 'dogmáticos' y otros más 'democráticos', más investigadores de las particularidades de otras culturas, que tratan de encontrar en tu propia cultura la 'resonancia' de eso mismo que está presente en otra cultura, o entonces de incorporar lo que no tienen.

En este sentido, la globalización neoliberal es un caso de *Holismo totalitario*. Pero, con ese Holismo, vamos tod@s al desastre.

Ante la pregunta de si ese Holismo totalitario es un producto de la razón humana, o desde el 'entendimiento' en categorías kantianas, mientras el Holismo democrático es más intuitivo, J.A. prefiere reflexionar no tanto a nivel de *concepto*, sino de *palabra*. Es decir, el criterio sería la diferente importancia que se le da en las culturas a la palabra, al lenguaje. Hay unas culturas que se creen superiores porque logran articular en palabras, mejor que otras, la Realidad, y entonces terminan confundiendo la expresión verbal con la Realidad misma.

(3) En términos zubirianos, apunta J.A., aquí tenemos la 'aprehensión primordial', el 'logos' y la 'razón', como modos fundamentales de la 'inteligencia sintiente'²¹³.

Hay civilizaciones en las que 'lo racional' es la 'razón' o la 'inteligencia sintiente'. Esta 'razón' está basada en un 'logos', y ambos a su vez están fundamentados en la 'aprehensión primordial de la realidad', que es la *apertura sensorial* a la Realidad completa. Sin articulación verbal y, por lo tanto, sin memoria. La 'aprehensión primordial' es presente, es presencia de lo real. El 'logos' es ya un campo de memoria, un campo de referencia, en el cual el vehículo esencial es el *lenguaje*, que crea historia, que crea cultura y que permea la transmisión de generación en generación del conocimiento.

Pero ocurre que, al hablar de esa transmisión de cultura, de valores, de conocimientos, de hacer tradición..., piensa que la Realidad está allí y no en la humilde 'aprehensión primordial de la realidad', que es lo básico que tenemos con la Realidad. Y lo enmascaran.

Entonces, el ser humano, el hombre y mujer de conocimientos son l@s que "tienen palabras", son l@s que tienen las posibilidades de insertarse en una tradición milenaria y de representarla. El resto no es considerado como importante y, sin embargo, por estos humildes sentidos, las personas que "sienten la Realidad" están libres en el Presente, no están condicionadas, porque son las únicas que realmente conocen y aman.

²¹³ El aspecto filosófico de estas cuestiones lo planteamos en el próximo capítulo.

La razón es todavía un paso más. Está lanzada al futuro, a hacer proyectos. Aquí hay una relación muy bonita, piensa J.A., y es la que se establece entre 'aprehensión primordial' y 'presente', 'logos' y 'pasado', 'razón' y 'futuro' y ahí estaría la *esencia de la temporalidad*. Esta es la tesis doctoral de un filósofo catalán, José Florentino Pino Canales, enfermo de cáncer, que ha muerto recientemente y que hizo toda esta relación²¹⁴. Pero no vamos a adentrarnos ahora en el complejo tema de la temporalidad.

¿Cuál es la estructura básica de la inteligencia que está funcionando en cada caso?

Los tres aspectos son una sola inteligencia. Se puede observar, por ejemplo, el pueblo védico, el pueblo griego, el pueblo confuciano (*sic*): son gente de lenguaje, de precisión conceptual, de tradición. En cambio, hay personas y pueblos más apegados a lo real, al presente, al sentir integral, que se puede llamar 'intuitivo' y que J.A. prefiere llamar de 'sensorialidad' (integrando los once sentidos de que habla Zubiri). Aquí se pueden situar los holismos más humanos y más radicales. Occidente, desde que nació, es claramente una civilización de la lógica, de la palabra, de la vista. Todo está condicionado por esos dos sentidos: *vista y oído*.

Nuestro entrevistado sigue afirmando que es una sola inteligencia, pero que hay que distinguir sus diferentes momentos. Y existe uno, que es el más radical de todos, y que para J.A. es el gran aporte de Zubiri a la filosofía del siglo XX. Y es haber sacado a la luz ese 'momento primordial' de la inteligencia humana, que es *sensorial*. Es la sensorialidad humana abierta a realidades que son *per se*, o mejor, *de suyo*, como dice Zubiri.

Ese momento primordial, en opinión de J.A., es lo que te da todo, desde la divinidad hasta el respeto a la otra persona. Igualmente, hasta la apertura a otras culturas que no hablan como hablamos nosotr@s, pero que sienten como sentimos nosotr@s y que tienen los mismos sentidos. Es una unidad de base biológica. Es una inteligencia biológicamente considerada.

Ante la pregunta de si podríamos hablar aquí de 'corporalidad', afirma que sí. Y si hay un Holismo más allá de las palabras e incluso de la razón, éste es el momento de la sensorialidad. Tan ve, oye, prueba y siente la Realidad el chino como el indio, como el maya, como el parisino, como el alemán, como el africano. Incluso algunas personas de ciertas culturas tendrán más desarrolladas algunas formas de acercamiento a lo

²¹⁴ La tesis, dirigida por Diego Gracia, se llama *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Comillas, Madrid, 1992.

Real. Hay civilizaciones más táctiles, más intuitivas. Es el caso del taoísmo.

Estamos hablando de personas, pero la unidad es con todo lo Real y es la unidad realmente *con todo lo Real*, con la vida de las plantas, de los animales, de la Tierra y del Cosmos. Éste es, otra vez, un Holismo de base. Y por eso afirma J.A. que *todos los que construyen lógicamente con la razón terminan siendo totalitarios*.

Ante la cuestión de si esto es algo *fatal*, una especie de "maldición de la razón" ('razón maldita'), como el árbol de la ciencia del bien y del mal de la que habla el relato mitológico bíblico, y de si sería posible construir una racionalidad *débil*, J.A. piensa precisamente que la 'interculturalidad' es un paradigma *sano*, ya que permite contrastar si vamos proponiendo nuestro ego social como un ego universal o no.

Es la idea de acercarme a oír las palabras del/de la otr@, de las personas de otra cultura, y también de la nuestra. Es el problema de nuestro tiempo. Un problema pendiente con la globalización, pero que ya está pendiente desde mucho atrás, con Alejandro Magno, con los grandes constructores del Imperio de Oriente, Gengis-Khan, pasando por Grecia, Roma, la helenización (filosofía griega, derecho romano y poder legionario). Es el modelo estoico-ciceroniano y de Marco Aurelio. Después de la caída de Roma, un intento de Holismo fue el católico, en la Edad Media. Según J.A., habría que revalorizar más la Edad Media, que fue realmente un conglomerado de cosas...

Esa Edad Media fue intermediaria entre la luz de Grecia y la luz de la razón de la Ilustración, interpretación ésta de tipo totalitario y dualista. Después del intento católico, con sus más y sus menos, de Alberto, Tomás y los teólogos juristas ibéricos del siglo XVI, con la globalización ibérica tenemos el primer intento moderno de globalización (¿será el Imperio de Carlos V el modelo del Imperio de Bush?).

Hay entonces el 'Holismo' del catolicismo de El Escorial y de Carlos V, pero hay otra corriente: la de Salamanca y la de Bartolomé de las Casas, aquí, en ALC. Bartolomé dice que est@s indi@s tienen 'alma' y encuentra aquí su derecho, su cultura, su lengua, los franciscanos en México...

(4) Surgió la cuestión radical de si el problema no será tanto el capitalismo como tal, sino *la misma razón*. J.A. opina que cuando hubo una razón que empezó a decir: el campo, los bárbaros..., y aquí los que hablamos, ya empezó el error (R.M.: en ese dualismo).

El capitalismo es uno más de los síntomas de esa división: es el "pecado original" cultural de Occidente, y de Oriente (el mandarinato, la filosofía de la corte o la filosofía imperial

japonesa: ¡no todo es zen!). En otras palabras, de la 'enfermedad' o 'pecado original' o 'ilusión' (como diría Krishnamurti) fundamental de *separación*. Y de ahí el dualismo de la corporalidad y de la inteligencia que se considera separada, separada de lo Real.

Se le enfrenta, la reconoce como otra y por eso se considera separable, pero no se da cuenta que es *lo Real mismo expresándose a sí mismo*. Esta 'conciencia de separación' es la que produce tanto los holismos 'malos', los 'holismos totalitarios', como los 'sectarismos', es decir, que él mismo sea el único que vale y arrasamos con lo que no es él: "¡Después de mí, el diluvio!"²¹⁵.

Es el sectarismo, una parte de la realidad la que quiere prevalecer y el resto no. Este Holismo "enfermo" es el que pretende que mi parte de la Realidad subsuma todo lo demás... En otras palabras, *se impone lo particular como universal*. Esto viene de la separación, es decir, de que el ser humano se considera separado de los demás. Y ahí es donde radica esa "enfermedad": en la separación.

(5) Se planteó como cuestión que la tradición judeo-cristiana habla, mitológico-simbólicamente, en el 'Génesis', de la diferencia entre dos árboles: 'el árbol de la Vida' y 'el árbol de la ciencia del bien y del mal'²¹⁶. Este último árbol es el símbolo de la separatividad, del dualismo, de la civilización, especialmente de la civilización cananea.

J.A. piensa que el 'Génesis' es uno de los oráculos de la experiencia religiosa cristiana que hay que poner en circulación. Hay que leer el mensaje simbólico de esos relatos del 'Génesis' como una llamada a la reconquista de la *unidad perdida*. Una unidad que no es disolución de pluralidades, sino que al contrario, *toda unidad verdadera es una articulación de pluralidades*, como las células del hígado son totalmente distintas de las neuronas del cerebro, y, sin embargo, constituyen el mismo ser humano.

Así, mi 'yo' ('self') no es mi individualidad. Si no respiro, no vivo, y yo respiro el aire que otros respiraron, es el oxígeno que esta planta me acaba de dar, mis átomos son átomos de estrellas... *El problema humano es considerarse separado*.

Ahora bien, ¿de dónde viene este deseo? Del *miedo a morir*. Por considerar que al morir dejo de ser, con mis recuerdos, mis

²¹⁵ J.A. se refiere aquí a una famosa frase ("après moi, le déluge"), máxima atribuida a Luis XV, que significaba que le eran indiferentes todas las calamidades que sucediesen a Francia después de que él hubiera muerto, con tal que hubiese paz mientras él vivía...

²¹⁶ Gn 2,9.

historias, lo que hasta ahora he considerado mi identidad, roles, mi apariencia, mi identificación (más que mi identidad), cómo me conocían, cómo me llamaban, cómo me catalogaba el Seguro Social... ¡esto se cerró!

Aparentemente, el más allá es nada, hay un vacío, hay silencio, hay desaparición y eso me aterra. De alguna manera tengo que permanecer, tiene que permanecer mi linaje, tiene que permanecer mi proyecto histórico (el que yo creí que era verdad)... ¡Permanecer! Por ahí es por donde viene 'la separación'.

En cambio, si el morir es hacer parte de la vida (R.M.: "el Todo que se regenera"), entonces te das cuenta de que tu verdadero yo no es esa identidad anterior, sino que te das cuenta verdaderamente de que "el mundo soy yo"... "¡yo soy el mundo!"²¹⁷, entonces no hay separación, no te importa que desaparezca esa identidad, porque tal vez "bajas" a tu identidad *más radical* (incluso esto se puede examinar desde el punto de vista biológico y físico, desde las partículas de la energía fundamental).

¿Qué es lo que pasa con nuestra inteligencia? ¿Por qué no todas las personas, sino lo mejor de nuestra estirpe es la que llega al estado de unidad, de "visión beatífica", antes de morir? ¿Por qué sólo l@s sant@s? Se piensa que hace falta ascesis, renunciación, purificación... Pero luego vienen tipos como ése (J.A. se refiere a Krishnamurti) que dicen que nada de purificación, de ascesis... Después de todos los monjes de todas las culturas, ¿dónde estamos? Después de Buda, tal vez sólo unos dos discípulos suyos han sido iluminados. El resto hasta mata y son monjes guerreros...

¿Qué hay sobre esto? El problema está en la inteligencia. Él (Krishnamurti) le llama 'mente'. El problema es la mente. Los sentidos deben estar funcionando todos *en alerta completa* para captar lo Real²¹⁸. Así desaparece toda ilusión de la separación.

Ante la cuestión de si esto es el *silencio de la mente*, J.A. dice que hay que entender 'mente' como lo entiende Zubiri, es decir, no como una autonomía cerebral, sino que es el cuerpo humano con su sensorialidad abierta a lo otro.

Krishnamurti llega a decir que la muerte es el Silencio. Por eso, quien es expert@ en el silencio, le pierde miedo al morir, porque ya lo ha experimentado antes. Es un poco lo que dicen los maestros zen ("¡Muérete ya!"), pasando por San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús ("Muerdo porque no muerdo"...).

²¹⁷ Referencia a una conocida y repetida expresión de J. Krishnamurti.

²¹⁸ Más adelante, en este mismo capítulo, veremos los planteamientos de la P.U. ('Percepción Unitaria'), tal como la entiende el profesor Rubén Feldman González.

Aquí brotó la sugerencia de entender la 'experiencia iniciática' como 'experiencia de muerte' ('experiencia tanática'). J.A. piensa que precisamente eso era lo que se entendía en Occidente por 'mortificación'.

Había entonces que 'mortificarse', porque la negación de la comodidad, de los apetitos..., etc., eso era la muerte. Y no era la muerte, sino el apego. ¡Y vaya qué apego! Eso era soberbia y de la más grande. Hay otras escuelas orientales que son "igualitas". Nada de eso es puro accidente. Es pura soberbia, creyendo que vas a agarrar a Dios "por las barbas", y que, mortificándote, vas a ser más. Por el contrario, "¡Ábrete! ¡(Él) está en ti, está en todo!".

Se comentó que el tema de la 'muerte' es el gran tema de la Espiritualidad de todos los tiempos. Principalmente, la meditación sobre la muerte. Pero quizás no la hemos entendido bien.

J.A. se pregunta si todo eso tiene que ver con las guerras, con los conflictos humanos. La gente más conflictiva es la que intenta aferrarse, la que intenta imponerse, la que intenta perpetuarse. ¿La más intelectual? ¿En cierto sentido, sí! En el sentido de una inteligencia entendida como instrumento de algo, la que proyecta fines a futuro y que trata que todo se encamine a la consecución de los fines. ¿No es esto entrar en la dualidad? Sí. Cuando uno empieza con la lógica de que esto me sirve para tal cosa, ya estás perdido...

Hubo el cuestionamiento de que el Movimiento de Jesús no era un movimiento *ético*, tal como se entiende, es decir, lo ético (dualísticamente considerado) como un medio para un fin. J.A. está de acuerdo. ¡Es otra vez lo mismo! El Reino está ya aquí, conviértete (es decir, "¡cámbiate la inteligencia!") y cree en esta "buena noticia" que te estoy dando. Las traducciones de esto son patéticas: "¡Arrepiéntete y cree en el Evangelio!". ¿Qué quiere decir esto? Se piensa que el Evangelio es una forma de vida que yo traigo. "Tú te arrepientes" querría decir, en este sentido, que tú eres un malvado, tienes que renegar del mal, del demonio y de todas sus pompas y circunstancias, y pasarte a la vida salvada.

¡Pero nada de eso es la traducción correcta! Es: *cambia tu mente* ('metánoia'), porque el Reino de Dios (ya) está aquí. ¡Agárrala ya! O mejor, ¡déjate agarrar! Es el tesoro, la perla oculta, ésa por la que tú vendes todo... Y por eso (Jesús) no quiso hacer templos y habló del *cuerpo como templo*. No quiso entrar en la lucha en contra de Roma, ¡porque ése no era el punto! El punto no era si 'zelotismo' no o 'zelotismo' sí, sino: "vamos a lograr nuevamente la felicidad" (los 'makáριοι', los 'bienaventurados'). Son las felicidades, no las bienaventuranzas celestiales. Era lo que él proponía: "¿Cómo somos felices?". ¡Los pobres están más cerca de ser felices!

Los pobres, los desapegados. Los excluidos, las mujeres, los niños. ¿Por qué los niños son tan importantes en el 'Reino de los Cielos'? ¿Porque no tienen todavía la mente contaminada! Ni tienen conciencia de culpa, ni han alimentado su ego, ni introducido el *finalismo*. El niño juega. Su inteligencia es eso: ¡jugar con la Realidad! Ojalá pudiéramos hacer como los niños...

Se afirmó entonces que el Reino es ver todo como un juego, todo como gratuito...

(6) Se apuntó también que es una cuestión de actitud de vida, de forma de vida. Hay un tipo de vida que busca asegurarse todo y que es la mentalidad egocéntrica, que lleva a oprimir y explotar a l@s demás. Ésta es una actitud excluyente. Frente a ésta está la actitud incluyente, que procura integrar lo máximo posible de gente, especialmente a l@s que están al margen de los Sistemas.

También ha habido actitudes de construir micro-espacios de encuentro, de autorrealización, y esto dentro de las diversas culturas religiosas. Podríamos denominarlos con propiedad "espacios holísticos". Esto ha sucedido tanto a nivel personal como grupal.

En realidad, no se trata de *separación*, sino más bien lo contrario: irse para entrar en el "corazón de la Realidad", teniendo en cuenta que nuestro "estilo de vida normal" está construido desde la fragmentación, la separatividad y la ignorancia. El "irse" de quien o quienes buscan profundizar en el Todo, en la Realidad, es, de hecho, un adentrarse en esa misma Realidad de la que cada un@ de nosotr@s forma parte, de una manera unitaria. 'Separado' es más bien el/la/l@s que poseen otros valores, valores alternativos²¹⁹.

²¹⁹ Para que se tenga en cuenta la riqueza de lo que se discutió, que no da para sintetizar en el texto, reproducimos a continuación, en notas a pie de página, el diálogo transcrito.

"Nuestra manera de pensar ordinaria es que va a ser imposible vivir, si no como mañana. Así que, yo tengo que tener la posibilidad de comer mañana y... ¡tener petróleo! El país que más energía consume en el mundo, EUA, al paso que va, en diez años va a ser totalmente dependiente del petróleo de afuera y entonces estamos totalmente con la espada en la yugular... Por lo tanto, lo que me interesa es asegurarme el mañana y asegurárselo también a mis hijos y nietos...

(Hubo una observación nuestra -R.M.- y es que esto termina por ser *contradictorio*, es decir, esta idea de querer *asegurar* me hace perder la experiencia de que todo el Cosmos está ahí...)

... Y siempre está ahí, siempre sobra para tod@s, según piensa J.A.

(7) Una cuestión importante era debatir también la "responsabilidad" de la razón humana en todo esto (algo que fue sugerido antes). Una de las posibilidades es ver su carácter ambiguo. Por una parte, la razón puede proporcionar adelantos técnico-científicos, de control de la naturaleza y de nuestra propia psique, de tratamiento médico, pero también puede ser elemento destructivo. La 'razón absolutizada', dejada a sí misma es un elemento peligroso, auto-destructivo²²⁰.

(Y dijimos que, en el momento en que lo queremos asegurar, lo perdemos...)

J.A. afirma, por eso, parafraseando a Jesús de Nazaret, *incluyan, incluyan, den de comer a tod@s...* Cuando den de comer a tod@s sobrarán panes, sobrarán peces... (R.M.: Si compartimos...) ¿Cuándo termina el Movimiento de Jesús? Cuando se formaliza, cuando viene Constantino. Ahí se complica la vida, porque ahora es Roma la que se mezcla en todo...

(R.M.: Quedan siempre unos reductos... en la vida espiritual, en los monjes y monjas... Unas veces crecen, después se prostituyen...).

J.A. dice que también los beguinos y begardos, los místicos dominicos (renanos)..."

²²⁰ "(A esto decimos -R.M.- que es el peligro de la razón. "La razón crea monstruos", según un cuadro de Goya).

J.A.: Es una obra teatral: "El sueño de la razón produce monstruos". Goya toma el título para uno de sus *Caprichos*...

(R.M.: Un tema que me parece interesante es el del 'demonio' entendido como 'ego'. Da muchas pistas para comprender...)

J.A.: Cuando hacía poemas, una vez escribí: "Más peligroso que el sueño de la razón es el ojo de la razón insomne". Cuando la razón duerme, obviamente se producen cantidad de monstruos..., para la gente que vivimos en el dualismo. Es mejor tener un *Código de Derechos Humanos*, una *Declaración*, que no tener nada... Pero mejor sería que no tuviéramos necesidad de una *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, porque tod@s nos quisiéramos como seres humanos. Ése es el sueño de la razón: cuando la razón duerme aparece el holocausto.

Pero todavía más peligroso que eso es cuando la razón no duerme, cuando es insomne, cuando cree que lo ve todo. Y es la raíz de lo anterior. Se cree la razón suficiente del mundo, cuando no se descubre como constitutivamente contingente, que no es razón absoluta. Lo más racional es esto: reconocer el límite de la razón. Esta es la teología clásica, la teología tomista. El

No es que *per se* la razón sea dañina o destructiva, sino que *si* está des-finalizada, des-orientada, puede llegar a hacer más mal que bien. Una razón absolutizada, no es *funcional*, porque dado su carácter egocéntrico, nos aleja, más que nos acerca, de la Realidad misma. Se auto-centra. Recordemos que el 'ego' es separativo, fragmentado y fragmentante, excluyente. Nos separa del Todo. Nos impide sentirnos como Todo. Cree que conservando su individualidad, no morirá.

En el fondo, de nuevo, se trata del *miedo a morir*, buscando perseverar, ser permanente. Pero esta ignorancia tiene un precio muy alto que pagar. La 'visión fenoménica' es una visión de multiplicidad. La 'visión nouménica' es, por el contrario, de unidad. En realidad, no hay que contraponerlas: partiendo de la visión unitaria, se puede entender perfectamente la multiplicidad. La multiplicidad constituye la unidad, como veíamos en la entrevista anterior con el profesor Diniz Lobato²²¹.

argumento de lo absoluto y lo contingente.

Aquí surgió la objeción de si luchar por los derechos humanos puede ser muy loable, incluso dar la vida por ellos, pero, en el fondo, ¿no es fortalecer al enemigo? Esto se dice en la línea del Taoísmo... Es lo que hacemos much@s, pero ¿no habría otra manera *más profunda* de hacerlo, de luchar?

J.A.: Esa manera más profunda es: si te lanzas a la transformación en profundidad vas a poner una *semilla*. No sabes si va a fructificar...

R.M.: La puede llevar el viento...

J.A.: Entonces vuelves otra vez a tratar de ser *eficaz*: creas una organización...

R.M.: Otra vez medios-fines...

J.A.: ¡Te agarra el demonio!

R.M.: ¡No escapamos!

J.A.: Entonces había que ver aquello que dijo Jesús: "Estar en el mundo, pero sin ser del mundo", "sencillos como palomas, pero astutos como serpientes". Cándidos y astutos. Porque la separación completa tampoco es funcional, ahora menos que nunca: irse al Retiro, al Nirvana..."

²²¹ "R.M.: Eso de "irse" no es tanto en el sentido de 'separado físicamente', sino separado 'en lo más profundo' ('en lo interior'). 'Separado' en el sentido de que estás con otros valores alternativos..."

J.A.: La idea es entender lo de la separación. El lenguaje nos podría traicionar.

R.M.: El lenguaje es dualístico...

J.A. Más que 'separarse', lo que la mística y el místico pretenden es 'restañar la unidad perdida', regresar 'al limbo'. Buscar la unidad. *No me separo del mundo, sino que más bien voy a la raíz del mundo, voy al encuentro del mundo, del que estoy separado.* Es una imagen distinta.

R.M.: (Pero) para el/la que está en el mundo, tú te estás separando...

J.A.: ¡Eso es! En el fondo estás tocando la raíz. Pero puede haber también una malinterpretación en el místico y en la mística. No tiene que ser un silencio "trapense", sino que existe un silencio más radical. Y tú puedes estar silencioso al lado de *Wall Street* o Nueva York...

R.M.: En los *Diarios* de J. Krishnamurti se observa esto... Puede estar en medio de la gente, pero está en otra actitud...

J.A.: (En su forma literaria se observa que Krishnamurti) siempre empieza con una descripción *natural*: en el árbol tal había un pajarito en una rama... En el camino tal había unas personas y luego salió una serpiente...

R.M.: ¡Y cómo entiende a la gente! Es como si estuviera viendo a la gente (por dentro), lo que está sintiendo...

J.A.: La descripción (es): la hoja tenía tal brillo. Es una percepción tan limpia, tan directa, que parece "psicodélica" a veces. ¡La calidad de percepción que hay allí!

R.M.: A alguna gente que ha tenido *estados alterados de conciencia* le sucede algo parecido: la luz...

J.A.: El sonido que habla. El sonido del árbol... Cuando estamos en silencio empezamos a oír los sonidos... El sonido del árbol...

R.M.: "El mundo habla"...

J.A.: ¡Eso es! Recuperas el sonido del mundo...

R.M.: No en el sentido de que hay un lenguaje codificado, sino en el sentido de que: ¡ahí está!

J.A.: *Con todos los sentidos abiertos.* Lograrlo sería lo que pretendió la vía de la 'separación'...

(8) Aquí surge el tema del tiempo, ya que la razón es tiempo. Es memoria (pasado) y es proyección (futuro). ¿Pero qué pasa con el presente? La apertura de nuestros sentidos apunta a la presencia de lo Real. El presente aparece como presencia. Es el 'presente eterno', aquí y ahora, como una "puerta de entrada al no-tiempo". Quien tiene "vivencia holística" es quien vive el aquí y ahora en su máxima intensidad, el "poder del ahora", como lo llama algún autor²²². En este sentido, la 'mística' no es sino esta patencia del presente, vivida en su intensidad máxima, en plenitud. Y relacionada con ella el tema de la muerte (ante todo, muerte del

R.M.: (La calidad del) Silencio es como el de la gente que se conoce ya mucho, porque se quiere, no necesita estar hablando, porque ya sabe lo que está pensando más o menos el/la otr@...

J.A.: Las palabras sobran y además no pueden decir lo Real. Si te extraen de lo Real, entonces sobran.

R.M.: Separan.

J.A.: En su vida, al final, poco antes de morir, a Krishnamurti le planteó uno, que había sido cercano a Gandhi, cómo ser eficaz con los pobres y la juventud, y él mismo contestó que no había que caer en la misma tentación, en el mismo deseo de lograr tal... Hay que ayudar a la gente, o más bien, no ayudarla, sino *facilitarle* a la gente que tenga la experiencia de 'lo original'. Esa sería la finalidad de una Escuela, de cualquier Escuela, en particular de la que ellos fundaron...

Incluso él no estaría de acuerdo con la palabra 'experiencia', porque no hay nada que 'experimentar'. 'Experimentar' es poner algo real en posición de experimento para yo obtener (algo). Pero no se trata de experimentar algo... (Aquí J.A. parafrasea a San Juan de la Cruz)... Hacer algo en nada... No quieras tener algo en nada, sino que tienes que ir de nada en nada... Si quieres tener 'experiencia de Dios': ¡estás perdido! Porque será tu propia experiencia, la experiencia de ti mismo o del Inconsciente Colectivo o de lo que sea. Pero, cuidado, ¡de Dios no! Más bien es una no-experiencia.

R.M.: 'Experiencia' es tener algo construido...

J.A.: ¡No sentir nada! Ahí empieza todo. Esos sentidos interiores (incluso ciertos poderes psíquicos, que para tod@s les espirituales son "babosadas"...).

R.M.: Es el tema del presente".

²²² Cfr. E. TOLLE, *El poder del ahora. Un camino hacia la realización espiritual*, Norma, Bogotá, 2000.

'yo', espiritual y biológica)²²³.

²²³ "J.A.: El *tiempo* está relacionado con todo lo que estamos hablando. Con la razón. Con la inteligencia, más bien. La razón es tiempo futuro. Nuestra inteligencia, nuestros sentidos abiertos, están "des-enseñados", no nos permiten el contacto, la *presencia de lo Real*, la presencia del presente. *El presente no es sino presencia*. Cuando 'lo Real' es presente a ti y tú eres presente a 'lo Real', se logra disolver la 'separación'...

R.M.: La señal de nuestra esclavitud...

J.A.: Sí, no hay pasado, no hay futuro. El mismo Antonio Machado decía que el reloj era un invento del diablo: "En el infierno está el diablo dándole cuerda al reloj". Tú pospones el presente (medio), para obtener el futuro (fin).

R.M.: Es la estructura (dualista) medio-fin: así es educada nuestra mente. Sin embargo, también somos conscientes de que desaparecemos...

J.A.: Pero, ¿quién desaparece? Desaparece el niño que eras, el joven...

R.M.: Desaparece la *individualidad*...

J.A.: Pero tú mismo, ¿quién eres? ¿El niño, el adolescente...? Lo que nosotros llamamos 'resurrección' en nuestra tradición católica, ¿qué 'cuerpo' es el 'cuerpo resucitado'? (Aquí hay una serie de referencias de J.A. a cuestiones teológico-bíblicas, que dejamos de lado para esta investigación filosófica). ¿Qué es el 'cuerpo'? Es otra vez la gran pregunta de Teilhard de Chardin: ¿Es una *parte* del Todo? ¿Qué es el cuerpo humano? ¿Es poseído *totaliter* o es el Todo poseído *parcialmente*? Desde que leí esto, se me acabó mucho de mi miedo a la muerte. El concepto es éste: El cuerpo humano no es una parte de la totalidad poseída *totaliter* (*totalmente*), la autoposesión de la parte de materia y espíritu del Universo, sino que es el Todo poseído *partialiter* (*parcialmente*). Es decir, *mi cuerpo es, en realidad, todo el Cosmos poseído 'parcialmente' y no una parte del Cosmos poseído 'totalmente'*. En otras palabras, si mi cuerpo no es 'mío', yo no muero, sino que muero a la forma parcial de haber poseído mi corporalidad.

R.M.: Pero nosotros no sabemos cómo será el Absoluto. Por eso tenemos miedo...

J.A.: Tenemos miedo, pero también esperamos la Gran Sorpresa. Si lo supiéramos, ya no sería la Gran Sorpresa... La experiencia de los que "han muerto antes de morir", indica que no es el vacío, no es la nada-nada. No es el vacío, la nada hegeliana, el no-ser... Es otro 'estado de la materia', es otro

'estado de la inteligencia', a la que acceden l@s que "han muerto antes de morir físicamente".

R.M.: Sin embargo, vivir en el estado del *presente* (*eterno*) *continuo* no resulta nada fácil... Se puede trabajar en un mundo regido por los resultados, un mundo de medios-fines, pero habría que vivir con otra visión de las cosas...

J.A.: Yo veo que hay que volver a curarnos de las grandes dualidades: campo-ciudad, materia-mente, masculino-femenino... Eso implica, por ejemplo, no agredir a la Naturaleza con ciudades de más de 200.000 personas. Todo colectivo humano que se pase de un determinado número (umbral) es depredador, impacta el ambiente, no entrega tantos recursos como los que gasta, entonces la cosa no va. Pero para que suceda esto, no tenemos que esperar a que haya un colapso mundial... Al paso que vamos... Ya ves, África es el infierno, con el SIDA, con la pobreza... ¡Y allí fue la cuna del ser humano! Nuestros genes salieron de África. Por un poco de respeto ético, tendríamos que rescatar el *santuario* de nuestro linaje humano, pero ni eso...

¿Qué sé yo? Tal vez volver a las comunidades pequeñas, ecológicas... Sería tal vez como "retirarse del mundo", como se retiraron los *Padres del Desierto*, pero no ya seres humanos solos, sino en grupos pequeños, formando pequeños grupos...

R.M.: Se retiraron... Pero la misma lógica les lleva a que se conviertan con el tiempo en grandes monasterios, con poder y riqueza... Nuestra mente nos traiciona. Si no se está muy atent@s, ciertamente caemos de nuevo en los mismos errores...

J.A.: En el poder, otra vez. (En el poder) de uno sobre otro. Creer que yo veo las cosas... Volvamos al comienzo. Empezamos con el concepto de 'hólon'. Hay que investigarlo más. Es político. Nace de la filosofía política, no de la cosmología, ni de la ontología. No es metafísico, (es) político. Y, obviamente, como praxis política, tiene detrás toda una estructura conceptual, interpretativa...

R.M.: Quizá no exactamente *detrás*, sino que es (ya) político, mental, todo eso junto...

J.A.: ¡Todo eso! Y para cambiarlo hay que hacerlo *políticamente*. ¡No hay otra forma! Organizar la convivencia humana, organizarla no hacia otro ordenamiento alternativo... Es bien difícil. Ordenarla al no-orden...

R.M.: Es el *Anarquismo*...

J.A.: A que surja del no-orden, la estructura... espontánea...

R.M.: El Taoísmo también pretendía eso. El Anarquismo más profundo no era (meramente) político, sino que englobaba toda una visión de las cosas y de la vida... Habría que reflexionar más sobre esto...

J.A.: Pero es por ahí por donde yo creo que puede haber alguna posibilidad de solución para todo... (Aquí hubo referencias explícitas al conflicto de Irak y a su "lógica", pero pensamos que esto es más bien un asunto coyuntural para nuestra investigación y por eso prescindimos de él). Es un poco lo de Francisco (de Asís) en su época... Como escribí en otros momentos, pienso que nuestro mundo necesita de estos santos y santas, en todas las culturas (¡no quiere decir que sean sólo sant@s católic@s!)... Entonces vienen otra vez las ganas de ser eficaces. ¿Por qué no somos "eficaces" contra el mal?

R.M. Habría que trabajar el concepto de 'eficacia'...

J.A.: ¡Yo estoy clarísimo! Es el proceso de *causalidad*. La causa eficiente. Ahí es donde están los problemas. Con eso te vas a todo...

R.M.: Parece que la causalidad (sobre todo la eficiente) es la forma típica de pensar de la racionalidad dominante. Es un eje (epistemológico) fundamental... (una propuesta nuestra -R.M.- sería transformar, en este tipo de cuestiones de filosofía política, la causalidad *eficiente* en causalidad *ejemplar*, algo por supuesto a ser más desarrollado...).

J.A.: Entonces es revisable el concepto de 'causa', el concepto de 'temporalidad'... Es todo. Es la estructura básica de la inteligencia: se montó la inteligencia para, supuestamente, interpretar lo real... ¿Has leído los libros de (Willigis Jäger) un Benedictino alemán que es Maestro Zen, que fue discípulo de Enomiya Lassalle? (...) Trata del tema del Holismo, de la mística (...) Hace un análisis de todo esto, de todo lo que hemos hablado: del dualismo, de la muerte, del tiempo, del presente... Une el budismo indio con el zen y la tradición mística de Occidente...

R.M.: ¿Eckhart?

J.A.: Sí, salen todos los (místicos) alemanes y San Juan de la Cruz (...) Está causando furor en Europa. Incluso ha tenido una cantidad de problemas con la Iglesia, con su Orden... porque (dice) que mejor dejemos a un lado el concepto de 'Dios'. Empezando por ahí... En el Norte, lo que hemos entendido por 'Dios' lo hemos equivocado...

R.M.: ¡Lo hemos convertido en un concepto! (...) Cuando pones un nombre, entramos en el dualismo...

5.6. Ciencia y Holismo

5.6.1. El Holismo en las ciencias de la naturaleza

5.6.1.1. Es aquí donde están surgiendo intentos actuales muy interesantes en la superación del dualismo.

No obstante, esto no es solamente algo reciente. A lo largo de la historia del pensamiento científico de la humanidad ha habido planteamientos centrados más en la totalidad que en la separatividad. Digamos que este tipo de vivencias holísticas pueden darse en l@s mism@s científic@s. El mismo Einstein relata algo parecido a una vivencia de totalidad, si bien de una manera menos instantánea:

"El individuo siente la futilidad de los deseos y aspiraciones humanas, y percibe al mismo tiempo el orden sublime y maravilloso que se pone de manifiesto tanto en la naturaleza como en el mundo del pensamiento. La existencia individual se le impone como una especie de prisión, y ansía experimentar el universo como un todo único significativo"²²⁴.

Y más adelante afirma:

"... yo sostengo que el sentimiento cósmico religioso constituye la más fuerte y noble motivación de la investigación científica. Solamente quien puede percatarse del inmenso esfuerzo, y sobre todo de la devoción, que requiere trabajar como pionero en el campo científico

J.A.: ¡Justamente al "In-nombrable"! ¡Empezamos mal! (Por eso) cuando a veces preguntan: "¿Y tú crees en Dios?", (la respuesta del/de la mistic@ es:) "¡Qué lindas están las plantas! Mira, ¿no has visto esa flor?"...

R.M. Te dirán: "¡Éste no ha contestado! A ver: ¡conteste!, ¡conteste!". Una vez alguien le preguntó algo parecido a un Maestro Zen y él siempre se callaba (ante las repetidas preguntas). A la tercera vez, no pudo callarse más y dijo al que tanto insistía: "¡Pero si ya te he contestado!"...

(A partir de aquí hay de nuevo referencias al tema coyuntural de la guerra de Irak, que, por los mismos motivos que dijimos anteriormente, es decir, apartarse del tema central de nuestra investigación, nos hace terminar aquí esta reseña de la entrevista, tan interesante, con J.A.).

²²⁴ A. EINSTEIN, "El sentimiento cósmico religioso", en K. WILBER (edit.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, 6ª.ed., Kairós, Barcelona, 2000, p. 158.

teórico, son capaces de comprender que semejante trabajo, por alejado que pueda parecer de las realidades de la vida, sólo puede surgir de la fuerza emocional vinculada a tal sentimiento. ¡Qué profunda convicción de la racionalidad del universo, y qué ansia de comprender, aunque sólo fuera una brizna de la mente creadora que revela este mundo, debieron de tener Kepler y Newton, para hacernos capaces de gastar años y años de solitario trabajo en el empeño de desenmarañar los principios de la mecánica celeste!”.

Y concluye:

“Sólo quien ha dedicado su vida a empeños semejantes puede hacerse una idea vívida y adecuada de lo que inspiró a tales hombres y les proporcionó la fuerza necesaria para permanecer fieles a su propósito a pesar de incontables fracasos. Lo que proporciona a un hombre esa fuerza es *el sentimiento cósmico religioso*. Un contemporáneo nuestro ha dicho, no sin razón, que en esta era materialista en que vivimos, los únicos seres profundamente religiosos son quienes trabajan con la máxima seriedad”²²⁵.

Por nuestra parte podemos añadir que la influencia pitagórica o neopitagórica (igualmente platónica y neoplatónica) fue fundamental en el Renacimiento y en la nueva física. Se encuentra en físicos de la talla de un Galileo Galilei y de un Kepler (según refieren Heisenberg, en el caso de los dos, y Pauli, en el caso de Kepler). El mismo Newton era un fervoroso apasionado de la teosofía y del esoterismo, y produjo escritos en este sentido que solamente ahora están saliendo a la luz, por considerarse antes algo “indigno” de un científico de su talla (dado el estrecho paradigma dominante de “cientificidad”).

5.6.1.2. Para entender mejor todo esto vamos a partir aquí de las reflexiones de Fritjof Capra, de David Bohm y de otros autores de la Física contemporánea.

5.6.1.2.1. El libro de Fritjof Capra, *El Tao de la Física*, se convirtió pronto en el más famoso de los textos que trataban sobre la cuestión del encuentro de la física contemporánea, la que surge de la revolución relativística de Einstein y sobre todo la física cuántica, con las posturas epistemológicas de algunas filosofías orientales más conocidas (principalmente el budismo y el taoísmo)²²⁶.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 159-160. La cursiva es nuestra.

²²⁶ El mismo Fritjof Capra afirma que el origen de *El Tao de la Física* fue consecuencia de una magnífica vivencia que tuvo en la playa de Santa Cruz, en California, en el año de 1969, simbolizada en un cuadro de la Danza de Shiva que le dio la intuición básica de su reflexión de acercamiento entre la física contemporánea y el misticismo oriental (cfr. F. CAPRA, *El Tao de*

Digamos que, después de siglos de malentendidos y francas oposiciones entre Ciencia y Religión, pareció darse un "giro mental" por el cual ambas prácticas humanas se encontraban y dialogaban con vivo interés. La iniciativa además surgió de las ciencias de la naturaleza, principalmente de la Física. Por eso vamos a analizar despacio los principales aportes del libro de Capra a este cambio de mentalidad.

Capra relata muy claramente los avances de la nueva física, que se contraponen epistemológicamente a los de la física clásica. En efecto, mientras la física cartesiana-newtoniana era una física mecanicista y analítica, la nueva física (principalmente la física cuántica) va a proporcionar un modelo de la Realidad donde los planteamientos que mejor encajan son los de pensar una Realidad entendida de una manera relacional, interconectiva, no sustancial, dentro de una lógica de "campo energético" y no tanto de "partículas" como "ladrillos últimos" de constitución de la materia (caso, por ejemplo, de los *quarks*).

Por consiguiente, solamente una teoría cuántico-relativística de las partículas ha podido explicar satisfactoriamente las simetrías observadas en su comportamiento:

"La teoría del campo cuántico fue el primer modelo de este tipo. Dio una descripción excelente de las interacciones electromagnéticas entre los electrones y los fotones, pero resultó mucho menos apropiada para describir las partículas de fuerte interacción²²⁷. Como cada vez era mayor el número de partículas descubiertas, los físicos pronto sintieron que resultaba altamente insatisfactorio asociar a cada una de ellas con un campo básico, y cuando el mundo de las partículas se reveló como una creciente y compleja telaraña de procesos interrelacionados, tuvieron que buscar otros modelos para representar esta realidad dinámica y siempre cambiante"²²⁸.

Se necesitaba un formulismo matemático capaz de describir correctamente toda esta interacción (de hadrones) y se pensaba

la Física, 5ª.ed., Sirio, Málaga, 2002, p. 411). Y en otro lugar, en una entrevista personal, contó que su libro fue rechazado por 12 editores... (cfr. R. WEBER, "El Tao de la Física reconsiderado. Conversación con Fritjof Capra", en K. WILBER (dir.), *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Kairós/Troquel, s/l 1992, p. 249.

²²⁷ Sería más correcto la traducción en castellano de "partículas de interacción fuerte". Como es sabido, las interacciones fuertes y débiles son dos de los tipos de interacciones que se dan entre las partículas. Las otras dos son la gravitacional y la electromagnética. Se busca hoy encontrar una teoría que pueda unificar estas cuatro fuerzas interactivas y se piensa que esa teoría debería ser una teoría cuántico-relativística.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 331-332.

que era necesario un modelo cuántico-relativístico para eso. El esquema más apropiado para esto se creyó encontrar en la 'teoría de la matriz-S', que fue propuesta inicialmente por Heisenberg (uno de los "padres" de la física cuántica), en 1932, y ha sido muy desarrollada matemáticamente en las últimas décadas. La letra 'S' es lo que quedó del nombre original 'scattering matrix' ("matriz de dispersión"), que se refiere a los procesos de colisión o "dispersión", que constituyen la inmensa mayoría de las reacciones entre partículas.

En palabras de Capra:

"Lo importante y nuevo de la teoría de matriz-S es el cambio de énfasis, que pasa de los objetos a los sucesos; el objeto de su interés no son las partículas, sino sus reacciones. Tal cambio de los objetos a los sucesos es necesario tanto por parte de la teoría de la relatividad como por la teoría cuántica. Por un lado, la teoría cuántica ha dejado claro que una partícula subatómica sólo puede ser entendida como una manifestación de la interacción entre varios procesos de medición. No es un objeto aislado, sino más bien un acontecimiento, un suceso, que se interrelaciona con otros sucesos de un modo particular"²²⁹.

En este punto, Capra cita al mismo Heisenberg:

"(En la física moderna) hemos dividido el mundo no en diferentes grupos de objetos, sino en grupos distintos de conexiones... Lo que podemos distinguir es el tipo de conexión más importante para un cierto fenómeno... De este modo el mundo aparece como una complicada telaraña de sucesos, donde conexiones de diferentes especies se alternan, se trasladan o se combinan, determinando así la textura de la totalidad"²³⁰.

Es aquí donde queríamos llegar: a partir de ahora, al nivel microcósmico no podemos hablar ya de 'partículas elementales' como si fueran 'cosas', 'sustancias', con 'identidades absolutas', sino más bien de determinados 'sucesos', 'eventos', 'acontecimientos'. Y la realidad física aparece como una inmensa totalidad de interconexión de dichos sucesos o eventos. No se trata de una mera idea filosófica, más o menos correcta, sino una epistemología del trabajo matemático aplicado al mundo físico.

Después de detallar algunos problemas físicos de esta teoría, el mismo Capra llega a afirmar un poco más adelante:

"La descripción que se hace de los hadrones en la física de

²²⁹ *Ibid.*, p. 335.

²³⁰ *Ibid.*

las partículas recuerda un poco las palabras de D.T. Suzuki ya citadas anteriormente: "Cualquier objeto es concebido por los budistas como un suceso y no como una cosa o una substancia". Lo mismo que los budistas captaron mediante su experiencia mística de la naturaleza, está ahora siendo redescubierto por medio de los experimentos y las teorías matemáticas de la ciencia moderna"²³¹.

Lo central de la atrevida afirmación anterior de Capra significa, no que la ciencia física actual hubiera 'demostrado' que la teoría budista era la correcta interpretación de la naturaleza (*interpretación fuerte*), sino más bien que existen interesantes *analogías* entre la epistemología de la ciencia de la naturaleza contemporánea y la epistemología budista de concebir el mundo (*interpretación débil*). Caso contrario, si cambian las teorías físicas, eso también afectaría al mismo budismo. En todo caso, ambos planteamientos, el de la física cuántico-relativística y el de concepción budista del mundo, confluyen, *convergen*.

La convergencia es en una imagen mental del mundo como un conjunto de interrelaciones, de sucesos interconectados y emergentes, donde todo es relacional dentro de campos energéticos y donde la 'individualidad' de una partícula es meramente relativa y provisional.

Además de esto, Capra encuentra otras interesantes analogías entre la 'nueva física' y el 'misticismo oriental'. Siguiendo siempre sobre aspectos fundamentales de la física cuántica y partiendo de la 'teoría de la matriz-S' llega a afirmar:

"Una teoría de este tipo sobre las partículas subatómicas reflejará la imposibilidad de separar al observador de los fenómenos observados (...). Significa que las estructuras y los fenómenos que observamos en la naturaleza no son más que creaciones de nuestra mente medidora y categorizante"²³².

En otras palabras, la física trabaja con una imagen simbólica del mundo (donde lo simbólico es aquí un conjunto de fórmulas matemáticas) y es incapaz de hacer ya una representación mental "corriente" de ese mundo. Es decir, no tiene una traducción en nuestra 'imaginación de lo cotidiano'. El 'mundo del físico' es entonces un conjunto de fórmulas matemáticas que *describen* el mundo con una gran precisión de cálculo, y que permite predecir acontecimientos, pero que en definitiva *no* nos dice realmente *qué* es el mundo.

Por consiguiente, el mundo se convierte para un/a

²³¹ *Ibid.*, pp. 342-343.

²³² Pp. 350-351.

'trabajador/a' de la física de nuestros días en una mera "imagen mental". Sin embargo, el físico *pre-supone* que existe un sustrato "material" "real" debajo de dichas ecuaciones, es decir, *pre-supone* que hay algo "objetivo" al que las ecuaciones matemáticas se refieren, pero es una suposición que no puede probar, ni se preocupa con ello. Funciona y eso es suficiente. Lo demás es problema de l@s filósof@s.

Todo esto le permite a Capra afirmar que:

"Este es uno de los dogmas fundamentales de la filosofía oriental. Los místicos orientales nos dicen una y otra vez que todas las cosas y sucesos que percibimos son sólo creaciones de la mente, que surgen de un estado particular de consciencia y se disuelven una vez trascendido ese estado. El hinduismo sostiene que todas las formas y estructuras que nos rodean son creadas por la mente bajo el hechizo de *maya*, y considera que nuestra tendencia a concederles un significado profundo es consecuencia de la ilusión humana. Los budistas llaman a esta ilusión *avidya* o ignorancia, y la ven como el estado de una mente 'sucia'"²³³.

Aquí cita Capra a Ashvaghosha:

"Cuando la unidad de la totalidad de las cosas no es reconocida, surge la ignorancia y la particularización, y de este modo se desarrollan todas las fases de la mente contaminada. Todos los fenómenos del mundo no son nada más que una manifestación ilusoria de la mente y carecen de realidad propia".

Y añade Capra que éste es el tema constante de la escuela budista 'Yogacara', que sostiene que todas las formas que percibimos son "sólo mentales", proyecciones o "sombras" de la mente:

"De la mente brotan innumerables cosas, condicionadas por la discriminación... Estas cosas son aceptadas por la gente como un mundo exterior... Lo que parece ser externo no existe en realidad; es la mente la que se ve como multiplicidad - el cuerpo, las propiedades y todo lo demás - todas estas cosas, te digo, no son más que mente"²³⁴.

Esta idea de que la física no nos describe "la realidad como tal" está presente en otros físicos, como por ejemplo en Eddington:

"... hoy en día sabemos que la ciencia no puede decir nada

²³³ *Ibid.*, p. 351.

²³⁴ *Ibid.*, ambas citas de la página 351. La última cita de Capra es del *Lankavatara Sutra*.

acerca de la intrínseca naturaleza del átomo. El átomo es para la física, como cualquier otra cosa, una relación de lecturas de indicadores diversos"²³⁵.

Y de una manera más clara todavía, afirma Eddington más adelante, en el mismo texto:

"Si se les pregunta hoy a los físicos qué han decidido finalmente qué son los átomos o los electrones, no nos responderán hablándonos de bolas de billar ni de turbinas ni de ninguna otra cosa concreta; nos remitirán más bien a una serie de símbolos y ecuaciones matemáticas que reflejan su comportamiento de modo satisfactorio. ¿Qué representan esos símbolos, qué hay detrás de ellos? Misteriosamente se nos responderá que esa pregunta es indiferente para la física; ésta carece de medios para indagar por debajo de ese nivel simbólico. Para comprender los fenómenos del mundo físico, es necesario conocer las ecuaciones a las que esos símbolos se ajustan, pero no la naturaleza de lo realmente simbolizado por ellos"²³⁶.

Y esto le permite también a este eminente físico concluir radicalmente:

"Al comparar el grado de certidumbre que podemos tener de las cosas espirituales y de las cosas materiales, no olvidemos esto: la mente es el primer y más directo dato con que contamos en nuestra experiencia; todo lo demás son inferencias remotas"²³⁷.

Es decir, cualquier lectura de la "realidad" (y la física no es sino un conjunto de indicadores simbólicos sobre la materia) presupone, en un primer momento, la realidad de nuestra propia mente.

En otras palabras, somos observadores/as, somos quienes leen esa "realidad". La mente no es neutral, sino la principal responsable de nuestra lectura de la "realidad". Para Eddington, hablando estrictamente como profesional de la física, nadie puede negar que la mente es el dato primero y más directo de la propia experiencia y que todo lo demás requiere una inferencia (intuitiva o deliberada, y en todo caso remota)²³⁸.

Volviendo de nuevo a Capra, él sostiene que la teoría de la matriz-S se acerca mucho al pensamiento oriental, incluso en

²³⁵ A. EDDINGTON, "Tras el velo de la física", en K. WILBER (edit.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, op. cit., p. 239.

²³⁶ *Ibid.*, p. 255.

²³⁷ *Ibid.*, p. 257.

²³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 264.

su concepción de la materia. Dicha teoría describe el mundo de las partículas subatómicas como una red dinámica de sucesos y resalta el cambio y la transformación más que las estructuras o entidades básicas. Para él, en Oriente, esto está claramente presente en el pensamiento budista, donde todas las cosas son consideradas como dinámicas, impermanentes e ilusorias. Para ello cita a Radhakrishnan:

"¿Cómo llegamos a pensar en cosas, más que en procesos en este absoluto fluir? Cerrando los ojos ante los sucesivos acontecimientos. Es una actitud artificial que hace partes en el fluir de los cambios y las llama cosas... Cuando sepamos la verdad de las cosas, nos daremos cuenta de lo absurdo que resulta venerar a unos productos aislados de la incesante serie de transformaciones como si éstos fueran eternos y reales. La vida no es ninguna cosa ni el estado de una cosa, sino un continuo movimiento, un cambio"²³⁹.

Todo esto es lo que le permite concluir a Capra que la "realidad" aparece como una *danza de Shiva*. Él incluso confiesa, como dijimos antes, que fue esta conocida imagen hindú la que le hizo captar más profundamente su visión de la nueva física y lo que le impulsó a escribir su famoso libro.

Esto nos remite a otro importante capítulo de su obra, el capítulo final, en el que nos habla de *Interpenetración*, es decir, de un Universo constituido por la múltiple interpenetración de todos sus eventos. Allí desarrolla esta idea también en comparación con otra teoría de la física, denominada 'bootstrap' ('tira de bota').

Esta hipótesis 'bootstrap' nació dentro del contexto de la teoría de la matriz-S y su creador y principal defensor ha sido Geoffrey Chew. La filosofía del 'bootstrap' es un rechazo definitivo a la visión mecanicista del mundo, tal como fue formulada por Descartes y Newton.

En esta nueva visión del mundo, el Universo es considerado como una *telaraña dinámica de sucesos interrelacionados*. Así, ninguna de las propiedades de una parte de la telaraña es fundamental, sino que todas ellas siguen el ejemplo de las propiedades de las restantes partes. La consistencia total de sus interrelaciones mutuas determina la estructura de todo el entramado. Concluye Capra:

"De esta manera, la filosofía de la "tira de bota" representa la culminación de un punto de vista sobre la naturaleza, que nace en la teoría cuántica con la observación de una interrelación esencial y universal, adquiere su contenido dinámico en la teoría de la

²³⁹ F. CAPRA, *El Tao de la física, op. cit.*, pp. 352-353.

relatividad, y es formulado en términos de probabilidades de reacción en la teoría de la matriz-S. Al mismo tiempo, esta idea de la naturaleza se acerca más al concepto oriental del mundo, estando en armonía con él tanto en cuanto a su filosofía general y como en su representación concreta de la materia"²⁴⁰.

En el modelo 'bootstrap' de hadrones, todas las partículas están dinámicamente compuestas una de otra, de un modo autocongruente o autoconsistente, y en este sentido puede decirse que todas ellas se "contienen" una a otra.

Cada hadrón desempeña tres papeles: (1) es una estructura compuesta; (2) puede ser un componente de otro hadrón; y (3) puede ser intercambiado entre constituyentes y ser así parte de las fuerzas que mantienen unida a la estructura. De esta manera, cada partícula ayuda a generar otras partículas, que a su vez la generan a ella. Precisamente, en el budismo mahayana se aplica un concepto muy similar a la totalidad del universo. También podemos encontrar analogías dentro del taoísmo. Y muchas semejanzas también con los planteamientos de Sri Aurobindo²⁴¹.

Antes de hablar de esta *interpenetración total de todas las cosas-eventos*, ya Capra se había referido al mito de la Danza de Shiva, que para él expresaría poético-religiosamente la actual conciencia física de la materia. Según la creencia del hinduismo, toda vida es parte de un gran proceso rítmico de creación y destrucción, de muerte y renacimiento, y la danza de Shiva simboliza este eterno ritmo de vida y muerte, que continúa en ciclos sin fin.

La Danza de Shiva simboliza no sólo los ciclos cósmicos de creación y destrucción, sino también el ritmo diario de nacimiento y muerte, considerado en el misticismo hindú como la base de toda existencia. Al mismo tiempo, Shiva recuerda que las múltiples formas del mundo son *maya*, mientras continúa creándolas y disolviéndolas en el incesante flujo de su danza.

Para los físicos modernos, *la danza de Shiva es la danza de la materia subatómica*. Según la teoría cuántica de campo, todas las interacciones entre los componentes de la materia tienen lugar a través de la emisión y absorción de partículas virtuales. La danza de la creación y destrucción es la base de la existencia de la misma materia, puesto que todas las partículas materiales interactúan entre sí y consigo mismas, emitiendo y reabsorbiendo partículas virtuales.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 363.

²⁴¹ Sería también un interesante ejercicio teológico mostrar la congruencia de estas concepciones con la famosa 'perijóresis' o interpenetración trinitaria de la teología cristiana.

La física moderna, para Capra, ha revelado que toda partícula subatómica no sólo realiza una danza de energía, sino que, al mismo tiempo, es en sí misma una danza de energía, un proceso pulsante de creación y destrucción²⁴²:

"La metáfora de la danza cósmica, de este modo, unifica a la antigua mitología, al arte religioso y a la física moderna. Realmente, como dijo Coomaraswamy, es 'poesía, pero no por ello deja de ser ciencia'"²⁴³.

El libro de Capra es, por lo demás, muy rico en otros aportes, pero nos parece que es suficiente haber mostrado de qué manera el Holismo puede estar también presente en la física contemporánea. Únicamente quisiéramos terminar este punto con lo que aporta el mismo Capra al nuevo paradigma y que lo resume en un apéndice a la tercera edición de su libro. Sus criterios del nuevo paradigma los sintetizamos en los siguientes puntos:

(1) *El primer criterio es la nueva relación entre la parte y el todo, en la que predomina la totalidad.* Aunque ciertamente las propiedades de las partes contribuyen a nuestra comprensión del todo, esas propiedades sólo podrán ser totalmente comprendidas a través de la dinámica de la totalidad. Es decir, la totalidad es ahora lo primario, y una vez comprendida su dinámica, de ella se podrán inferir, al menos en principio, las propiedades y los patrones de interacción de las partes.

(2) *El segundo criterio del nuevo paradigma tiene que ver con un cambio epistemológico en función de la estructura a pensar en función del proceso.* En el antiguo paradigma se creía que existían estructuras fundamentales y después fuerzas y mecanismos a través de los cuales éstas interactuaban, lo que originaba los diferentes procesos. Ahora, en el nuevo paradigma, se cree más bien que el proceso es lo primario, lo básico, y que cada estructura observada es una manifestación de un proceso subyacente.

(3) *El tercer criterio es el paso de una ciencia objetiva a una ciencia epistémica.* En el antiguo paradigma se creía que las descripciones eran objetivas, es decir, independientes del observador humano y del proceso del conocimiento. En el nuevo paradigma se piensa que la 'epistemología' (=comprensión del proceso del conocimiento) debe ser incluida explícitamente en la descripción de los fenómenos naturales. Así, la epistemología (sea cual fuere la epistemología apropiada) tendrá que formar parte integral de toda teoría científica.

²⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 312.

²⁴³ *Ibid.*, p. 313.

(4) *El cuarto criterio consiste en transformar la antigua metáfora del conocimiento como un edificio (metáfora arquitectónica, podríamos decir) por una metáfora del conocimiento de la realidad como una telaraña de relaciones.*

Los científicos del antiguo paradigma hablaban - ¡y hablan todavía! - de *leyes fundamentales*, refiriéndose al *fundamento* o base del edificio del conocimiento. El conocimiento debía ser "edificado" sobre "cimientos sólidos". Se hablaba también de *ladrillos fundamentales* con los que estaba construida la materia, de *ecuaciones fundamentales*, de *constantes fundamentales*, de *principios fundamentales*...

Sin embargo, la historia de la ciencia ha mostrado que no siempre los cimientos del conocimiento científico se han mantenido sólidos. Muchas veces se tambalearon e incluso se derrumbaron. En todo caso, la nueva metáfora del conocimiento como *una red sin cimientos* es extremadamente incómoda para los científicos.

Pero parece ser la que mejor describe los procesos del conocimiento científico actual. Así, al igual que vemos la Realidad que nos rodea como una red de relaciones, también nuestras descripciones, conceptos, modelos y teorías formarán una red interconectada ('red epistémica' la prodríamos llamar) que representará a los fenómenos observados. En dicha red no habrá nada primario ni secundario, ni habrá "cimientos".

(5) Finalmente, *el quinto criterio consiste en la transición de la creencia en una verdad absoluta en la ciencia a unas descripciones aproximadas.* Es lo que podemos denominar el 'modelo aproximativo' de la ciencia. El paradigma cartesiano estaba basado en una creencia total en la seguridad del conocimiento científico. En el nuevo paradigma todas las teorías y conceptos científicos son limitados y aproximados. Se piensa que la ciencia nunca podrá darnos una comprensión completa y definitiva. (En nuestra propia expresión, es 'provisional y asintótica').

Por consiguiente, los científicos no tratan nunca con la verdad, en el sentido de una exacta correspondencia entre su descripción y los fenómenos descritos, sino con descripciones limitadas y aproximadas de la Realidad.

5.6.1.2.2. Veamos ahora a otro gran físico: David Bohm. Ya en la "Introducción" de su libro *La totalidad y el orden implicado*²⁴⁴, David Bohm llama la atención sobre "el problema general de la

²⁴⁴ La 2ª. edición española es de Kairós, Barcelona, 1992. La original inglesa es de 1980.

fragmentación de la consciencia humana". Así:

"... las distinciones, generalizadas y omnipresentes, entre la gente (raza, nación, familia, profesión, etc.), que impiden que la humanidad trabaje unida para el bien común y, por supuesto, incluso para la supervivencia, tienen uno de los factores clave de su origen en un tipo de pensamiento que trata las cosas como inherentemente divididas, desconectadas y "fragmentadas" en partes constituyentes aún más pequeñas. Y se considera que cada una de estas partes es esencialmente independiente y que existe por sí misma"²⁴⁵.

Es decir, en la opinión de Bohm, los problemas generales que afectan a los humanos tienen un intrínseco componente epistémico: consiste en la *fragmentación del pensamiento*, en el hábito de dividir las cosas, de tal manera que se pierde la noción de su unidad fundamental. Actuando de esta manera, los seres humanos defienden necesariamente su 'ego' (individual o grupal) frente a la humanidad como un todo, que exigiría prioridad ética y epistémica.

En la filosofía predominante en Occidente ha habido la costumbre de creer que el 'ego' está, por principio, completamente separado y es independiente de la realidad acerca de la cual se está pensando o hablando. En otras palabras, este *hábito mental* ha creado la ilusión de un observador puro, independiente de la Realidad, que quiere observar. Digamos que, a nivel sociológico, existe también la separatividad entre un actor absoluto y una realidad social sobre la que se quiere incidir.

Bohm muestra en su libro cómo la ciencia actual (especialmente las ciencias de la naturaleza, aunque en nuestra opinión ocurre algo parecido en las ciencias humanas o sociales) está demandando un nuevo concepto de mundo que no sea fragmentario. Esto surge de la misma epistemología de la física relativística y, sobre todo, de la teoría cuántica. En este sentido, se entiende la Realidad como un conjunto de formas situadas en un movimiento o proceso universal subyacente. Lo mismo ocurre con nuestro conocimiento. Se busca así un concepto de mundo "en el que consciencia y mundo real ya no estarían separados entre sí"²⁴⁶.

Bohm intenta entonces mostrar a lo largo de todo su libro que el ser humano ha construido una serie de mitos sobre una originaria "edad de oro", antes que la escisión o ruptura entre el ser humano y la naturaleza, y entre ser humano y ser humano, hubieran tenido lugar. En otras palabras, el ser humano ha buscado siempre la totalidad mental, física, social e individual.

²⁴⁵ D. BOHM, *La totalidad y el orden implicado*, op. cit., p. 11.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

La práctica mental de la fragmentación o proceso de división puede ser útil (o aparecer como tal) principalmente para las actividades prácticas, técnicas y funcionales. Habitándose a esta manera de pensar, amplía dicho modo divisivo de pensar a la noción que el ser humano tiene de sí mismo y del mundo entero en el cual vive. Empieza a verse y a sentirse a sí mismo, así como al mundo, como formado realmente por fragmentos con existencia separada²⁴⁷.

Esta percepción ilusoria y deformada de la Realidad como conjunto de fragmentos es lo que impide pensar lo Real como totalidad. *Lo Real es total*. El eminente físico Bohm nos llama la atención de que la palabra inglesa 'holism' está relacionada con otra palabra inglesa que es 'health' ('salud'), que procede a su vez del vocablo 'hale', que significa 'whole' ('todo'). Es decir, estar saludable o sano es estar completo, lo que en su opinión es equivalente del hebreo 'shalem'. La misma palabra inglesa 'holy' ('sagrado') tiene la misma raíz que 'whole'.

En su opinión:

"Todo esto indica que el hombre siempre ha sentido que su plenitud o integridad era de una necesidad absoluta para que la vida valiera la pena de ser vivida. A pesar de ello, generalmente ha vivido en la fragmentación desde tiempos inmemoriales"²⁴⁸.

Si consideramos las diferencias y distinciones simplemente como modos de observar, como guías para la percepción, esto no presupondrá que sean sustancias o entidades existentes de forma separada. El problema es confundir nuestras estrategias mentales con la Realidad y, sobre todo, con formas permanentes. Para Bohm deberíamos concluir que:

"... es la totalidad lo que es real, y que la fragmentación es la respuesta de esta totalidad a la acción del hombre, guiado por una percepción ilusoria y deformada por un pensamiento fragmentario"²⁴⁹.

A lo largo de su libro, David Bohm muestra cómo se opera todo esto en la física actual, especialmente en la física cuántica (aunque ya estaba contenido en la propia física einsteiniana):

"Por consiguiente, ya no se puede mantener por más tiempo la división entre el observador y lo observado (como está implícito en la concepción atomística, que considera cada uno de ellos como agregados separados de átomos). Más bien

²⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 21.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

ambos, observador y observado, son aspectos emergentes e interpenetrados de una realidad total, la cual es indivisible y no analizable"²⁵⁰.

Igualmente, a partir de la teoría relativística de Einstein hay que renunciar por completo al concepto de que el mundo está constituido por objetos básicos o "ladrillos" (aunque algunos físicos "despistados" todavía lo hagan...). Más bien hay que considerar al mundo como *un fluir universal de acontecimientos y procesos*. Esto implica, pues, una nueva forma de observar el mundo, que Bohm, eminente físico él también, denomina: *Totalidad no Dividida en Movimiento Fluyente*, que podría resumirse así:

"... hay un flujo universal que no se puede definir explícitamente, pero que se puede conocer sólo de forma implícita, como lo indican sus formas y estructuras explícitamente definibles, unas estables y otras inestables, que pueden ser abstraídas del flujo universal. En este flujo, la mente y la materia no son sustancias separadas, sino que son más bien aspectos diferentes de un movimiento único y continuo"²⁵¹.

En conclusión, es esta totalidad de movimiento fluyente universal la que explica que ninguna estructura relativamente autónoma y estable pueda considerarse que existe de forma permanente e independiente, sino que se ha formado más bien como un producto originado en la totalidad del movimiento fluyente y que finalmente volverá a disolverse en él. Por consiguiente, se abre aquí el espacio para una epistemología holística que piense originalmente en *totalidad fluyente* y que interprete las estructuras como eventos de dicha totalidad en movimiento, pero no como estructuras autónomas o independientes y además permanentes.

5.6.2. El Holismo en las ciencias humanas o sociales

Consideramos aquí básicamente el ámbito de la Psicología. Pero partiremos primero del contexto de la Neurología, próxima al contexto de las ciencias de la naturaleza.

5.6.2.1. En el campo de la Neurología ha surgido recientemente un ámbito de estudio que puede ser denominado 'Neuroteología'.

Este interesante ámbito es interdisciplinario e incorpora metodologías de Neurología aplicadas a estados de meditación profundos. Supone por lo tanto un encuentro entre ambos espacios del saber humano. Vamos a referirnos a esto a partir de un

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁵¹ P. 33.

artículo en inglés de Sharon Begley²⁵². Apuntamos aquí los aspectos que nos parecen más interesantes.

Ante todo, hay que decir que este nuevo ámbito científico, la 'neuroteología', consiste en investigar empíricamente los procesos neuronales que se dan durante intensas vivencias espirituales. Para eso, utilizan sofisticadas técnicas de laboratorio con gente religiosa, de diferentes procedencias denominacionales, que está en intenso proceso de meditación o de oración.

El Dr. Michael J. Baime describe él mismo una vivencia que tuvo cuando practicaba la meditación del budismo tibetano:

"Hubo un sentimiento de energía centrado dentro de mí... yendo fuera hacia el infinito espacio y retornando... Hubo una relajación de la mente dualista y un intenso sentimiento de amor. Sentí un profundo soltarse de las fronteras en torno a mí, y una conexión con alguna forma de energía y estado de ser que tenía una cualidad de claridad, transparencia y alegría. Yo experimenté un intenso y profundo sentido de conexión con cada cosa, reconociendo que nunca hubo una verdadera separación en absoluto"²⁵³.

Las investigaciones empíricas muestran que los circuitos del lóbulo parietal, que nos orientan en el espacio y marcan la distinción entre el 'yo' ('self') y el 'mundo', permanecen en reposo. Igualmente, los circuitos del lóbulo frontal y temporal, que marcan el tiempo y generan autoconciencia, son "desenganchados" ('disengage')²⁵⁴.

Es decir, son "desconectados" los soportes neuronales de nuestra conciencia del espacio, del tiempo y del 'yo' o 'autoconciencia'. Los experimentos no pueden proyectarse más allá de lo que son y no demuestran que exista ninguna "entidad objetiva" que provoque esto. Solamente prueban que *se producen alteraciones neuronales en estados elevados de meditación*. Muestran qué ocurre neuronalmente en nuestros cerebros cuando creemos tener un contacto directo con una "realidad más elevada".

²⁵² "Religion and the brain. In the new field of 'Neurotheology', scientists seek the biological basis of Spirituality. Is God all in our heads?", *Newsweek*, New York, 7 de Mayo del 2001, pp. 52-57.

²⁵³ P. 53: "There was a feeling of energy centered within me... going out to infinite space and returning... There was a relaxing of the dualistic mind, and an intense feeling of love. I felt a profound letting go of the boundaries around me, and a connection with some kind of energy and state of being that had a quality of clarity, transparency and joy. I felt a deep and profound sense of connection to everything, recognizing that there never was a true separation at all".

²⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

Según sostiene la Neurología actual, todo lo que experimentamos deja una huella en el cerebro. Las vivencias meditativas también, no escapan a la regla. Sin embargo, el que esto ocurra no quiere decir que el experimento exista sólo en el cerebro, es decir, que no exista ninguna realidad independiente del cerebro. No hay manera científica de decidirse a favor de que es solamente una experiencia cerebral o que, por el contrario, muestra palpablemente una realidad exterior, independiente (extramental), que sería causa de ella. Ambas conclusiones son generalizaciones que no pueden ser científicamente comprobables.

Pero sí se puede estudiar qué se produce en el cerebro cuando una de estas experiencias (meditativas) tiene lugar.

Así, es posible formular la hipótesis de que si nuestra región del lóbulo temporal izquierdo es estimulada, pero permaneciendo el lóbulo temporal derecho "normal" (no estimulado), este lado izquierdo interpreta esto como una presencia sentida, como el 'yo' ('self') saliéndose del cuerpo o de Dios. Es una experiencia neuronal que "soporta" vivencias como las descritas de la siguiente manera por el filósofo alemán Malwida von Meysenburg, en 1900:

"Yo estaba solo en la playa (...) Sentí que (...) retornaba de la soledad de la individuación a la conciencia de la unidad con todo lo que es (...) Tierra, cielo y mar resonaban como en un vasto mundo que envolviera armonía (...) Sentí mi 'yo' uno con ellos"²⁵⁵.

Evidentemente, no todo el mundo que medita encuentra esta especie de vivencia unitiva. Sin embargo, podemos afirmar que "existe una base neurológica para la experiencia religiosa"²⁵⁶. Esto implica un "mapa cerebral" donde la 'unidad cósmica' ('cosmic unity') está localizada en el lóbulo parietal, las 'emociones religiosas' ('religious emotions') en el lóbulo temporal y la 'atención' ('attention') en el lóbulo frontal²⁵⁷.

Concluyendo: es posible observar neuronalmente el cerebro humano durante los procesos profundos de vivencia religiosa (independientemente de la religión practicada) y descubrir cómo esos fenómenos físicos son interpretados después como vivencias de 'unidad con todo', o de fuerte 'emocionalismo religioso', etc.

²⁵⁵ "I was alone upon the seashore... I felt that I ... return(ed) from the solitude of individuation into the consciousness of unity with all that is... Earth, heaven, and sea resounded as in one vast world encircling harmony... I felt myself one with them" (*Ibid.*, p.55).

²⁵⁶ "There is a neural basis for religious experience" (palabras del neurólogo Vilayanur Ramachandran, en el encuentro anual de la 'Society for Neuroscience', en 1997).

²⁵⁷ Cfr. el dibujo de la página 57 del artículo citado.

En otras palabras, vivencias como las holísticas son susceptibles de ser descritas también de modo neuronal. Es decir, una vivencia holística tiene a la base una alteración neuronal. Sin embargo, como dijimos antes, no podemos concluir nada significativo sobre si esa experiencia prueba o no la existencia de un Dios personal o no es sino una mera "creación imaginativa" de un cerebro alterado neuronalmente, sin que tenga una referencia "objetiva".

Hasta aquí podemos llegar... neurológicamente. Pero nos parece ya bastante.

5.6.2.2. Otro interesante aporte contemporáneo en el campo de la Psicología en torno al Holismo que investigamos es la propuesta del doctor Rubén Feldman González (R.F.G.), sobre lo que él mismo denomina la 'Percepción Unitaria'.

En efecto, este médico, cirujano, pediatra, neurólogo y psiquiatra argentino (que vivía en Alaska y recientemente en México), que tiene contacto con varias partes del mundo y que conoció personalmente a David Bohm y a J. Krishnamurti, con los que discutió su propuesta psicológica, tiene unos interesantes aportes al Holismo desde su concepción práctica de la 'Percepción Unitaria' (P.U.), como la denomina él.

Vamos a intentar sintetizar brevemente en qué consiste esta propuesta en el campo de la Psicología.

Él mismo entiende su propuesta como un cambio en la observación. *La P.U. es darse cuenta de que los cinco sentidos están funcionando al mismo tiempo, 'ya'*. Esto implica que termina el conflicto y, que por lo tanto, aumenta la energía subjetiva y comienza una forma nueva de relación con l@s demás, donde l@s demás pasan a ser un@ con nosotr@s. Es, por lo tanto, un nuevo paradigma psicológico. Como él mismo escribe en un folleto resumen de su método:

"El descubrimiento fundamental de mi peregrinaje fue que es posible, vivencialmente, experimentar el mundo, las personas y la realidad en general, de una manera totalmente nueva, modificando la naturaleza del acto de la observación. Esa nueva manera de observar que yo denomino "Percepción Unitaria" está acompañada por un estilo de vida gozoso y austero y una nueva actitud, no basada en idea o deliberación algunas, sino en una psicotransformación perceptual-global. Esta transformación puede cambiar radicalmente la estructura de nuestra cultura, lo cual va más allá de una mera revolución ideológica, económica o política"²⁵⁸.

Pero vayamos despacio. ¿Qué significa esta nueva actitud

²⁵⁸ Mimeo.

perceptiva global? Esta nueva actitud se basa epistemológicamente en tres tesis, que R.F.G. debatió personalmente con David Bohm:

1. En Percepción Unitaria hay pensamiento, pero no pensador.
2. En P.U. el observador es lo observado.
3. La realidad en general y la conciencia en particular constituyen un todo coherente, que está en movimiento y no es estático. La realidad como conocimiento significa tener una percepción parcial o fragmentaria de la realidad. Creemos que sabemos de la realidad y hablamos sobre la realidad, pero la palabra no es la cosa. El ser humano quizá nunca encuentre la teoría final de la ciencia. El conocimiento es limitado y está constantemente cambiando²⁵⁹.

Estas tesis las fundamenta afirmando que *todas las formas son interdependientes en la realidad no fragmentada*, que ha sido pensada de muchas maneras diferentes y ha sido descrita con muchas palabras: 'Logos', 'Creación', 'Plenum', 'Vacío', 'Átomo', 'Cosmos', 'Brahma-Atman', 'Cristo', 'Tao', etc. Lo que hemos olvidado es que el pensamiento mismo es una de esas formas. Así, el conocimiento es un movimiento en flujo que tomamos como si fuera fijo, para comunicarnos sobre una Realidad que está siempre en flujo.

Sin embargo, hay un peligro y es el de únicamente *pensar* en la Percepción Unitaria. No es posible interpretar la P.U. si queremos estar en ella. Así, *pensando* o *interpretando* sigo separado de lo que observo. De esta manera se mantiene el 'conflicto horizontal', que es la separación entre el/la observador/a y lo observado. Se mantiene además 'el núcleo del yo', que es el "asesino" y el "suicida" en potencia que late en cada un@ de nosotr@s, como en toda la cultura en el planeta Tierra, según afirma R.F.G.

Frente al 'núcleo del yo' está la 'P.U.', una percepción sin distorsión, algo que se ha denominado también 'aquello' y 'el ojo del huracán'. La P.U. sería la "puerta estrecha" para que "aquello" llegue a un@. Es decir, no se puede lograr o alcanzar "aquello", sino que en la P.U. "aquello" ocurre.

Lo expresa el profesor R.F.G. en un pequeño texto llamado 'Siendo uno con la energía':

"Una mente en Percepción Unitaria es una mente silenciosa que está escuchando, pero no "escuchando algo". En Percepción

²⁵⁹ Cfr. "La Percepción fragmentaria en el pensamiento (y la Percepción Unitaria o la Silenciosa Observación de la Realidad). Inspirado en el diálogo con profesionales de Salud Mental en Fairbanks, Alaska, USA", mimeo, 3 de Noviembre de 1995, p. 1.

Unitaria se escucha todo el sonido al mismo tiempo, sin pensar. Si emerge el pensamiento a esta conciencia silenciosa, el silencio es escuchar al pensamiento como si el pensamiento mismo fuera otro sonido. Una mente en Percepción Unitaria es tan silenciosa que ha suspendido todo el lenguaje no funcional, toda verbalización, todo símbolo de la realidad (hablado o imaginado). En Percepción Unitaria la mente está en contacto directo con la realidad como energía (sonido, luz, gravitación y calor al mismo tiempo). En tal percepción el tiempo es irrelevante, el espacio es uno, la energía es una y la humanidad es una"²⁶⁰.

Como dice Juan Montes, un participante en uno de los talleres, con una precisa expresión:

"... para que el cuerpo entero sea un solo sentido sensorial"²⁶¹.

Es decir, que el cuerpo pueda sentir como si fuera un solo sentido integral. Esto nos aproxima mucho a las expresiones del profesor Jorge Alvarado, en la síntesis de la entrevista que anteriormente reprodujimos, cuando hablaba de la *corporalidad* como la 'sensorialidad abierta'. Así, el mismo acto de percibir de una manera unitaria, no fragmentaria, sería liberador del núcleo egocéntrico, ya que nos conecta así con la Realidad radical.

R.F.G. piensa que "Aquello" es posible para cualquier ser humano, siempre que ese ser humano intente vivir constantemente, aunque no sea permanentemente, en Percepción Unitaria sin esfuerzo, con una mente silenciosa, pero alerta. En P.U. no hay nada que lograr o controlar gradualmente²⁶². La P.U. es una transformación mental, pero no sólo al nivel de las ideas o de lo emocional, sino que es una transformación mental total, que se basa en cambiar la manera de cómo observamos. Se trata solamente de mirar y escuchar de una nueva manera (todo al mismo tiempo) y sin palabras. Esto parece ser muy simple, pero parece que a los seres humanos no nos gustan las cosas simples... Preferimos especular largamente sobre una compleja e inútil mentira...

Esta P.U. permite además vivir *sin conflicto* (o quizá con un mínimo de conflicto) en las relaciones humanas. El autor dice que comprendió que vivir la experiencia de "Aquello" le hace ver a un@ que *todos los seres humanos somos uno*. Abre además la conciencia individual a la conciencia del Cosmos. La P.U. es la "puerta estrecha" para que "Aquello" llegue a un@. "Aquello" no se puede "lograr", pero puede "ocurrir" en la P.U.

²⁶⁰ Folleto mimeografiado.

²⁶¹ "'Fiestas de silencio'. Fin de un encuentro de cincuenta horas en Mexicali, B.C. México, mimeo, jueves, 29 de Octubre de 1987, p. 8.

²⁶² Estos pensamientos son muy semejantes a los de J. Krishnamurti.

Y concluye:

"La Percepción Unitaria puede ser la base de una nueva psicoterapia, en la que se ingresa a lo desconocido ya mismo, es decir, que esa nueva psicoterapia no se basa en la memoria, el conocimiento, ejercicios ni técnicas especiales, sino en el acto de ir percibiendo en silencio todo lo perceptible al mismo tiempo, ya mismo"²⁶³.

Para R.F.G., en la 'pura observación' el tiempo es irrelevante y el espacio es uno²⁶⁴. En la pura observación de la P.U. no existe la comparación y lo único que puede ser es lo que es²⁶⁵. El problema (epistemológico) radica en que el complejo dispositivo biológico que acumula y transforma energía y que es llamado 'cerebro' inventa (pensando que existen) el/la observador/a y lo observado (como si estuvieran separados el uno del otro) y así se distorsiona la observación. Nuestro autor llama 'conflicto horizontal' a esa separación entre el/la observador/a y lo observado, porque es la base de todo conflicto.

La 'pura observación' en P.U. es contacto con "las energías" que llegan al organismo o que salen de él (en el tiempo irrelevante). En realidad no hay varias energías, sino una sola energía. Cuando existe contacto con la energía (gravitación, luz, calor, sonido) al mismo tiempo, en la pura observación de la P.U., se disuelve el lenguaje (con sus dualismos: 'dentro-fuera', 'oriente-occidente', 'norte-sur', etc.), así como el concepto de tiempo absoluto.

En definitiva, la P.U. es el contacto con la Realidad como energía. En la P.U. el lenguaje y el pensamiento son secundarios e irrelevantes (aunque tengan su función). De esta manera, es posible concluir: cuando hay lenguaje y pensamiento, no hay P.U., y cuando hay P.U. puede o no haber lenguaje y pensamiento funcionales. Es decir, pensamiento-lenguaje son entendidos en un sentido más funcional que especulativo, y presuponen una P.U.²⁶⁶

De hecho, existen dos maneras posibles de hacer contacto con la Realidad: una es la *percepción fragmentaria* y otra es la

²⁶³ R. FELDMAN GONZÁLEZ, "Más allá de mi historia. Introducción al Diálogo sobre Percepción Unitaria. Primera Parte", *Percepción Unitaria*, núm. 1, 1996, p. 9. La cursiva es nuestra (R.M.).

²⁶⁴ Cfr. R. FELDMAN GONZÁLEZ, "El cerebro es más que memoria. Introducción al Diálogo sobre Percepción Unitaria. Segunda Parte", *Percepción Unitaria*, núm. 1, 1996, p. 14.

²⁶⁵ R.F.G. añade que esto no quiere decir que aceptemos ser esclav@s de las Corporaciones, de los Bancos y del Estado policial...

²⁶⁶ Cfr. R. FELDMAN GONZÁLEZ, "El cerebro es más que memoria. Introducción al Diálogo sobre Percepción Unitaria. Segunda Parte", *op. cit.*, p. 15.

percepción unitaria. Ya hemos visto la P.U. Por su parte, la *percepción fragmentaria* (podemos denominarla P.F.) establece más bien contacto con partículas, masas, formas, "identidades", "yoes", creencias, "ideologías", tiempo absoluto, espacio dividido, comparación y paradojas, y separa la emoción en miedo, rabia y tristeza (sin darse cuenta que las tres son una). No es que sea totalmente perjudicial esta manera de relacionarse con la Realidad, si es controlada desde una P.U. El problema es su "normalización" en lo cotidiano.

El mismo R.F.G. alude a David Bohm y a su categoría de *Holokinesis*²⁶⁷, después de interpretar al Universo como un gigantesco holograma multidimensional. Esto implica, entre otras cosas, que en el espacio (que no tiene límites) toda la energía se está transformando en masa y viceversa, constantemente, ya mismo y al mismo tiempo.

Pero si, a nivel psicológico, la masa es interpretada como constituida por "entidades separadas", en percepción fragmentaria, esto representa una distorsión fundamental y es la base del 'conflicto horizontal', mencionado anteriormente. Por eso, sólo en la P.U. es posible comprender la totalidad del proceso que es, a la vez, universal y psicológico. Así, no hay nada que tenga una existencia separada, ya que la masa se convierte en energía y ésta en aquella, ya mismo, al mismo tiempo, y constantemente, en todo el Universo.

En este contexto, mente, materia y energía constituyen una unidad en el *orden explícito* de la *Holokinesis*, siguiendo a D. Bohm. En la P.U. existe sólo el ya mismo, ya que el pasado y el futuro están ahora mismo, algo diferente de lo que piensa la percepción fragmentaria. En la P.U., por el contrario, en el 'ya mismo' se percibe todo el sonido, al mismo tiempo, toda la luz visible en la totalidad del campo visual y la gravitación en forma de peso bajo los pies. Así, pues, en la P.U. el peso, la luz y el sonido se perciben al mismo tiempo ya mismo, *sin lenguaje*.

En esta dimensión de *silencio mental* es posible un contacto mucho más profundo entre los seres humanos, que va más allá de la mutua formación y proyección de imágenes, basado en la fórmula: "nosotros somos esto y ellos son lo otro" (católico, musulmán, canadiense, mexicano...). Esta manera de percibir (fragmentaria) hace de cada ser humano un enemigo potencial de sí mismo y de los demás.

Epistemológicamente, nuestra 'estructuración' de la realidad está basada en percepciones fragmentarias de la misma. Si no estamos ya mismo en paz no podemos sentir la paz mental en el futuro. La manera en que pensamos está basada en la percepción fragmentaria de la realidad. Si uno se dice que se va a controlar

²⁶⁷ Cfr. *ibid*.

a sí mismo y va a alcanzar gradualmente la paz, jamás lo "alcanzará", porque ha postergado la transformación psicológica que sólo puede ocurrir "ahora". Por eso, concluye R.F.G.:

"El pensamiento está basado en nuestra percepción fragmentaria y todo lo que conocemos es el pensamiento racional e irracional. ¿Conocemos algo más allá del pensamiento, la memoria y el lenguaje? ¡Nada! ¡Por eso tenemos tantos problemas! Por eso necesitamos la Percepción Unitaria, antes que sea demasiado tarde para la humanidad"²⁶⁸.

Y un poco más adelante, afirma:

"Además de crear separaciones donde no las hay, el pensamiento fragmenta la vida y las cosas de una manera que las vuelve incoherentes y aún insostenibles. El pensamiento ha creado una sociedad planetaria insostenible, basado en el deseo de provecho infinito y rápido, el crecimiento permanente, y otras variedades de la incoherencia"²⁶⁹.

En definitiva, se trata de aprender a *observar con todos los sentidos, como si sólo fuera uno*. Es la observación del todo en la parte, observando sólo el presente sin pasado ni futuro, yendo de hecho en hecho:

"... *observando no en la experiencia sino en la vivencia*. Al observar unitariamente desaparece el conflicto horizontal rompiéndose la barrera del yo y tú, del observador con el observado, sin ver nacionalidad, profesión, posición económica, comportamiento bueno o malo, aspecto físico, entre el observador y el observado. Al desaparecer el conflicto horizontal, es decir, la separación de todo lo que se observa, es inminente la relajación, la vida fuera de conflicto. Estamos acostumbrados a pensar en forma fragmentaria y distorsionadamente de la realidad, por lo que considero necesaria una mucho más profunda exploración del tema para llegar a experimentar un cambio fundamental, una nueva cultura, con mayor aprovechamiento"²⁷⁰.

Para R.F.G., la P.U. es una percepción que va más allá del

²⁶⁸ R. FELDMAN GONZÁLEZ, *Ibid.*, p. 17.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁷⁰ Esto lo expresa María Luisa de Zárate, en un taller de R.F.G., denominado "fiesta de silencio" y que hemos referenciado ya atrás (la página de la cita de esta participante es la p. 9 del texto). Retengamos la diferencia (subrayada por nosotros en el texto) que hace R.F.G. entre 'experiencia' (en el tiempo, en la secuencialidad) y 'vivencia' (en el no-tiempo, en la simultaneidad). Esta distinción la hemos empleado a lo largo de nuestra investigación, por lo que hemos hablado de VH (Vivencia Holística) y no de EH (Experiencia Holística).

pensamiento: es la totalidad del pensamiento como movimiento, comparada por él a la primitiva 'metánoia' cristiana. Hasta aquí este autor de la P.U.

5.6.2.3. Finalmente, citemos el ámbito de la denominada 'Psicología Transpersonal'.

Sobre qué se entiende por 'Psicología Transpersonal' recomendaríamos el capítulo titulado 'El surgimiento de la Perspectiva Transpersonal', de la obra colectiva, cuyos compiladores son R. Walsh y F. Vaughan, *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*²⁷¹:

"El término *transpersonal* fue adoptado, después de muchas deliberaciones, para referirse a los informes de personas que practican diversas disciplinas que afectan específicamente a la conciencia y que hablan de experiencias de una extensión de la identidad que va más allá de la individualidad y de la personalidad. De tal modo, no se puede decir que la psicología transpersonal sea estrictamente un modelo de la personalidad, pues se considera que esta última es únicamente un aspecto de nuestra naturaleza psicológica; es, más bien, una indagación sobre la naturaleza esencial del ser"²⁷².

En definitiva y adoptando una definición práctica de Stanislav Grof (uno de los mejores exponentes de esta orientación psicológica), *las experiencias transpersonales son aquellas en que se da una expansión de la conciencia más allá de los límites habituales del ego y de las limitaciones ordinarias del espacio*²⁷³.

Y la Psicología Transpersonal (junto con la psicoterapia transpersonal) sería la que se interesaría por estudiar los estados de conciencia, en algunos de los cuales la identidad puede ir más allá de los límites habituales del ego y de la personalidad²⁷⁴.

En un interesante capítulo del libro (ya citado en páginas anteriores) de John White como director, el eminente psicólogo tranpersonal Abraham Maslow reflexiona sobre las "experiencias-clímax", "éxtasis" o "experiencias trascendentales" (llamada también por él "experiencia núcleo-religiosa")²⁷⁵.

En ese capítulo resume en una serie de puntos las

²⁷¹ 6ª.ed., Kairós, Barcelona, 1994, pp. 13-27. En general, todo el libro trata de qué es la 'Psicología Transpersonal'.

²⁷² *Ibid.*, p. 14.

²⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 15.

²⁷⁴ Cfr. *Ibid.*

²⁷⁵ A. MASLOW, "La experiencia núcleo-religiosa o 'trascendental'". In: J. WHITE (dir.), *La experiencia mística*, op. cit., pp. 257-271.

características que él da de dichas experiencias (que nosotros denominamos 'vivencias'), que por otra parte considera que son "naturales" (por oposición a "sobrenaturales"). He aquí lo principal de sus reflexiones:

(1) En estas "experiencias-clímax" (EC, en adelante) lo más característico es que *todo el Universo se percibe como un todo integrado y unificado*. Para Abraham Maslow es una percepción clara y no una aceptación puramente abstracta, verbal y filosófica de que el Universo es "de una sola pieza" y que uno tiene su lugar en él. Desde el punto de vista psicológico esta experiencia puede hacer sanar a alguien de una manera total, inmediata y permanentemente de neurosis y ansiedad crónica. Maslow dice que eso le ocurrió a dos sujetos de su propia experiencia (se supone que clínica). Por consiguiente el Universo aparece con integración, unidad y plenitud de significado.

(2) *En el conocimiento que conllevan las EC se atiende exclusiva y totalmente a la percepción*. Hay la más fiel y total especie de percepción visual, auditiva o táctil. Es un conocimiento que aparece sin evaluación, sin comparación, sin juicio. Es como si todo fuese igualmente importante. Así una persona puede verse más fácilmente a sí misma.

(3) Para Maslow, el conocimiento del ser (*sic*) que tiene lugar en las EC *tiende a percibir los objetos externos, el mundo y los individuos como si se encontrasen más desapegados de las preocupaciones humanas*. En otras palabras, las preocupaciones son menos o nada egoístas. Como escribe él:

"En las experiencias clímax nos desapegamos más, nos hacemos más objetivos y somos más capaces de percibir el mundo como si éste fuese independiente no sólo del perceptor, sino incluso de los seres humanos en general"²⁷⁶.

Y añade:

"En una palabra, quien la percibe puede verla en su propio Ser (como un fin en sí mismo) en lugar de como algo para ser utilizado, a lo que hay que temer, que hay que desear o contra lo que hay que reaccionar de otra manera personal, humana o autocentrada. Es decir, el conocimiento del ser, debido a que facilita la carencia de importancia del hombre (*sic*), nos capacita para ver la naturaleza del objeto en sí"²⁷⁷.

(4) Diciéndolo de otra manera, *la experiencia en las EC puede, relativamente, trascender el ego olvidándose de sí mismo, careciendo de ego, siendo altruista:*

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 264.

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 264-265.

"Lo que quiere decir que se centra más sobre el objeto que sobre el ego. La experiencia perceptiva puede organizarse alrededor del objeto en sí en tanto que punto central, en lugar de basarse en el egoísta ego"²⁷⁸.

(5) *La EC se siente como si fuera un momento auto-convalidador y autojustificador que conlleva su propio valor intrínseco. Es autojustificante. Es considerada una experiencia inigualablemente valiosa. Da significado a la vida misma. Incluso intentar justificarla parece que la desposee de su dignidad y de su valor. Alguna gente que la tuvo considera que es una experiencia tan grande y alta que no sólo se justifica por sí misma, sino que incluso vive por sí misma.*

(6) *Las EC deben ser consideradas como experiencias-fin y no como experiencias-medio. Esto significa, para quien tuvo esta EC, que hay fines en el mundo, que existen cosas, objetos o experiencias que hay que desear vivamente y que valen la pena por sí mismas. Para esta gente "la vida vale la pena", "la vida está plena de significado".*

(7) *En las EC hay una desorientación muy característica del tiempo y el espacio e incluso falta de conciencia espacio-temporal. Esta clase de carencia de espacio y tiempo contrasta marcadamente con la experiencia normal. También se puede perder la conciencia de encontrarse en un lugar determinado. Para Maslow, todo esto es similar a la experiencia de la universalidad y la eternidad.*

(8) *El mundo que se ve en las EC sólo se ve hermoso, bueno, deseable, valioso, etc., y nunca se experimenta malo o indeseable. Se acepta el mundo. La gente dirá entonces que lo comprende:*

"Pero obsérvese que estoy hablando de la percepción del mal, del dolor, de la enfermedad, de la muerte. En las experiencias clímax no solamente se ve el mundo como algo aceptable y hermoso, sino que (y esto es lo que quiero subrayar) las cosas malas de la vida se aceptan más totalmente que en otros momentos. Es como si la experiencia clímax nos reconciliara con la presencia del mal en el mundo"²⁷⁹.

(9) *Para Maslow, ésta es otra manera de "convertirse en dios". Esta "visión divina de las cosas", en su opinión, permite contemplar la totalidad del ser y así comprender que hay que verlo bueno, justo, inevitable, y que hay que ver el "mal" como producto de una visión y comprensión limitada y egoísta:*

"Si pudiéramos ser dioses como éstos, entonces tampoco

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 265.

²⁷⁹ P. 267.

nosotros, gracias a la comprensión del universo, jamás culpabilizaríamos, condenaríamos, nos enojaríamos o sorprenderíamos. Nuestras únicas emociones posibles serían la piedad, la caridad, la amabilidad y, quizá, la tristeza o la diversión. Precisamente de esta manera actúa la gente que se autorrealiza con respecto al mundo y así reaccionamos todos nosotros durante nuestras experiencias clímax"²⁸⁰.

(10) Maslow refiere que el descubrimiento más importante que hizo fue el de lo que él llama 'valores del ser' o 'valores intrínsecos del ser'. En otra terminología, podríamos decir 'la axiología de las EC'. Él observó que lo que se describe de la percepción sobre el mundo en esas EC es lo que a lo largo de la Historia se ha llamado 'verdades eternas', 'valores espirituales', 'los más altos valores' o 'los valores religiosos'.

Para él esto significa que los hechos y los valores no son totalmente diferentes los unos de los otros: bajo ciertas circunstancias, ambos se funden. Esto ha sido proclamado por las grandes religiones, para quienes el mundo y las personas no sólo existen, sino que son también 'sagrados'.

(11) *El conocimiento del ser durante las EC es mucho más pasivo y receptivo, mucho más humilde, que la percepción normal. Se encuentra un@ mucho más preparad@ para escuchar y es mucho más capaz de oír.*

(12) En la EC se describen emociones como la sorpresa, el espanto, la reverencia, la humildad, la rendición e incluso la adoración ante la grandeza de la experiencia. *Puede también implicar pensamientos de muerte de una manera peculiar:*

"Las experiencias clímax pueden ser tan maravillosas que pueden llegar a igualar la experiencia de la muerte, es decir, de una muerte deseada y feliz. Se trata de una especie de reconciliación y aceptación de la muerte"²⁸¹.

(13) En este tipo de EC, *las dicotomías, las polaridades y los conflictos de la vida tienden a ser trascendidos o resueltos. Es decir, se da un movimiento hacia la percepción de la unidad e integración del mundo. La persona misma tiende a moverse hacia la fusión, la integración y la unidad y a alejarse de la ruptura, los conflictos y las oposiciones.*

(14) Durante las EC hay *una tendencia, aunque transitoria, hacia la pérdida del miedo, la ansiedad, la inhibición, la defensa y el control, la perplejidad, la confusión, el conflicto, el retraso y la compulsión. En otras palabras, el miedo desaparece.*

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 267.

²⁸¹ P. 268.

(15) Las EC tienen a veces efectos inmediatos y otras veces efectos posteriores sobre la persona. En ciertas ocasiones, los efectos son tan profundos que podrían recordarnos las grandes conversiones religiosas, que han cambiado la persona para siempre. A veces hay efectos menores, que se podrían llamar 'terapéuticos'.

(16) El concepto de 'paraíso', que brota de las EC, existe continuamente alrededor nuestro y se encuentra a nuestra disposición, aunque sólo sea por un momento:

"He comparado la experiencia clímax en una metáfora con una visita a un cielo definido personalmente, tras de la cual la persona en cuestión regresa a la tierra. Esto equivale a dar un significado naturalista al concepto de cielo. Lógicamente, resulta sumamente diferente de la concepción de cielo como lugar en el que uno entra físicamente una vez que la vida en la tierra ha terminado"²⁸².

(17) En las EC existe una tendencia a moverse más estrechamente hacia una identidad perfecta o unicidad, hacia la idiosincrasia de la persona o hacia su verdadero ser. En otras palabras, a convertirse en una persona más real (sic).

(18) El individuo se siente más responsable y activo que otras veces. Más autodeterminado, más libre, con más "voluntad libre" que en otras ocasiones.

(19) Sin embargo, añade también Maslow, que esas mismas personas que tienen la identidad más clara y fuerte son también las mismas que son más capaces de trascender el ego o el ser y de estar carentes de ego. Al menos relativamente, carecen de ser y de ego.

(20) La persona que experimenta la EC se hace más cariñosa y adaptable, así como más espontánea, honesta e inocente.

(21) Esa persona deja de ser un objeto, una cosa, una cosa del mundo que vive bajo el dominio de las leyes del mundo físico y adquiere más psiquis, más personalidad y más subjetividad con respecto a las leyes psicológicas (en especial con respecto a las leyes que la gente ha llamado de la "vida superior").

(22) Debido a que se acerca a la ausencia de esfuerzo, ausencia de necesidad y ausencia de deseos, pide menos para sí mismo durante dichos momentos. Es menos egoísta. A esto lo denomina Maslow "un ser humano inmotivado" y dice que esto lo hace más parecido a un dios (sic).

(23) Durante y tras las EC la gente se siente con suerte, afortunada y agraciada. En otras palabras, podríamos decir que

²⁸² Ibid., p. 269.

"está poseída por el Espíritu" o "en estado de gracia"²⁸³.

Una reacción característica es decir: "No lo merezco":

"Una consecuencia común la constituye un sentimiento de gratitud para con Dios en las personas religiosas, en otras para con el destino, la naturaleza o, simplemente, para con la buena suerte (...) En ese contexto estamos acostumbrados a ese tipo de reacción, es decir, al sentimiento de gratitud o al amor global por todo (el) mundo y todas las cosas, que conduce a un impulso de hacer algo bueno por el mundo, a una disposición a recompensar e incluso a una sensación de obligación y dedicación"²⁸⁴.

En otras palabras, esto conecta con las consecuencias "éticas" y sociopolíticas de las vivencias holísticas.

(24) En las EC, la dicotomía o polaridad entre humildad y orgullo tiende a resolverse y también en las personas autorrealizadoras (sic).

Escribe Maslow:

"Dichas personas resuelven la dicotomía entre orgullo y humildad fundiendo ambas en una sola unidad superordinada, es decir, ser orgulloso (de cierta manera) y también humilde (de cierta manera). El orgullo (unido a la humildad) no es "hybris" ni tampoco paranoia; la humildad (unida al orgullo) no es masoquismo"²⁸⁵.

(25) En las EC se da a menudo lo que se denomina "conciencia unitiva".

Maslow pone el ejemplo de un sentido de lo sagrado observado en y a través del caso determinado de lo momentáneo, lo secular, lo mundano²⁸⁶. En nuestras propias palabras (R.M.), hay una superación del dualismo entre 'lo religioso' y 'lo profano', que es una mera construcción mental. Para quien vivencia *aquello*, todo es religioso o todo es profano. No hay esas distinciones analíticas. Hay sólo la vivencia, sin observador/a ni observado. Hasta aquí Abraham Maslow y sus aportes en este terreno.

²⁸³ Estas dos últimas expresiones son nuestras (R.M.).

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 270.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 271.

5.7. Conclusiones finales

De una manera esquemática y breve, sacamos a continuación las siguientes conclusiones principales de este capítulo:

5.7.1. El Holismo no es una mera teoría científica más, sino una concepción global de la realidad que se basa en una práctica muy extendida en la Historia de la Humanidad. *Es la 'vivencia' holística.* Actualmente, podemos pensar el Holismo como un movimiento epistémico, un paradigma transdisciplinario, que merece ser reflexionado filosóficamente.

5.7.2. *No todo lo que se presenta en general como 'holístico' lo es en los términos que aquí pretendemos caracterizar.*

En efecto, lo holístico muchas veces es entendido de un modo genérico, como representativo simplemente de una visión más o menos globalizada de la realidad. En este sentido, (casi) toda filosofía ha pretendido, en principio, ser 'holística'. También existen pseudo-holismos, "holismos totalitarios", de la unicidad, que destruyen la pluralidad. El Holismo que aquí presentamos integra, por el contrario, la multiplicidad, pues es la pluralidad la que constituye precisamente la unidad, como hemos investigado anteriormente.

5.7.3. La VH consiste básicamente en una *intuición simultánea de la totalidad de lo real*, intuición que está "más allá" (o "más acá", según se interprete) de cualquier ideación conceptual. Es intrínsecamente innominable, inefable, indefinible. Éste es el nivel 1. En el nivel 2 es posible reflexionar filosóficamente sobre ella.

5.7.4. En principio puede ser vivenciada por *todo* ser humano *potencialmente*, aunque muchos no lo llegan a hacer *actualmente* durante toda su vida. O, por lo menos, no toman conciencia de ello. Otros muchos las "tienen" o "han tenido", pero no son plenamente conscientes de ella.

5.7.5. Esta VH provoca estados de gran felicidad ('júbilo'), de plenitud existencial, a quienes la experimenta. Supone una *realización completa* del ser humano. En todo caso, esto depende de la intensidad de dicha VH.

5.7.6. La VH implica un 'estado de conciencia de totalidad' diferente del 'estado de conciencia fragmentario', considerado como 'normal'. Se basa en una 'percepción unitaria' y no en una 'percepción fragmentaria' de la Realidad.

5.7.7. La VH ha sido descrita como una vivencia propia de la *Espiritualidad*. Esto es correcto, pero siempre que no entendamos todo esto como algo 'religioso', en el sentido tradicional de la

palabra, como algo 'sagrado' opuesto a lo 'profano' (dualismo). En realidad, la VH es un intento de superación del dualismo y, en este sentido, es algo totalmente *antropológico*.

5.7.8. La VH supera la visión separativa entre 'Sujeto-Objeto', entre 'Observador/a-Observado', entre un 'yo' y un 'no-yo'. Es decir, supera el Conflicto Fundamental. *Cualquier dualismo implica quedarse en una 'concepción fenoménica' ('verdad relativa' para los budistas) y no alcanzar una 'concepción nouménica' ('verdad absoluta', para los budistas)*. La VH está más allá del 'ser' y del 'no-ser'. Incluso la distinción entre 'realidad fenoménica' y 'realidad nouménica' es meramente mental, ya que de hecho sólo existe una única Realidad como tal (compleja).

5.7.9. Hay un *soporte neuro-fisiológico del proceso holístico* (así como de todo proceso cognoscitivo-afectivo). Eso no permite concluir si la experiencia obtenida se refiere a una Realidad "objetiva" (extra-mental) de tipo "divino" o es meramente un epifenómeno de nuestro cerebro-mente. Ambas lecturas son posibles. Aquí lo que nos interesa saber es que existe esta base biológica en el cerebro humano, que expresa (o permite) una VH.

5.7.10. Hay suficientes evidencias para pensar que *el Universo como tal es holístico, holográfico, y que el cerebro-mente humano también lo es en su naturaleza más profunda*. No son dos "cosas" distintas, sino un único proceso que podemos denominar *holokinético*, utilizando la expresión bohmiana.

5.7.11. Finalmente, digamos que es posible reflexionar de un modo filosófico, *a posteriori*, sobre esta VH. A lo largo de este capítulo hemos intentado *una somera descripción de qué trata la VH*. Así, es posible una reflexión filosófica más profunda sobre la VH, lo que vamos a intentar llevar a cabo en el próximo capítulo.

"Aclaró que un Aleph
 es uno de los puntos del espacio
 que contienen todos los puntos (...)
 Sí, el lugar donde están, sin confundirse,
 todos los lugares del orbe,
 vistos desde todos los ángulos (...)
 Lo que vieron mis ojos fue simultáneo:
 lo que transcribiré, sucesivo,
 porque el lenguaje lo es (...)
 Sentí infinita veneración, infinita lástima".
 JORGE LUIS BORGES²⁸⁷

"Tao es la Esencia y la Esencia es Tao.
 Si la esencia permanece, el hombre vive;
 si la Esencia se aleja, el hombre muere"²⁸⁸.

"Dios,
 el centro que está en todas partes
 y cuya circunferencia no está en ningún sitio".
 ALAN DE LILLE²⁸⁹

6. PROPUESTA DE FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DEL HOLISMO

A partir de los puntos anteriores sobre la *Vivencia Holística* (VH), debemos entrar ahora en las cuestiones que atañen de cerca a una *Filosofía Holística* (FH). Es decir, debemos profundizar ahora filosóficamente en las categorías de 'Realidad' y 'Conciencia', tal como las maneja el Holismo. Además, ¿cómo fundamentar *filosóficamente* el H?

Gran parte de la Historia de la Filosofía occidental parece haber estado influenciada por el predominio del paradigma dualista. Especialmente en lo que se refiere al dualismo Sujeto-Objeto, que ha condicionado fuertemente esta tradición occidental, marcando los ámbitos ontológico y epistemológico. Normalmente Sujeto y Objeto han sido mantenidos como separados, aunque algunos filósofos hayan trabajado para lograr cierta

²⁸⁷ *El Aleph*, 26^a.ed., Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 187.188.192.194. Todo este libro de Jorge Luis Borges tiene un especial encanto "holístico".

²⁸⁸ CHANG LI SHIH (ed.), *El Despertar de la Recta Fe y los Rectos Pensamientos. Compilación*, S/e, Buenos Aires, 1996, p. 233.

²⁸⁹ *Regulae theologiae*, 7. Citado por T. RADCLIFFE, O.P., "La Vida Religiosa después del 11 de Septiembre: ¿Qué signos ofrecemos?", *mimeo*, p. 2.

unidad.

Pero también es cierto que, en esa misma tradición occidental, ha existido siempre una corriente oculta, subalterna, subterránea, minoritaria, que ha buscado superar los diversos dualismos. En el caso de Oriente podemos decir, de una manera un tanto general, que, como estilo de pensar, la tendencia hegemónica ha sido la monista, al contrario de Occidente. La compleja situación actual de Oriente hace, sin embargo, que estas cuestiones sean hoy más complicadas.

Posiblemente sería también otro dualismo marcar aquí las diferencias entre lo que hemos llamado 'Occidente' y 'Oriente'. En realidad, como hemos venido diciendo a lo largo de este trabajo de investigación, pensamos que ambos son meros 'constructos mentales' y no aspectos "sustanciales".

Hay ciertamente sólo una mente humana y ésta manifiesta una variedad de posibilidades, allá donde esté, con mucha creatividad. Sin embargo, es cierto también, relativamente, que ha habido paradigmas de pensamiento predominantes en distintos espacios geográficos e históricos. El proceso de globalización altera hoy esta relación estática.

En resumen, podemos encontrar en el pensamiento del Extremo Oriente una mayor presencia de orientaciones "monistas" (como se les ha denominado), pero las podremos rastrear también en Occidente. No obstante, mejor que hablar de 'monismo', lo cual posee muchas connotaciones peyorativas, hablemos más bien de estilos de pensamiento unitarios o conducentes a la totalidad. No creemos que la inversa sea cierta. El "dualismo" sigue estando presente ahí, muchas veces sin autoconciencia de ello o afirmando sencillamente que ésa es "la condición", "la naturaleza" de nuestra mente, sin que fuera posible ir más allá de esto.

Por eso, debemos investigar más a fondo el problema de una Realidad-Conciencia o Conciencia-Realidad orientada hacia la totalidad, frente a otra realidad-conciencia orientadas hacia la divisividad o la fragmentación.

Pero es preciso no olvidar que este proceso de 'fundamentación' es llevado a cabo no sólo en este capítulo, sino también en el siguiente, donde trabajamos las posibles objeciones y contra-objeciones al Holismo.

A su vez, este presente capítulo está dividido en tres partes, de acuerdo con la lógica de la investigación:

1. Sobre la 'fundamentación'
2. Las tesis básicas del Holismo

3. Fundamentación filosófica de las tesis básicas del Holismo.

Veámoslo, pues, a continuación.

6.1. Sobre la 'fundamentación'

En esta cuestión, remitimos a lo que ya trabajamos al respecto de la 'fundamentación' en su momento (aspectos epistémico-metodológicos). Permitásenos aquí rescatar lo más importante de lo que anteriormente aportamos y pormenorizar mejor algunos aspectos.

6.1.1. Se entiende por 'fundamentar' el Holismo el encontrar los *porqués* de las tesis del Holismo, es decir, su *racionalidad intrínseca*. La fundamentación nunca es definitiva, siempre queda abierta al espacio de la crítica (a toda afirmación corresponde una negación y viceversa)²⁹⁰. Pero tiene que mostrarse la *consistencia y coherencia* de las tesis, hasta donde ello sea posible, en un pensamiento que reconoce incluso lo paradójico del conocimiento humano último. La empresa no es, pues, nada fácil.

El Holismo no es ontológicamente *agnóstico*, en el sentido de una concepción del conocimiento que afirme que *no* se puede conocer la Realidad. Más bien afirma que *sí* se puede conocer. Pero afirma su *apofatismo*. No se puede expresar, aunque sí 'experimentar' o, mejor, 'vicenciar' (en el texto de J.L. Borges del comienzo del capítulo, esa 'intuición de totalidad' es 'simultánea', pero su 'expresión lingüística' es 'sucesiva': es decir, la intuición es inmediata y trascendental, mientras su posible explicación es durativa, secuencial, es decir, se da en un proceso discursivo temporal).

Debe quedar claro entonces, desde ya, que la VH puede ser una, pero su fundamentación puede ser diversa. Es decir, pudieran co-existir varias filosofías holísticas, diversas maneras de reflexionar críticamente sobre dicha *vivencia original*. En todo caso, que quede claro que la FH es una manera de pensar, un *estilo epistémico de relacionarse con la Realidad*, no un "conjunto

²⁹⁰ Como es sabido, ésta es la postura de Pedro Abelardo (1079-1142), con su método del *Sic et Non*, desarrollando el método iniciado por los canonistas (Bertoldo de Constanza), usado igualmente por Anselmo de Laon. Este método consistía en enfrentar dialécticamente autoridades opuestas en torno a un mismo asunto. Es la esencia del pensamiento dialéctico, que consiste en contraponer críticamente, en cada problema individual, las posibles soluciones antitéticas al mismo para iluminar su núcleo lógico más profundamente. Esto tuvo una influencia enorme en el desarrollo medieval de la Escolástica, especialmente en las *disputationes*, que son la base de las *Summae* (como sucede en el caso de Santo Tomás de Aquino).

dogmático de verdades". El hecho de que la FH fuese débil e incoherente no es un contraejemplo de la VH y de su imposibilidad, sino tan sólo una muestra de la provisionalidad de todos los intentos humanos de fundamentación, siempre que quieren abordar vivencias profundas del ser humano como tal.

Por eso mismo, la VH es *autofundante*. Igualmente, la FH deberá serlo, pues ninguna otra filosofía existente podrá hacerlo, por más que le proporcione elementos concretos valiosos. Si la *Vivencia Holística* ('VH') es diferente de la *Filosofía Holística* ('FH'), eso significa que la VH es el 'acto primero' y la FH el 'acto segundo', un acto que 'versa sobre'. Nos recuerda el viejo axioma de la filosofía clásica: "primum vivere, deinde philosophari".

6.1.2. Pues bien, en esta investigación nuestra no sólo pretendemos mostrar (o describir) qué es el Holismo, sino también *fundamentarlo filosóficamente*. Pero, ¿es esto posible? Para contestarlo, debemos antes empezar por clarificar más ampliamente qué entendemos aquí por 'fundamentación'.

En nuestra opinión, uno de los cometidos centrales de la filosofía es el de la 'fundamentación'. Si la actitud filosófica nace del "admirarse" ('θαυμάζειν'), como pensaba Platón, de la "extrañeza" ante lo obvio (lo que caracteriza la actitud crítica de la filosofía, es decir, el-no-ser-ingenuo, el-ir-más-allá-de-las-apariencias-dadas), parece esto apuntar al deseo de querer "fundamentar" de manera sólida aquello ante lo cual "nos extrañamos". En otras palabras, queremos "chequear" qué dosis de fundamentación o base tiene. Es decir, queremos captar su racionalidad, su lógica, su consistencia-coherencia. Todo esto se puede entender por 'fundamentación'. Queremos, pues, estar "seguros" teóricamente de algo.

Es decir, queremos aportar una serie de razones (argumentos) de peso a favor del Holismo. Hay que analizarlos detenidamente, ver sus posibles objeciones, "purificándolos" así y fortaleciéndolos. Supuestamente, la argumentación debe ser siempre lo más sólida posible, con argumentos convincentes y bien formulados, pero no pensamos que exista ninguna *fundamentación absoluta*. Siempre será posible encontrar contra-argumentaciones en el futuro (el *sic-et-non* aludido anteriormente) y siguiendo así en un proceso continuo y permanente, que pudiéramos denominar 'dialéctico'.

Ya Platón se había dado cuenta de esto y había aprendido el método de su maestro Sócrates, para quien el *diálogo*, este progresivo "afinar de los conceptos" por su negación, era el mejor método de buscar la verdad²⁹¹. Así es la marcha de la Ciencia,

²⁹¹ Evidentemente, esto presupone unas "condiciones de posibilidad" políticas: el darse de una sociedad democrática y

entendida como una búsqueda intelectual común, rigurosa, crítica, auto-crítica y verificable/contrastable, hasta donde sea posible (aunque este proceso no sea tan lineal como se suele afirmar). En cuanto a la Filosofía, no hay una verificación empírica, sino una patentización de la racionalidad interna de los argumentos.

Pues bien, con la fundamentación queremos "tener seguridad" de algo, queremos saber en qué se apoya, cuál es su base de sustentación. Esto tanto a nivel ontológico como epistemológico, o, por intentar superar el dualismo desde ya, a nivel epistémico-ontológico u onto-epistémico.

Ahora bien, puede haber dos enfoques sobre la 'fundamentación': (1) buscar únicamente su coherencia epistémica; y/o (2) buscar su consistencia ontológica. En nuestra propia opinión, ambos no tienen por qué estar separados, pero tampoco tienen que ser necesariamente la misma cosa.

En el primer caso, un planteamiento teórico puede ser "razonable", pero no quiere decir que necesariamente esté "describiendo" algo que ocurre en la Realidad (en un determinado campo de Ciencia o de Filosofía de la Ciencia, es el caso de las Matemáticas, que no se preocupan por su adecuación o no a la Realidad como tal, *per se*; eventualmente, pueden servir después para describir fenómenos físicos y de eso se ocupa la Física Teórica y otros ramos "empíricos" de la Física; pero, como tales, como Matemáticas, no es su preocupación su referencia o no a la realidad empírica).

En el segundo caso, hay una preocupación porque la teoría formulada sea, además de coherente, pertinente para el análisis de algún campo de la Realidad (es el caso de, entre otras ciencias, de la ya referida Física, pero pudiera ser también el de la Química o de la Biología).

En nuestro caso, necesitamos de ambos niveles, pero los entendemos como *interconectados*, aunque *analíticamente* no sean lo mismo. De esta manera tendremos que mostrar la "razonabilidad" de dicho paradigma, viendo si tiene contradicciones básicas, insuficiencias, limitaciones, vacíos..., pero también si muestra un esquema plausible de interpretar ciertos fenómenos del "mundo real", al menos en el grado de abstracción correspondiente a la Filosofía (lenguaje onto-lógico).

No estamos, pues, al nivel del análisis científico formal o empírico, como el de las Matemáticas y de la Física, por ejemplo, sino en el epistémico-ontológico. Pero, para esto, *presuponemos los avances científicos que se han dado en el último siglo referentes a la concepción del Universo.*

abierta, donde el debatir es considerado una noble tarea (para los "libres", en el contexto griego de Atenas).

Si echamos un vistazo a la Historia de la Filosofía, observaremos que prácticamente todos los filósofos han buscado radicalmente una fundamentación *absoluta* de sus planteamientos y creían haberlos encontrado. Por eso llegaban a un principio indemostrable de su planteamiento y en él se apoyaban. Ese 'primer principio' era, pues, considerado *indemostrable*. Era la base, el "fundamento" seguro para empezar a construir el "edificio" de su propia filosofía, que entendían como propio de "la" Filosofía misma, de todo filosofar posible.

Obsérvese esto, por ejemplo, en Parménides (el 'Ser'), Heráclito (el 'Devenir'), Pitágoras (el 'Número'), Platón (la 'Idea'), Aristóteles (la 'unión hilemórfica de materia y forma')²⁹², Descartes (el 'yo pienso'), Kant (la 'razón crítica'), Marx (la 'lucha de clases'), Nietzsche (la 'vida')... Se verá que todos ellos (y otros muchos filósofos) creyeron haber encontrado un "fundamento último" que creían *absoluto*, es decir, indemostrable o, mejor, *auto-evidente*. Ese principio podría ser "mostrado", pero no "demostrado". A partir de él, se apoyaba entonces, como hemos dicho, todo el edificio, toda la arquitectura de su filosofía.

De hecho, todos ellos creyeron que su planteamiento era el correcto desde el punto de vista mental o epistemológico y que "daba cuenta adecuadamente" de la Realidad. Por consiguiente, ese 'primer principio' era *auto-fundante*. Él no tenía otra base sobre la cual fundamentarse, era el "último peldaño". Por eso, los grandes filósofos siempre fueron *radicales*, en el sentido de intentar llegar "a la raíz" de las cosas. En definitiva, cada filosofía dependía de su 'intuición originaria' y de ella partía.

¿Cuál es el problema que esto encierra?

En que ese 'principio originario', como lo hemos denominado, no fuera tan evidente ni autofundante de manera universal como lo pensaron sus creadores/descubridores. Por eso, se suceden los sistemas filosóficos unos a otros, y se critican mutuamente, pensando que cada uno tiene la última explicación (cualitativa) de la Realidad, aunque no se explique todo y cada uno de sus detalles (cuantitativamente).

¿Habría alguna pregunta crítica a hacer aquí?

²⁹² Podría ser discutible si la 'intuición originaria' de estos filósofos es precisamente la que hemos citado, o habría en ellos todavía otra más originaria. Por ejemplo, en el caso de Aristóteles, alguien podría pensar que su concepción de los "Primeros Principios" es más fundamental que su concepción ontológica. En todo caso, aunque se pudiera discutir esto, no altera la cuestión de base, que es la de partir de una "intuición originaria" no de-mostrable, sino mostrable. Lo discutible sería decidir en cada caso empírico cuál era.

Posiblemente la siguiente: ¿Hay 'algo' detrás de ese 'primer principio'? Si lo hubiera, se podría pensar que ese otro era entonces 'el primer principio verdadero' buscado. Epistémicamente, eso no alteraría este modo de pensar 'fundamental': lo único que haría es *retrotraerlo*. Pero su 'modelo originario' seguiría siendo el mismo.

Si no fuera auto-fundante, entonces podríamos pensar que ese 'primer principio' es gratuito, tiene su lógica, pero no es *radical*. Es decir, consiste en una 'petición de principio' y en sacar luego todas las consecuencias que ya estaban contenidas (implícitamente) en el principio.

Podríamos entonces pensar que el paso del 'vacío' (por darle ahora un nombre) al 'primer principio' no es sino un paso gratuito, un "juego de lenguaje" (en terminología del "segundo Wittgenstein", con su "teoría de los juegos lingüísticos") como otro cualquiera (con su coherencia), algo no-absoluto, ya que la 'absolutes' es algo im-puesto. Nos encontraríamos así en un universo de gratuidad, de libertad fundamental, de creatividad originaria. La lógica vendría después.

Pues bien, pensamos que éste es precisamente el mensaje del Holismo a nivel epistémico-ontológico y éste es su gran aporte, que nos debería hacer reflexionar más a fondo. Ésa es su "racionalidad". Pero mostrarlo será la tarea de esta investigación. Es decir, este vacío no es un vacío *relativo*, que funcionaría ahora como un "principio primero" como los anteriores, sino un vacío *absoluto*, del cual se puede seguir cualquier cosa, pero eso sí, con su coherencia de efectivación o desarrollo. Es decir, que hay un *pre-primer-principio* ('vacío') y que partiendo de él "emerge" un 'primer principio' que se desarrolla coherentemente.

Si esto es así, entonces el Holismo sería epistemológicamente *pre-lógico* o *pre-filosófico* (o *pre-verbal*, que es lo mismo, como dirían algun@s) y ésa sería su "auto-fundamentación", ya que ningún otro pensamiento lo podría fundamentar, sino que se auto-sostendría. Sin embargo, no es algo definitivo, ya que podría no ser visto como tal por toda la gente. Es algo *pre-racional* (pero que posteriormente implica lógica, deducción), producto de una intuición pre-lógica. Es una tipología de pensar, un tanto extraña en Occidente y más común en Oriente, pero que intentaremos mostrar que tiene su propia "racionalidad".

En todo caso, repetimos una vez más, no pretendemos caer aquí en la trampa que han caído otros filósofos de pensar que han logrado una "fundamentación absoluta". Somos más modestos epistemológicamente. Sólo pretendemos mostrar que el Holismo tiene "razonabilidad" y que puede ser utilizado con fruto en el pensar humano. Y, posiblemente, no se pueda auto-fundamentar de un modo absoluto, porque el pensar humano es dualista, y a cada argumento,

como dijimos, podremos encontrar un contra-argumento (aunque puede ser que no lo veamos inmediatamente...).

En el caso del Holismo, éste pretende situarse en el 'pre-pensamiento' y observar el paso del 'vacío' al 'pensar deductivo'. No es algo que se *im-pone*, sino que se *pro-pone*, ya que es algo que se *pre-pone* (sin querer hacer meramente juegos de palabras...).

La postura del Holismo es que la mente y sus productos (por ejemplo, el lenguaje) son intrínsecamente dualistas (se construyen en una estructura de oposiciones: véase, si no, los análisis del Estructuralismo) y no hay posibilidad de escapar de ello, si utilizamos la mente. Por lo tanto, hay que "trascender la mente", ir a la "no-mente" para poder acceder a una Realidad que es, en sí misma, intrínsecamente holística. Es decir, la fundamentación básica del Holismo es que *la Realidad misma es holística* (esto es una *fundamentatio in re*).

Aunque las "apariencias" son dualistas, en el fondo la Realidad misma como tal, la Realidad con mayúscula, es intrínsecamente holística. Por eso, el uso del paradigma holístico no es sino una explicitación intelectual de una Realidad que es, como tal, una *totalidad*. Por supuesto, esto es lo que tendremos que ir mostrando a lo largo de la investigación.

Por lo tanto, con respecto a este problema epistémico de la fundamentación del Holismo (y de la "trascendencia de la mente"), tendremos que afirmar que el punto de apoyo básico del paradigma holístico reside en *una Realidad que, como tal, es total, es decir, holística*. En este sentido, podemos formular provisionalmente la tesis epistemológica de que hay una 'mente superficial' que es dualista, fragmentaria, analítica, y una 'mente profunda' ('trans-mente') que es holística. No son dos mentes, sino *una sola* mente con distintos enfoques u objetivos.

De la misma manera, la Realidad nos aparece fenoménicamente como dual. Sin embargo, desde el punto de vista nouménico, sería holística. Toda la cuestión consiste en percibir-concebir lo nouménico y lo fenoménico como uno sólo, como dos niveles mutuamente integrados. Este es el gran aporte del Holismo al pensamiento filosófico, que, como dijimos, intentaremos ir desentrañando a lo largo del resto de la investigación.

6.1.3. De hecho, la fundamentación que aquí intentamos tiene su *fundamentum in re*, como se decía en la filosofía clásica. Es decir, el fundamento último es *ontológico*. Si podemos fundamentar el Holismo es por la *talidad* de la Realidad: porque la Realidad así es. No podemos ir más allá, preguntándonos por el *porqué* es así, ya que esta pregunta no tiene respuesta. Más bien podríamos preguntarnos el *cómo* es. Esto último es lo que intentamos contestar, en los rasgos esenciales, en el capítulo anterior, y ampliamos en este nuevo capítulo. Dicho de otra manera, la

Realidad es Holística y así se comporta.

Es una propuesta "religiosa", entendida de un modo filosófico: como *re-ligación a la Realidad como un Todo*. Significa estar inmers@s en la Realidad como tal, de tal modo, que nosotros/as también tenemos vivencialmente (no sólo mentalmente) la constancia de *la unidad de todo con todo*.

Epistémicamente, nos apoyamos, pues, en dos bases:

(1ª.) El testimonio de l@s vivenciadores/as del *Holismo*. Tod@s aquell@s que las han vivenciado (las VH's) constituyen la base de nuestras afirmaciones sobre una visión/vivencia holística de la Realidad. Necesariamente, no tiene porqué ser algo propio de unos seres humanos *privilegiados* con dicha vivencia especial. Sostenemos aquí la hipótesis de que es algo antropológicamente universal, es decir, que es propio, en principio, de todo ser humano. El hecho empírico de que sólo un@s poc@s las hayan vivenciado no dice nada de que sea algo privativo de un@s elegid@s, algo antropológicamente *aristocrático*.

También hemos mostrado anteriormente que no es una cosa sólo de "iluminad@s", como los grandes espíritus de las grandes religiones (Cristo, Buda, Mahavira, Lao-tsé, Confucio, Zoroastro, Mahoma, etc.), sino que alcanza también a gente común y sencilla (ni mejores ni peores, desde el punto de vista ético), que la han tenido. Es posible que incluso cada un@ de nosotr@s las hayamos vivenciado alguna vez de nuestra vida, sin saberlo. Su testimonio es colectivamente congruente, en lo esencial, con esta capacidad de visión/vivencia holística de la Realidad.

(2ª.) El segundo aspecto es el testimonio congruente también con una determinada hermenéutica científica de la Realidad. Intentamos mostrar que en esto no es posible una "experiencia definitiva" que muestre a tod@s l@s científic@s que la hermenéutica o interpretación holística es la única manera de interpretar los hechos físicos, tales como se nos presentan hoy desde la Física Cuántica.

Continuarán existiendo también científic@s que mantengan sobre todo un paradigma materialista (metodológico) y habrá que respetarlo, porque esta lectura de la Realidad siempre es posible, e incluso positiva. No hay un "experimento definitivo" para dirimirlo. Siempre será cuestión hermenéutica y discutible filosóficamente.

(Además, podemos preguntarnos seriamente: ¿Por qué tenemos que contraponer ambas hermenéuticas? De hecho, para un/a holista, la visión del "último ladrillo" de la Realidad es un nivel válido, pero solamente *fenoménico*, de las cosas. Para

él/ella, el último nivel explicativo es precisamente el holístico. Aquí actuaría el "principio de complementariedad", o la "dialéctica de complementariedad", aunque ambos niveles no son "paralelos").

Ahora bien, sí que mantenemos también que *la hermenéutica holística es posible y congruente* con una serie de datos que se desprenden de la observación de la Realidad. Esto, ciertamente, no significa una hermenéutica validada definitivamente, pero sí una hermenéutica coherente y consistente. A partir de ella razonamos filosóficamente sobre la Realidad como tal.

Conclusión: 'Fundamentar' lo entendemos aquí como encontrar la *racionalidad* de los planteamientos propuestos, en este caso del Holismo. Esta 'racionalidad' está intrínsecamente unida a su aspecto ontológico, es decir, a la Realidad de la que pretende hablar, entendida como 'holística'. Esta fundamentación pretende ser seria, rigurosa, crítica y autocrítica, pero no quiere caer en la ilusión de ser "definitiva" y "absoluta". La marcha de la razón exige un progresivo caminar dialéctico. Al menos, en el ámbito 'deductivo'. Otra cosa, sería en el ámbito 'intuitivo'.

Fundamentar el Holismo sería, por lo tanto, mostrar ontológicamente que la Realidad, como tal, *de suyo*, es holística, y que sólo una epistemología que capte y explique la *evidencia* de esta Realidad holística puede desempeñar una auténtica fundamentación racional del H.

Y, sobre todo, "fundamentar" es, para nosotros, proporcionar un "marco interpretativo" general (de carácter filosófico en nuestro caso), donde se puedan *com-prender* las diversas afirmaciones (holísticas) que se hagan (relacionar la particularidad con la generalidad o, mejor, "intuir" la generalidad presente en la particularidad).

Pensamos, pues, que la mejor manera de fundamentar el Holismo es contruir una filosofía holística (FH), donde encajen las diversas afirmaciones que se hagan sobre una Realidad-Conciencia unitariamente holística.

6.2. Las tesis básicas del Holismo

6.2.1. Podemos intentar resumir en una serie de tesis las principales afirmaciones del H.

Estas tesis no son *exhaustivas* (podiera haber otras que las complementasen), pero sí son esenciales, básicas, definidoras de lo que entendemos por un planteamiento holístico. Es decir, a partir de ellas podemos *identificar* una concepción como holística

o no. Son 'criterios de demarcación' (epistemológicamente) de lo que es holístico y de lo que no lo es (aunque en último término todo es holístico o se integra en el Holismo). Representan, pues, una "rejilla metodológica analítica", una "matriz lógica" que proporciona una identificación de lo entendido por 'holístico', como ayuda pedagógica.

Son las siguientes:

- (1) La Realidad es un Todo fluyente, dinámico, en permanente "actividad" ("principio heraclíteo"). Y, sin embargo, hay también 'reposo' y 'quietud' en otro "ámbito" de la Realidad ("principio parmenídeo").
- (2) La Realidad es una totalidad unitaria. El Todo es Uno. Las "partes" son siempre partes de un Todo. El Todo es más que la suma de las partes. "El Todo está en las partes".
- (3) Todo está en relación con todo, en interconectividad o interrelacionalidad absoluta ('paradigma ecológico': 'Hipótesis Gaia'-Lovelock). Nada se da al margen de dicha interrelacionalidad total.
- (4) Lo Macro se da en lo micro ('paradigma hologramático'). La única diferencia es la dimensionalidad. Lo Macro-micro, una sola cosa. "Como arriba, así abajo" ("principio hermético").
- (5) El Todo está estructurado: al ser unitario, integra las diferencias, que no son eliminadas, sino subsumidas. Es un Todo "diferenciado" (la Multiplicidad y la Diversidad están integradas en el Todo). La Realidad es una totalidad multidiversa.
- (6) Las identidades particulares o individualidades no son sustantivas, sino provisionales, flexibles, intercambiables ('paradigma físico de 'la danza de Shiva': F. Capra). Son identidades cambiantes y mutantes. En el mundo fenoménico, "nada es, todo cambia" ("principio heraclíteo").
- (7) No hay dualidad sujeto-objeto: el/la observador/a es el/la/lo observado y viceversa ('paradigma cuántico'). Fin del dualismo epistémico-ontológico. "La Realidad se auto-observa".
- (8) El Todo, de un modo epistémico-ontológico, permite ser abordado de modo *fenoménico-nouménico*. 'Fenoménicamente', es diferencia, multiplicidad, espacialidad, temporalidad; 'nouménicamente', es 'uno'. La visión holística consiste en "ver" ambos aspectos

interligados, conjugados ("principio aristotélico", pero interpretado holísticamente). Lo nouménico en lo fenoménico, simultáneamente. Y viceversa.

- (9) Utilizando el esquema kantiano, pero en otro contexto epistémico-ontológico, podemos decir que la mente humana ('Entendimiento' en Kant) sólo puede captar (discursivamente) los fenómenos. Para captar el Todo con sus diferencias, el 'noumeno' con sus 'fenómenos', comprensivamente, necesita un acto *intuitivo, trascendental* (una especie de 'Razón intuitiva', utilizando paradójicamente la terminología de E. Kant, pero con otro sentido).
- (10) Este acto intuitivo o *intuición originaria* de la Realidad está más allá (o más acá) del pensamiento discursivo. Es una *vivencia pura, originaria*. Es paradójica, impensable (en categorías lógicas, que funcionan según oposiciones), incommunicable, inexpresable en su mismidad. Es captable de un modo *simultáneo, espontáneo, ruptural*, de una vez por todas (hay diversidad de escuelas: unas más 'rupturistas' y otras más 'gradualistas'). En todo caso, *la vivencia holística es una visión sinóptica de la Realidad. Es apofática*, pero vivenciable (una "vivencia absoluta"), en principio, por y para todo ser humano.

Desarrollar estas tesis y su fundamentación es la labor propia de nuestra tesis doctoral, precisamente lo que intentamos realizar en las próximas páginas.

6.3. **Fundamentación de las tesis básicas del Holismo**

En nuestra opinión, podemos agrupar todas las anteriores tesis en *cuatro nucleares*, que engloban todas las demás. Son las siguientes:

1. La Realidad es fenoménicamente dinámica, pero con una "región" nouménica de 'quietud y reposo'. Ambas están integradas y son "distintas caras de la misma moneda".
2. La Realidad es unitaria en lo nouménico y multidiversa en lo fenoménico.
3. La Realidad es "sustancial"-relacional (interrelacional).
4. La Realidad sólo puede ser esencialmente captada en una *intuición trascendental*, simultánea y total.

Veámoslas detenidamente.

6.3.1. Realidad "estático"-dinámica

Partimos del carácter fenoménicamente dinámico de la Realidad. Esto es algo fundamental en el Holismo. Es un hecho el carácter dinámico de toda la Realidad (desde el punto de vista epistemológico, de 'lo fenoménico'). Esto lo podemos percibir tanto a nivel científico como filosófico. Lo vemos a continuación.

6.3.1.1. Desde un punto de vista científico, una muestra posible de la expresión dinámica de la Realidad es la concepción ecológica. La Ecología es también una expresión del pensamiento holístico. Vamos a mostrar algunos rasgos suyos a partir de la formulación que de ella (Ecología) hace Leonardo Boff en su interesante libro *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*²⁹³.

Partiendo de la 'hipótesis-Gaia' de Lovelock, Boff concibe un Universo dinámico, pleno de historicidad:

"La historicidad no es un privilegio exclusivo de los seres conscientes como los humanos. La naturaleza no es un reloj que ya aparece montado de una vez por todas. La naturaleza deriva de un larguísimo proceso cósmico: la cosmogénesis. El "reloj" se fue montando lentamente, los seres fueron apareciendo a partir de los más simples hacia los cada vez más complejos. Todos los factores que entran en la constitución de cada ecosistema con sus seres y organismos tienen su estado de latencia, de ancestralidad y, a continuación, de emergencia. Son históricos. Todos esos procesos naturales presuponen una fundamental irreversibilidad, propia del tiempo histórico"²⁹⁴.

En otras palabras, la 'naturaleza' (planeta Tierra) forma parte de todo el Universo entendido como un proceso. Todos los datos científicos actuales apuntan a eso. Se piensa en un Universo que parte de una explosión inicial denominada 'Big-Bang' y, a partir de ahí, se constituyen el espacio y el tiempo, tal como los entendemos ahora. A partir de ahí, toda la materia, todo el Universo, hace aproximadamente unos 15.000 millones de años (algunas interpretaciones recientes apuntan a una fecha algo menor que ésta). Es decir, que el Universo es un mega-proceso de permanente constitución, mega-proceso que sigue, no ha terminado.

Boff también refiere la idea de Ilya Prigogine de que los sistemas abiertos ponen en cuestión el concepto clásico de tiempo lineal postulado por la Física. Así, el tiempo ya no es un mero parámetro del movimiento, sino la medida de los desarrollos

²⁹³ DABAR, México D.F., 1996.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 46.

internos de un mundo (Universo) en proceso permanente de cambio, de paso desde el desequilibrio hacia estratos más altos de equilibrio. Mediante esta acción permanente, por la que los seres van surgiendo en formas cada vez más complejas, se va superando también la inexorabilidad de la entropía²⁹⁵ propia de los sistemas cerrados.

De esta manera:

"Esta inclusión del ser humano en el conjunto de los seres como resultado de un proceso cosmogénico impide la persistencia del antropocentrismo (que, en concreto, es un androcentrismo, centralización en el varón con exclusión de la mujer). Éste revela una visión estrecha y atomizada del ser humano, desgajado de los demás seres. Afirma que el único sentido de la evolución y de la existencia de los demás consiste en la producción del ser humano, hombre y mujer. Como es lógico, el universo entero participó en la producción del ser humano, pero no sólo en la suya, sino también en la de los demás seres"²⁹⁶.

Y un poco más adelante:

"Nos pertenecemos mutuamente: los elementos primordiales del universo, las energías que están activas desde el proceso inflacionario y el *big bang*, los demás factores constituyentes del cosmos y nosotros mismos en cuanto especie que irrumpió tardíamente en la evolución. Sin el compromiso global de todos no hay evolución del universo. Partiendo de aquí, deberemos pensar cosmocéntricamente y actuar ecocéntricamente, es decir, pensar a partir de la complicidad del universo entero, de la constitución de cada ser y actuar desde la conciencia de la inter-retro-relación que todos guardan entre sí en términos de ecosistemas, de especies, a partir de los cuales se sitúa el individuo. Es importante, por consiguiente, que abandonemos como ilusorio y arrogante todo antropocentrismo y androcentrismo. Son pecados ecológicos capitales"²⁹⁷.

Lo interesante de este texto de Boff es ver cómo el *antropocentrismo* es un error epistemológico de perspectiva, una expresión de la epistemología egocéntrica elevada a nivel de especie. Si todo está en proceso evolutivo, en una imbricación de complejidad y mutua relación (volveremos sobre esta última categoría más adelante), resulta equivocado auto-atribuirse a sí misma, como especie, el resultado final de todo el proceso. Es decir, querer presentarse la especie humana como el resultado

²⁹⁵ Recordemos que la 'entropía' es la tendencia a degradarse de todo sistema mantenido en equilibrio y cerrado.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 48.

privilegiado de todo el proceso. Sustituyamos entonces la visión 'egocéntrica' por la 'ecocéntrica'.

El paso siguiente en esta lógica es auto-presentarse el mismo ser humano como aquel que tiene poder especial sobre el resto de los seres ('especiocentrismo', podríamos decir) y, por lo tanto, separarse de las demás especies y ponerse por encima de ellas, como sus jueces. En pocas palabras, éste es el proceso epistemológico que ha fundamentado el dualismo sujeto-objeto de la ciencia moderna y de su proyecto de conquista del Universo por el "rey de la creación" (auto-coronado por sí mismo)²⁹⁸.

En otras palabras, *el Universo es todo él un proceso evolutivo e inter-conectivo.*

Todo esto implica concebir la 'complejidad' como característica del nuevo paradigma y de la lógica no-lineal, en opinión de Boff. La 'teoría de la complejidad de lo real' (defendida, entre otros, por Edgar Morin) afirma que lo real, debido a la trama de sus relaciones es, por su misma naturaleza, compleja:

"Mil factores, elementos, energías, coyunturas temporales irreversibles, entran en sinergia y en sintonía en la

²⁹⁸ En este sentido, desde un punto de vista teológico (interesante para reseñarlo aquí de paso), Boff concibe la categoría bíblica de 'pecado original' como un "enquistarse" de ese proceso evolutivo, como un: "Cerrar al proceso evolutivo, no aceptar una vida mortal, no hospedar en sí a la muerte como travesía necesaria hacia el más allá de esta vida, eso es lo que significa el pecado original a nivel humano (...) El ser humano, en su afán por asegurar la vida, su reproducción, crear los medios de vida más abundantes posibles, huir de la entropía general, se organiza centrado en sí mismo. Instauro el antropocentrismo. Sitúa todo en función de sí: la naturaleza, los seres vivos, las plantas, los animales y hasta los demás seres humanos. Se apropia de ellos, los somete a su interés. Rompe la fraternidad y sororidad naturales con todos ellos, ya que todos vivimos del mismo humus cósmico y nos hallamos en la misma aventura universal. Este autocentrarse no trae consigo la deseada inmortalidad, sino la ruptura con todos los lazos y religaciones. En la medida en que el ser humano no se sienta y no se asuma, con alegría y levedad, como alguien inmerso en la solidaridad cósmica y en la comunidad de los vivientes en un proceso abierto que implica maduración y transformación, también la de la muerte, y de ese modo religado a todo, acabará aislándose, será dominado por el miedo y, precisamente por ese miedo, usará de su poder en contra de la naturaleza, rompiendo la alianza de paz y amor con ella. Es aquí donde se configura la actitud antiecológica fundamental subyacente a todas las demás, la que las alimenta y perpetúa" (*Ibid.*, pp. 156-157).

constitución concreta de cada ecosistema y de sus aspectos relacionales individuales. La complejidad es particularmente densa en los organismos vivos. Éstos forman sistemas abiertos. En ellos se da el fenómeno de la auto-producción y de la auto-organización a partir del desequilibrio dinámico que busca nuevas adaptaciones. Cuanto más próximo al equilibrio total, más próximo está el organismo vivo a su muerte. Pero la distancia respecto del equilibrio, es decir, la situación de caos, crea la posibilidad de un nuevo orden. Por eso el caos es generador y es principio de creación de singularidades y de novedades. Por su auto-organización interna, los seres vivos crean estructuras disipativas de entropía (Ilya Prigogine) como ya hemos dicho anteriormente, haciendo posibles la entropía negativa y la sintropía"²⁹⁹.

Aquí está mostrando Boff también la 'teoría del caos', que implica que *el desorden de un orden previo posibilita la creación de otro nuevo orden*. Por consiguiente, el desorden es necesario para la generación de nuevos órdenes o equilibrios. Lo importante de esto es lo que Boff señala a continuación, en una larga cita:

"La complejidad de los organismos vivos se manifiesta mediante la presencia del principio hologramático que actúa en ellos. Este principio dice así: en las partes está presente el todo y el todo en las partes. Así en cada célula, aun en la más sencilla como la de la epidermis, está presente toda la información genética del universo³⁰⁰. Particularmente complejo es el ser humano. Existen mil millones de células nerviosas en la corteza cerebral y cerca de un trillón más en el resto del cuerpo. Sólo en una célula de un músculo humano interactúa un trillón de átomos. Más impresionante aún que estos números es la funcionalidad de todos estos datos, en una lógica de inclusión e inter-retro-relación, pasando del orden al desorden y a la interacción para la creación de un nuevo orden, de forma que ese proceso constituya una totalidad orgánica. Como si esto no bastase, hay que añadir además el hecho de que el ser humano implica, ecológicamente, una componente genética, bio-sociocultural, temporal y trascendente"³⁰¹.

Todo esto es expresión del aspecto de la interrelacionalidad que trataremos más adelante. Pero es interesante mencionarlo desde ya, porque nos muestra que esa

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 49-50.

³⁰⁰ El 'principio hologramático u holístico' es el que permite, por ejemplo, clonar un ser vivo a partir de una de sus células, ya que en cada una de ellas está la información genética de *todo* ese ser vivo.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 50.

Realidad interrelacional es dinámica, evolutiva. No se presenta como estática (a nivel fenoménico: veremos después qué pasa a nivel nouménico). Es un proceso total, como dijimos, de interconexiones dadas en un dinamismo evolutivo de mayor complejidad y de formas nuevas.

Hasta aquí Leonardo Boff y su interesante propuesta holística de un Universo evolutivo. Porque, cuando se habla de 'evolución', puede haber varias maneras de entender esto. En todo caso, lo que aquí nos interesa es el aspecto filosófico. Lo conclusivo de esto es que, en definitiva, el Universo representa un Holismo dinámico.

6.3.1.2. ¿Cómo interpretar todo esto desde el punto de vista filosófico? La interpretación dinamicista (y su debate) ha estado presente en toda la Historia de la Filosofía. Vamos a ver esto resumidamente, en una serie de autores y escuelas, en tres bloques: (1) En la Filosofía Moderna y Contemporánea; (2) en la Filosofía Antigua Griega; y (3) en la Filosofía Oriental. Finalmente, aportamos en (4) nuestra propia reflexión.

(1) **En la Filosofía Moderna y Contemporánea**

6.3.1.2.1. Uno de los filósofos modernos que tuvieron una concepción "dinamicista" de la realidad fue el gran filósofo y matemático Gottfried Wilhelm Leibniz.

En efecto, Leibniz denomina "mónadas" a las (últimas) substancias indivisibles. Las mónadas son indivisibles en sí mismas. No pueden "nacer" más que por creación instantánea y sólo pueden terminar por aniquilamiento. Ambos hechos exigen la intervención de un ser omnipotente, denominado Dios. Aparte de la acción divina, deben ser consideradas indestructibles y, por lo tanto, inmortales.

Cada mónada es una substancia absolutamente individual (para Leibniz, el ser es intrínsecamente singular o individual, y así todo ser singular es esencia y toda esencia es absolutamente individual: un ser no individual es algo inconcebible) que está dotada de fuerza o energía (concepción dinamicista o energetista). Porque, en definitiva, todo está en perpetuo fluir, (concepción que nos recuerda, casi literal y literariamente, a Heráclito):

"71... Pues todos los cuerpos están en perpetuo flujo, como los ríos, y unas partes entran en ellos y otras salen de ellos continuamente"³⁰².

³⁰² "La Monadología", en G.W.LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza. Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*

Para Leibniz, pues, cada mónada es una substancia individual en continuo movimiento. Ahora bien, dicho movimiento continuo proviene del interior de la propia mónada y no del exterior. Así, cada mónada es como una casa sin puertas ni ventanas. Sin embargo, posee una vida interior propia, esto es, la capacidad de evolucionar de un estado a otro, pero no de salir fuera de ella³⁰³.

Y aquí, en esta verdadera "Weltanschauung" monadológica, introduce Leibniz un "principio hologramático" que puede interesar mucho a una concepción holística: cada mónada puede representarse las otras mónadas, pero esto no implica que pueda penetrar dentro de ellas. Significa más bien que puede expresarlas, reflejarlas. Por eso, escribe Leibniz que "cada mónada es un espejo del mundo":

"56. Este enlace, pues, o acomodo de todas las cosas creadas con una y de una con todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás, y sea, por consiguiente, un viviente espejo perpetuo del universo".

Y añade en el punto siguiente:

"57. Y así como una misma ciudad, vista por diferentes partes, parece otra y resulta como multiplicada en perspectiva, así también sucede que, por la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes, los cuales no son, sin embargo, sino perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada"³⁰⁴.

Además, el mundo físico es pura y simplemente para él un mundo de la sensibilidad, efecto del poder representativo interior de la mónada. Cada mónada tiene, por lo tanto, una vida interior propia, extremadamente compleja, que alcanza grados diferentes en cada individuo. Las mónadas tienen *percepción* y *apetición*. Las mónadas son diferentes entre sí (pluralismo metafísico) y son, en último término, *inextensas* (=no divisibles). Se encuentran en un orden o *armonía preestablecida* por Dios.

Criticando a Bayle, escribe de manera holística:

Porrúa, México D.F., 1991, p. 397.

³⁰³ Cfr. L. GEYMONAT, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia Crítica/Grijalbo-Mondadori*, Barcelona, 1998, p. 362.

³⁰⁴ "La Monadología", en G.W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza. Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*, op. cit., p. 395.

"59... Pero no pudo adelantar razón alguna por la cual sea imposible esa armonía universal, que hace que toda sustancia exprese exactamente a todas las demás, por las relaciones que con ellas mantiene"³⁰⁵.

Este principio holístico lo explicará, a partir de la física de la época, pero ampliada, un poco más adelante:

"61... Pues como todo es lleno, lo cual hace que la materia esté trabada toda, y como, además, en lo lleno todo movimiento produce un efecto en los cuerpos distantes, según la distancia, de tal suerte que un cuerpo no solamente es afectado por los cuerpos que lo tocan y no sólo se resiente en cierto modo de lo que a éstos sucede, sino que también, por medio de ellos, recibe el influjo de los que tocan a los primeros, por los cuales es inmediatamente tocado, se sigue que esta comunicación se transmite a cualquier distancia. Y por consiguiente, todo cuerpo resiente los efectos de cuanto pasa en el universo, de tal modo, que aquel que todo lo ve podría leer en uno lo que en todos sucede y aun lo que ha sucedido y sucederá, advirtiéndolo en el presente lo lejano, tanto en los tiempos como en los lugares: σύμνησια πάντα³⁰⁶, que decía Hipócrates"³⁰⁷.

Ahora bien, el desarrollo de la vida interior de la mónada singular está dominado por una ley *causal* y *final* al mismo tiempo, por lo que cada estado origina otros, no sólo nuevos, sino cada vez más perfectos. Esto explica el "optimismo ontológico" de Leibniz.

Solamente en los grados más elevados de la vida podrá la mónada tornarse consciente de su propia finalidad interna (teleologismo interior). *Esa finalidad estará en todo ser*. Este desarrollo se limita a clarificar lo que desde el principio estaba ya contenido en la propia mónada, aunque de una forma más caótica y oscura. En conclusión, la vida interior de cada mónada es una tendencia continua hacia la explicación de cada esencia.

En resumen, vemos unos grandes aportes de Leibniz a una concepción holística, especialmente en su visión dinámica de la realidad fenoménica.

Sin embargo, observamos también que todavía está atado a un peculiar 'substancialismo', que no ha sido fácil de superar en la filosofía occidental. En todo caso, su substancialismo es un *substancialismo dinamicista*, de tal manera que queda paliado también con otras afirmaciones de tipo interrelacional, que permiten ir más allá, hasta entroncar con un planteamiento

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ "Todo conspira".

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 396.

hologramático de la realidad física.

Es interesante también en él la conjunción entre lo físico y lo meta-físico (o incluso Espiritualidad). Leibniz bien merecería realmente una investigación específica más amplia en su relación con la epistemología hologramática.

6.3.1.2.2. También defiende una concepción dinámica y evolucionista de la Realidad el filósofo angloamericano Alfred North Whitehead (1861-1947).

Escribe sobre él, por ejemplo, el historiador de la filosofía Johannes Hirschberger:

"Uno de los mayores fallos del moderno pensamiento científico es, según Whitehead, haber tomado las cosas aisladamente, cada una por sí misma, el haber concebido la substancia como algo solitario, autónomo, inconexo. Toda la doctrina moderna de las categorías construye sobre este error al poner en encasillados aparte sujeto, objeto, predicado, substancia, particular, universal. En realidad, todo está trabado. Cada esencia real existente, "siente" las demás. Acontece esto porque todo se compenetra mutuamente. Como en Leibniz son, en efecto, las esencias reales, existentes, unidades dinámicas, que se comunican constantemente unas a otras su influjo mutuo. Todas son así "objetos de sentimiento" para las demás. Consiguientemente, todo ser está integrado de verdaderos organismos. La intensidad de su vida se estratifica, no obstante, según diversos grados. La conciencia en sentido propio se da sólo en las capas superiores. Pero anticipos o preformas de ella se dan en todas partes (...) El pensamiento es una abstracción y desintegración artificial del complejo vital. En ese complejo vital es donde se da la auténtica realidad. Esta unidad viva y orgánica de Whitehead, que excluye aún la escisión de sujeto y objeto, no puede menos que recordarnos a Schelling y a Bergson"³⁰⁸.

De esta larga cita, podemos entender que Whitehead concibe la realidad de manera evolucionista, orgánicamente trabada, en lo que hemos denominado a lo largo de esta investigación como 'interconectividad', algo fundamental en el pensamiento holístico.

³⁰⁸ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía. Edad Moderna, Edad Contemporánea*, Tomo II, 4^a.ed., Herder, Barcelona, 1972, pp. 421-422. Es muy famosa la opinión de Whitehead, que elaboró juntamente con Bertrand Rusell, la obra de los *Principia Mathematica* (1910-1913), una de las obras más fundamentales de la lógica matemática contemporánea, de que toda la filosofía occidental no pasa de ser un conjunto de notas a pie de página de la obra de Platón.

En este aspecto, Whitehead conecta, de manera perfecta, con el Holismo contemporáneo. Evidentemente, la ciencia que él está criticando es la ciencia de corte analítico (en la línea del paradigma cartesiano-newtoniano) que hemos venido mostrando a lo largo de estas páginas, afirmando sus éxitos, pero también resaltando sus grandes limitaciones de enfoque. Esto es lo que trataría de corregir el planteamiento holístico.

Hay, por tanto, una interpenetración de toda la Realidad, en constante evolución, articulada en una inter-comunicación constante, incluso "co-sentimentalmente". Esta realidad viva escapa de planteamientos "encasilladores", esquemáticos, abstractizantes (dualistas, en definitiva). La Realidad es así un todo dinámico, interconectado en cada uno de sus constituyentes.

En muchos aspectos, la filosofía de Whitehead nos recuerda los planteamientos científico-teológicos de Teilhard de Chardin. Retengamos también aquí la idea de los "grados del ser" (muy de sabor platónico o neoplatónico, aunque no necesariamente) y sobre la presencia universal de la conciencia en los procesos dinámicos de la Realidad.

6.3.1.2.3. Otros filósofos actuales también abundan en este carácter dinámico de la Realidad.

Digamos que este carácter dinámico de la Realidad se ha convertido en un lugar común del pensamiento moderno y contemporáneo. Es el caso de Ignacio Ellacuría, quien, siguiendo a X. Zubiri, encuentra una fundamentación dinámica para la Realidad.

En efecto, Ignacio Ellacuría, en su obra *Filosofía de la realidad histórica*³⁰⁹ defiende zubirianamente el carácter dinámico de la realidad intramundana.

Para él:

"... el dinamismo compete a la realidad por sí misma, de modo que no hay razón especial para preguntarse por el origen del dinamismo como pregunta distinta del origen de la realidad. La realidad es siempre dinámica y su tipo de dinamismo corresponde a su tipo de realidad"³¹⁰.

Y añade:

"Zubiri ha caracterizado lo formal del dinamismo como un dar de sí, expresión que, entre otras cosas, implica un desdoblamiento original entre lo que es ese "sí mismo" y lo que puede "dar", pero siempre como un "dar de sí", de modo

³⁰⁹ UCA, San Salvador, 1990.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

que el dar no rompa el sí mismo, sino que lo mantenga en una tensión unitaria, que normalmente implicará un cambio y, en principio, un cambio superador de aquello que siendo siempre "el mismo" nunca es 'lo mismo'"³¹¹.

Así:

"La realidad es originariamente dinámica. Esta concepción es mucho más radical que la sustentada por aquellos que necesitan poner un principio de movimiento distinto de la realidad misma: aquello mismo por lo que una cosa real es aquello por lo que es dinámica y aquello por lo que tal cosa real es aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra"³¹².

Sin embargo, afirma también a continuación el carácter no universalmente dialéctico de la Realidad, es decir:

"La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica"³¹³.

De esta manera cree ser más radical a la Realidad misma que aquellos que sostienen la dialecticidad total de la Realidad. Más bien él defiende el carácter intrínseco dinámico de la Realidad como tal, que, en determinados momentos sí puede operar como dialéctica, pero no necesariamente. Así se resguarda Ellacuría de una concepción pan-dialéctica de la Realidad y posiblemente monista (sea de corte idealista o materialista).

6.3.1.2.4. Sobre el carácter dialéctico de la Realidad dinámica debemos introducir aquí los aportes de Georges Gurvitch, en su libro *Dialéctica y Sociología*³¹⁴.

Si bien es cierto que le interesa el método dialéctico en el ámbito de las ciencias sociales (sobre todo de la Sociología), desarrolla toda una investigación filosófica sobre los distintos modelos de dialéctica, que nos puede servir aquí, de una manera resumida. Obviamos más los aspectos sociológicos, para quedarnos con su meollo filosófico.

En efecto, en un capítulo denominado 'Multiplicidad de los procedimientos dialécticos operativos y su aplicación en sociología'³¹⁵, presenta cinco procedimientos operativos dialécticos (siendo todos indispensables para el trabajo de la Sociología). Dentro de cada uno de ellos distingue a veces

³¹¹ *Ibid.*, p. 34.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, p. 35.

³¹⁴ Alianza Editorial, Madrid, 1968.

³¹⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 258-300.

algunos otros subtipos, pero, para no hacer aquí demasiado extenso este subapartado, nos vamos a limitar a los cinco modelos básicos que él sostiene:

(1) ***La complementariedad dialéctica***

En sus propias palabras, en este procedimiento operativo se trata de poner de manifiesto que una determinada exclusión recíproca de términos o de elementos contrarios es sólo aparente, y que, en realidad, *esos términos o elementos se muestran gemelos, como dobles que se afirman recíprocamente y que entran, por ello, en los mismos conjuntos, los cuales, por otra parte, pueden ser de muy diferentes géneros.*

Es el caso, por ejemplo, de las ciencias de la naturaleza. Así, Niels Bohr, Louis de Broglie, J.-L. Destouches, etc., aplicaron la dialéctica de complementariedad a las ondas y corpúsculos. Por su parte, Heisenberg y von Neumann la aplicaron a las relaciones entre posición y velocidad de los electrones.

(2) ***La mutua implicación dialéctica***

Este segundo procedimiento del método dialéctico consiste en hallar en los elementos o términos a primera vista heterogéneos o contrarios, *unos sectores, por decirlo así, de intersección, que se delimitan, se contienen y se interpenetran hasta cierto punto, o que son parcialmente inmanentes los unos a los otros.*

En otras palabras, es la dialéctica de la *interpenetrabilidad* la que rige diversos fenómenos.

Así, por ejemplo, al hablar de la relación entre los fenómenos psíquicos totales y los fenómenos sociales totales, podemos encontrar ahí un esclarecimiento dialéctico mediante la *implicación mutua*. Es decir, en lo social existe el elemento psíquico, y en lo psíquico existe el elemento social. Lo mismo ocurre con la relación entre el psiquismo individual, el psiquismo interpersonal o intergrupar y el psiquismo colectivo. En un cierto grado, cada uno de estos psiquismos implica a los otros dos.

(3) ***La ambigüedad dialéctica***

La realidad social es el ámbito privilegiado de la *ambigüedad* y de la *ambivalencia*.

Lo expresa él en los siguientes ejemplos:

“Efectivamente: estar vinculados y seguir siendo en cierta medida irreductibles; interpenetrarse, fusionarse

parcialmente sin llegar a identificarse; participar en las mismas totalidades y combatirse; mostrarse frecuentemente amigos y enemigos a la vez, centros de atracción y de repulsión simultáneamente; constituir lugares de consuelo y amenaza -destino del hombre que vive en sociedad, de los Nosotros, de los grupos, de las sociedades enteras-, ¿acaso no es moverse no solamente en la esfera de la complementariedad por compensación sino incluso en la de la ambigüedad, una ambigüedad que fácilmente se exacerba hasta convertirse en ambivalencia?"³¹⁶.

Todo lo característico de la realidad humana lleva el sello de la *ambigüedad*, fue un importante descubrimiento de Freud. Lo que critica Gurvitch a Freud es la unilateralidad de su planteamiento, donde esto se reducía a lo sexual, y haberlo además simplificado hasta caer en el dogmatismo, sin entender su vinculación con la dialéctica. Precisamente, para superar esto, aparecen los planteamientos de Gurvitch, en lo referente a la dialéctica de la ambigüedad o ambivalencia.

Ahora bien, estos tres procedimientos de los que venimos hablando hasta ahora: complementariedades, implicaciones mutuas y ambivalencias dialécticas, pueden convertirse en la Realidad social y humana, en opinión de nuestro autor, *bajo determinadas condiciones*, en antinomias.

Con esto entraríamos en el cuarto tipo de dialéctica, que es el de la *polarización dialéctica*, el más comúnmente conocido.

(4) **La polarización dialéctica**

Como dijimos, es la más conocida, en nuestros días, de las tipologías dialécticas. Es la que se establece a partir de las antinomias, las que se estudian en la filosofía hegeliana y sobre todo en los diversos marxismos. Sin embargo, Gurvith piensa que debemos evitar la *inflación artificial de las antinomias*, al igual que su fetichismo. Igualmente es epistemológicamente peligrosa la *mística de las antinomias*, no menos peligrosa, según él, que la de la *síntesis*, pretendiéndola superar, pero de hecho fomentando y abusando de las polarizaciones.

En su opinión:

"En la realidad humana, y especialmente en la realidad social, así como en las ciencias que las estudian, no se encuentran ni es posible encontrar elementos contradictorios o antinómicos que lo sean siempre, en todo tiempo y en todo lugar, en todas las circunstancias y en todos los

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 277-278.

cambios"³¹⁷.

Así, las tensiones, los conflictos, las luchas, los contrarios comprendidos en relaciones de complementariedad, de mutua implicación o de ambivalencia, pueden exacerbarse hasta convertirse en *antinomias*, necesitando así de la dialéctica antinómica para explicarse suficientemente.

Sin embargo, no siempre ocurre esto así, ya que en otros momentos también puede hallarse comprometidos en relaciones completamente diferentes. En este nuevo sentido, exigirán procedimientos explicativos distintos de los de la polarización antinómica³¹⁸.

Es decir, el factor *tiempo* es importante a la hora de que las contradicciones cambien de naturaleza. Las contradicciones no son *ab aeterno* las mismas, sino que evolucionan, cambian, mutan, desaparecen y vuelven a darse de manera diferente y hasta surgen otras nuevas contradicciones. Gurvitch estudia entonces los fenómenos aparentemente más antinómicos en la realidad social, que son las *clases sociales*.

De esta manera:

"Marx, que tanto insistió en la antinomia de las clases integradas en los dos bloques opuestos de la burguesía y del proletariado, tuvo que reconocer a pesar de todo que incluso bajo el régimen capitalista puede ocurrir que varias clases que hayan llegado a tener la misma fuerza traten de pactar entre sí y utilicen con este fin clases intermedias (como, por ejemplo, la clase campesina y las clases medias). Por otra parte, las fracciones de las clases (como la burguesía financiera, comercial o industrial, de las que habló Marx), al igual que los agrupamientos tecno-burocráticos, pueden representar, llegado el caso, embriones para la constitución eventual de clases diferenciadas.

Por último, si bien es de prever la aparición de nuevas clases en las sociedades postcapitalistas, su carácter propiamente antinómico no puede ser afirmado de antemano, pues la posibilidad de conseguir evitar las desigualdades económicas *gracias a un sistema de compensaciones planificadas* no queda excluido *a priori*. Adviértase que las afirmaciones de esta índole complican el problema de la relación entre las clases"³¹⁹.

Y de ahí concluye Gurvitch, un poco más adelante:

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 283-284.

³¹⁸ *Cfr. ibid.*, p. 284.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 285.

"Marx, tras haber centrado su sociología de las revoluciones, preferentemente en las revoluciones burguesas y en las futuras revoluciones proletarias, hablaba sobre todo de manera simplificadora de las antinomias entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que hacen que el régimen capitalista sea particularmente explosivo"³²⁰.

En otras palabras, el argumento de Gurvitch es que si la dialéctica antinómica quiere ser fiel a sí misma, tiene que aceptar el carácter de cambio transformativo que tiene la Realidad como tal (carácter dinámico dialéctico) y, por lo tanto, reconocer que las contradicciones cambian de grado y de naturaleza. Esto es importante, metodológicamente hablando, para el análisis en las ciencias sociales. Si no fuera así, tendríamos una dialéctica absolutista y apriórica, que llegaría a ser dogmática y anti-dialéctica.

Tal vez el "simplismo" de Marx hubiera sido útil, de una manera pedagógica, para llamar la atención sobre el carácter "explosivo" de la sociedad capitalista (hoy, bajo moldes neoliberales). Sin embargo, el uso y abuso de la dialéctica antinómica se puede volver apriórico, dogmático, absolutizador y esquematizante, con el riesgo de conducir a "pereza mental heurística" (en todo ello, sería realmente anti-dialéctico).

Con todo, existe y es muy útil de considerar también:

"En resumen: en sociología y en ciencias humanas, la polarización dialéctica nunca es un procedimiento universal ni tiene nada de exclusivo. Se impone por las antinomias propias de ciertas manifestaciones, de ciertos giros, de ciertas coyunturas y estructuras de la realidad social. Se trata, en cada caso, de tenerlas en cuenta sin tratar de disminuir ni de exagerar su número y su fuerza explosiva"³²¹.

(5) **La reciprocidad de perspectivas**

En palabras de Gurvitch, este quinto y último procedimiento:

"... trata de mostrar, en unos elementos que no admiten ni identificación ni separación, su inmanencia recíproca, la cual se ha hecho tan intensa que conduce a un paralelismo o a una simetría más o menos rigurosa entre sus manifestaciones"³²².

¿Qué quiere decir todo esto?

³²⁰ *Ibid.*, p. 286.

³²¹ *Ibid.*, p. 290.

³²² *Ibid.*, pp. 290-291.

Gurvitch lo explica recurriendo a ejemplos.

El principal de ellos es el que muestra la reciprocidad de perspectivas entre el aspecto individual y el aspecto social. Admite infinitos grados. Ocurre también con la relación entre la contribución colectiva y la contribución individual a las obras culturales, y, en particular, a la moralidad, a la educación, al arte y al conocimiento. Otro ejemplo, en el ámbito de las ciencias sociales, es que hay posibilidades interpretativas que deberían juntar en dialéctica de reciprocidad los esquemas de libertad y los de determinismos sociológicos.

Y, al igual que en el anterior esquema explicativo, el de la dialéctica de las polarizaciones no se puede tampoco convertir este tipo de dialéctica en algo universal y apriórico, sino que sirve principalmente como esquema interpretativo de la realidad concreta, histórica y social. Es un esquema heurístico y no un nuevo dogma explicativo.

En resumen: De todo lo anteriormente apuntado por Gurvitch, podemos pensar que la dialéctica es más *compleja* que su mera consideración antinómica (polarización antinómica). Así, es posible (y se torna muy sugerente) utilizar un concepto de dialéctica 'ampliado' (las diferentes formas de dialéctica) y otro 'restringido' (la antinómica).

Si aceptamos esto como esquema hermenéutico de la Realidad, podemos pensar que la Realidad se presentaría como dinámica, pero también como dialéctica (en sentido ampliado, aunque a veces también en sentido restringido).

En este sentido, es en el que podemos recuperar y reinterpretar lo que hablaba Ellacuría anteriormente (cuando decía que la Realidad era dinámica, pero no *necesariamente* dialéctica, se referiría a la dialéctica antinómica, pero quizá apoyaría la idea de que la realidad es dinámico-dialéctica de una manera ampliada y no meramente restringida).

De todas formas, encontramos que los tres primeros subtipos de dialéctica mencionados por Gurvitch no son excluyentes, sino que se complementan entre sí (incluso podríamos considerar aquí también el quinto). Si esto es así, tendríamos básicamente dos subtipos de dialéctica: el de *complementariedad* y el *antinómico*.

En todo caso, como dijimos esta hipótesis dinámico-dialéctica (ampliada+restringida) de interpretación de la Realidad es sumamente sugerente y nos parece que también prometedora para futuros análisis. Tendríamos así un Holismo dialéctico (ampliado) en lo referente a la *Realidad Manifestada* (RM) o fenoménica (volveremos sobre esto un poco más adelante).

(2) **En la Filosofía Antigua Griega**

Es ya suficientemente conocida la contraposición entre Parménides y Heráclito con respecto a este problema, desde los Presocráticos. Permítasenos presentar ahora dicha contraposición de ambos filósofos.

6.3.1.2.5. Epistemológicamente hablando, Parménides no acepta la "evidencia sensitiva" como criterio de Verdad. Para él se le impone con una evidencia irrefutable:

"I.2. *Que el Ente es; y que no hay manera de que el Ente no sea: Es senda de confianza, seguida por Verdad.*

I.3. *Que el no-Ente es; y que hay manera de que el Ente no sea: Te he de decir que es senda impracticable y del todo insegura, porque ni el propiamente no-Ente conocieras, que a él no hay cosa que tienda, ni nada de él dirías; que son una misma cosa el Pensar y el Ser. Así que no me importa por qué lugar comience, ya que una vez y otra a lo mismo deberé arribar"*³²³.

Y refuerza estas ideas:

"I.6. *Nunca jamás en esto domarás al no-Ente: a ser. Fuerza más bien al pensamiento a que por tal camino no investigue; ni te fuerce a seguirlo la costumbre hartas veces intentada, y a mover los ojos sin tino y a tener en mil ecos resonantes lengua y oídos. Discierne, al contrario, con inteligencia la múltiplemente discutible argucia por mí propuesta.*

I.7. *Un solo mito queda cual camino: el Ente es. Y en este camino, hay muchos, múltiples indicios de que es el Ente ingénito y es imperecedero, de la raza de los "todo y solo", imperturbable e infinito; ni fue ni será que de vez es ahora todo, uno y continuo"*³²⁴.

Así, este Ser o Ente es eterno (pues no puede proceder del No-Ser, lo que es una contradicción lógica y ontológica: del No-Ser no puede proceder nada, ni del Ser pasar a No-Ser):

"I.8. *Porque, ¿qué génesis le buscarías? ¿Cómo o donde lo acrecieras? Que de no-Ente acrecerlo o engendrarlo no admito que lo pienses o lo digas, que no es decible ni pensable del Ente una manera que ya el Ente no sea. ¿Por qué necesidad,*

³²³ PARMÉNIDES, "Poema ontológico", en J. D. GARCÍA BACCA, *Refranero, Poemas, Sentenciario de los primeros filósofos griegos*, 3^a.ed., EDIME, Caracas-Madrid, 1972, p. 35.

³²⁴ *Ibid.*, pp. 36-37.

ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio, arrancarse a acrecerse o a nacer antes y no después?"³²⁵.

El trasfondo epistemológico de Parménides es que el criterio de verdad tiene que ser dado desde la razón, y no desde los sentidos, que son cambiantes y subjetivos. La verdad no puede ser cambiante, tiene que ser inmutable, eterna, dada de una vez para siempre. Los sentidos sólo nos proporcionan una "ilusión", que es cambiante, pero no nos dan la verdad profunda de las cosas, que es inmutable, válida para siempre.

Para él, la Verdad sólo puede ser inmutable y estática (aunque no son necesariamente la misma cosa, filosóficamente hablando, pero aquí sí coinciden). En el permanente fluir de las cosas sólo hay apariencia, no verdad, pues la Verdad (no las verdades) tiene que ser algo sólido, firme, incambiable. La Verdad no puede ser una cosa hoy y otra mañana. Es "para siempre", eterna, inmutable. Si los sentidos muestran otra cosa, pues... ¡tanto peor para los sentidos!

Es decir, hay en Parménides una serie de presupuestos epistemológicos que condicionan su solución al problema planteado sobre el cambio o no de la Realidad.

Este presupuesto es el *presupuesto de la regularidad*, de la repetición de lo mismo. Es además un presupuesto ontológico ("¡así es la Realidad!"). Si falta este presupuesto, la Realidad sería una equivocidad sin sentido. A esta concepción de que existe un principio básico de 'quietud y reposo' lo denominamos aquí 'principio de Parménides' o 'principio parmenídeo'. Es fundamental considerarlo en cualquier proceso ontológico y/o epistemológico. Pero lo interpretaremos después de manera holística.

6.3.1.2.6. Por el contrario, Heráclito (y no sabemos quien responde históricamente a quien, si Heráclito a Parménides o viceversa, pero eso no nos interesa aquí demasiado y lo importante es que es una polémica radical) objeta esta postura parmenídea. La Realidad, para él, es intrínsecamente *cambio*. Véase su famoso pasaje:

"12. Aun los que se bañan en los mismos ríos se bañan en diversas aguas"³²⁶.

La Razón observa más bien que la Realidad sí cambia, no es estática. Heráclito acepta el testimonio de los sentidos y no tiene problema en pensar que la Razón misma da cuenta del cambio.

³²⁵ *Ibid.*, p. 37.

³²⁶ HERÁCLITO, "Fragmentos filosóficos", en J. D. GARCÍA BACCA, *Refranero, Poemas, Sentencionario de los primeros filósofos griegos*, op. cit., p.90.

La Razón misma ('logos') es cambio. En definitiva, lo que está en discusión es qué concepto de Razón obtenemos: la Razón "estática" de Parménides, frente a la Razón "fluyente" de Heráclito.

Lo importante aquí es que Heráclito puede encontrar racionalidad en el cambio, cosa que se le tornaba imposible a Parménides, por su "ideación" de una Razón permanente, estática, válida para ahora y siempre. A este principio dinámico lo nombramos aquí como 'principio de Heráclito' o 'principio heraclíteo', que también lo interpretaremos de manera holística más adelante.

La Razón heraclíteica (*dialógica*, diríamos hoy) entiende cómo las dualidades son meramente principios mentales discriminativos, especialmente cuando se atribuyen bondad o maldad a cada uno de ellos. Una razón dialógica no es discriminativa, sino *integrativa*:

"67. El Dios es día y noche buena consejera, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; cambia de forma a forma como el Fuego que, al mezclarse con los aromas, del deleite de cada aroma recibe un nuevo nombre"³²⁷.

Por eso, su símbolo es el *Fuego*, el continuo cambio, que destruye, pero también crea, en esta imagen mitológica del mundo:

"30. Este Mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los Dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde siempre, es y será Fuego siemprevivo que se enciende mesuradamente y mesuradamente se apaga"³²⁸.

La esencia de la realidad es, pues, para Heráclito, no ya el Ser estático, sino el "combate", el "conflicto", la "guerra":

"53. Combate es padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas las hizo esclavos, a otras libres"³²⁹.

³²⁷ *Ibid.*, p. 93. Ya antes había escrito: "57. Maestro de los más es Hesíodo. Y creen que él es quien más cosas sabe, cuando ni siquiera conoció que el Día y la buena consejera de la Noche no son sino uno" y "58. Y uno son bien y mal" (ambos textos en *Ibid.*, en la página 92). Y este otro: "102. Para el Dios todo es bello y bueno y justo; los hombres, por el contrario, tienen unas cosas por justas y otras por injustas" (*Ibid.*, p. 95).

³²⁸ Retengamos el adverbio 'mesuradamente' en este texto de Heráclito: como buen griego, él reproduce el pensar común helénico de que *la medida* está - o debe estar - siempre presente en cualquier actitud epistemológica (científica, artística, política...).

³²⁹ *Ibid.*, p. 92.

En lenguaje actual podemos hablar aquí de la 'tensión dialéctica', expresada con lenguaje mitológico, pero ya claro, del pensamiento heraclíteo.

Heráclito habría descubierto aquí, no solamente la dinamicidad de la Realidad como tal, sino también su carácter dialéctico, tensional (aunque posiblemente sin la conciencia clara de la *síntesis*, como intentarán más adelante formularlo Hegel y Marx). La suya sería una concepción de tensión dialéctica (oposicional), más fresca y fluida en su carácter primitivo de visión dialéctica de la vida.

Sin embargo, podemos entender que su concepción de la Razón, representa ya un intento de síntesis: ella está por encima de las dualidades. Además, estas dualidades son meramente denominativas: son atribuidas por los sujetos humanos (la mayor parte de ellos ignorantes, en el "aristocratismo intelectual" de Heráclito), pero la Razón (o "el Dios", la Sabiduría) no se deja atrapar por las dualidades. Y no es una Razón caprichosa, sino que opera "con medida". Las cosas tienen una racionalidad que hay que descubrir, aunque a primera vista no lo aparenten. Sólo los ignorantes se aferran a las dualidades y a sus nombres excluyentes y viven así fragmentariamente (en oposiciones) toda la Realidad.

En una palabra, la discusión de fondo era determinar la concepción de 'razón' subyacente a cada uno de estos autores, a Parménides y a Heráclito. Y muchas veces se observa que no se es radical en el planteamiento, ya que se ocultan ciertos *pre-supuestos* que condicionan el análisis de los problemas, y que es preciso evidenciar. De nuevo, sujeto y objeto no están separados.

6.3.1.2.7. Es ya conocida también la postura *mediadora* de Platón y Aristóteles, que son parmenídeos menos radicales, es decir, más moderados.

Ambos intentan intermediar entre Parménides y Heráclito, buscando una *síntesis*, aunque con acentos diversos. Posiblemente, según apuntan los historiadores de la filosofía, Aristóteles evolucionó con el tiempo hacia posturas más "empiristas", más de trabajo con la ciencia natural, aunque eso no le impidió nunca pensar en una Razón que encontrase regularidades en medio de multiplicidades fenoménicas (e, incluso, finalidades)³³⁰.

Seguimos, pues, considerando filosóficamente todo esto a la luz de "los cuatro grandes filósofos griegos de la Antigüedad": Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles³³¹. Ya

³³⁰ Cfr. L. GEYMONAT, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, op. cit., pp. 84-102, especialmente las páginas dedicadas a la Biología en Aristóteles (100-102).

³³¹ Hablamos de estos cuatro autores como muy importantes para

hemos hablado del eje Parménides-Heráclito y de su estructura epistemológica al abordar la Realidad como tal. Veamos ahora el otro eje Platón-Aristóteles.

No sabemos si es una ley mental o no, pero parece haber una tendencia epistemológica, en el desarrollo de la Historia de la Filosofía occidental, de buscar síntesis en antítesis planteadas anteriormente por otros autores históricos precedentes.

En efecto, en nuestra opinión, Platón intenta conjugar a Parménides con Heráclito. Pero lo hace de una manera en que el acento más importante está colocado sobre Parménides. Es decir (al menos en la interpretación tradicional de Platón, porque pudiera haber otros planteamientos)³³², Platón entiende que Heráclito tiene razón en defender lo cambiante del mundo. Pero para Platón éste es el 'mundo sensible' ('ἴσος ορατός'), el *mundus sensibilis* o *locus visibilis* de los medievales, pero no el 'mundo inteligible' ('κόσμος νοητός') o *mundus intelligibilis*, el mundo de la ideas, de las esencias, de las Formas puras.

Para el filósofo ateniense, el verdadero mundo es el de las esencias y no el de los fenómenos cambiantes, los cuales sí tienen realidad (frente a Parménides), pero una realidad secundaria, cambiante, no una verdadera realidad. Tienen realidad, pero no son "la" Realidad. El mundo de las Ideas (objetivas) es el verdadero mundo, el mundo de la 'ἐπιστήμη' (que podemos traducir por 'saber', 'ciencia'), y no el de la 'δόξα' ('opinión', 'conjetura'), que es lo propio del mundo sensible³³³.

La tarea del filósofo (sabio) es, pues, *liberarse de la ignorancia*, que consiste en creer que los fenómenos son las verdaderas cosas y ascender al mundo puro de las Ideas, donde se contemplan las verdaderas esencias de las cosas sensibles, que aquí vemos y experimentamos imperfectamente con nuestros

nuestra reflexión filosófica en este punto. Sin embargo, esto no impide reconocer también los fundamentales aportes de otros pre-socráticos, tales como Anaximandro, Pitágoras, Empédocles o incluso Demócrito, pero que, para no extendernos más de la cuenta, no vamos a considerar aquí.

³³² Algo de esto intentamos en nuestra tesis doctoral de teología, cuando abordamos el "Mito de la Caverna" de Platón según los esquemas utópicos más recientes. Cfr. R. M. GRÁCIO DAS NEVES, *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*, San Esteban, Salamanca, 1991, especialmente el capítulo 3 ("La alegoría de la caverna de Platón"), pp. 55-61.

³³³ Como es sabido, Platón subdivide la 'ἐπιστήμη' en 'νοήσις' y 'διάνοια', así como la 'δόξα' en 'πίστις' y 'εἰκασία'. Pero no son intercambiables la 'ἐπιστήμη' y la 'δόξα', pues son dos tipos de conocimiento totalmente diferentes. Uno es el 'mundo de la ciencia' y otro es el 'mundo de la opinión'.

sentidos.

En el diálogo del *Fedón* se lee (es Sócrates, al menos el "Sócrates platónico", quien habla):

"-¿Existe algún otro sentido corporal, por el que hayas percibido alguna vez estos objetos de que estamos hablando, como la magnitud, la salud, la fuerza; en una palabra, la esencia de todas las cosas, es decir, aquello que ellas son en sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se conoce la realidad de estas cosas? ¿O es cierto que cualquiera de nosotros que quiera examinar con el pensamiento lo más profundamente que sea posible lo que intente saber, sin mediación del cuerpo, se aproximará más al objeto y llegará a conocerlo mejor?

-Seguramente.

-¿Y lo hará con mayor exactitud el que examine cada cosa con sólo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista ni sostener su razonamiento con ningún otro sentido corporal, o el que sirviéndose del pensamiento, sin más, intente descubrir la esencia pura y verdadera de las cosas sin el intermedio de los ojos ni de los oídos; desprendido, por decirlo así, del cuerpo por entero, que no hace más que turbar el alma e impedir que encuentre la verdad siempre que con él tiene la menor relación? Si alguien puede llegar a conocer la esencia de las cosas, ¿no será, Simmias, el que te acabo de describir?

-Tienes razón, Sócrates, y hablas admirablemente"³³⁴.

Y, por eso, puede decir lo siguiente en el libro VII de *La República*, donde expone su famoso *Mito de la Caverna*:

"Pues ésa es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de la condición humana. El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina, la luz del sol; el cautivo que sube a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible. He aquí, a lo menos, mi pensamiento, puesto que quieres saberlo"³³⁵.

Esto, que expresa antropológicamente toda la ontología platónica, nos lleva a concluir que el problema de Platón, en nuestra opinión, es que hay un *corte vertical* entre ambos mundos. Es un 'dualismo ontológicamente estratificado' (al menos en la

³³⁴ En PLATÓN, *Diálogos*, 25^a.ed., Porrúa, México D.F., 1998, p.393. En otras ediciones, corresponde a 65d-66 del texto griego, según la numeración tradicional de la edición de Estéfano (cfr. PLATÓN, *Fedón*, 6^a.ed., Aguilar, Buenos Aires, 1969, pp.53-54).

³³⁵ *Ibid.*, p.553.

interpretación tradicional de Platón), de tal manera que, aunque reconoce cierta realidad al mundo de los sentidos, en definitiva sólo la Razón puede captar la verdadera Realidad (que se encuentra en las Ideas).

Lo positivo de Platón, su avance desde una óptica holística, es haber dado "estatuto de realidad" al mundo fenoménico, pero a costa de un dualismo insuperable. Hay un "corte ontológico", un "abismo ('χωρισμός') de ser" entre ambos mundos, como le achacará Aristóteles.

6.3.1.2.8. Su discípulo Aristóteles va a madurar su filosofía dando una solución, en nuestra opinión más convincente, de acuerdo a los datos de la realidad empírica. Ya, en el comienzo mismo del Libro I de la *Metafísica* ('Τὰ μετὰ τὰ φυσικά'), Aristóteles da un peso cognoscitivo a los sentidos, mostrando así un programa filosófico muy diferente del platónico:

"Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias"³³⁶.

Los sentidos son, aristotélicamente, medios de conocimiento, fuentes de saber. Llegamos a los conceptos universales a través de los sentidos y no a pesar de ellos.

Así, para él, lo inteligible no está separado del mundo sino en el mundo mismo. Es decir, en otra terminología, lo nouménico se da en lo fenoménico. No hay dos mundos, sino uno sólo.

Sin embargo, el problema que encontramos aquí es que todavía se separa lo nouménico de lo fenoménico, sólo que de una manera *horizontal* y no ya vertical, como en su maestro Platón.

De todas formas, la Idea está en lo concreto material individual y no en un mundo aparte.

Así, el Estagirita reconoce un papel de auténtica Realidad a la Realidad empírica que tenemos delante de nosotros, porque hay una Realidad esencial que la fundamenta.

³³⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* (edición trilingüe por V. GARCÍA YEBRA), Volumen I, Gredos, Madrid, 1970, p.2. Aquí está expresando antropológicamente Aristóteles el programa de la metafísica occidental, que es una *metafísica de la visión*. En algunos otros pueblos hay más acento en la *metafísica auditiva*.

Topológicamente (como metáfora espacial) digamos que la verdadera Realidad no está ahora *encima* (Platón), sino *detrás* (Aristóteles) de la realidad sensible, aunque se dé en ella. (Pero sigue habiendo un dualismo de 'verdadera' Realidad y Realidad 'apariencial').

Por eso, aunque Aristóteles concibe que la 'οὐσία' o *substancia* puede tener múltiples significaciones³³⁷, siempre, no obstante, queda claro que la *substancia primera* es la 'οὐσία', absolutamente hablando. El ser, podemos decir, está, por ejemplo, en Sócrates y no en el ser humano en general. La *substancia primera* es, para Aristóteles, el ser "real" (discernible por los sentidos), concreto, individual, independiente³³⁸.

Como ya es suficientemente conocido el pensamiento de Aristóteles, de manera que no vamos a presentarlo más aquí a continuación, sino solamente lo que dice referencia al Holismo.

En este sentido, en nuestra opinión, Aristóteles se aproxima más al Holismo, aunque hay varias diferencias importantes. Son las siguientes:

1. Desde el punto de vista de la ciencia actual y de la filosofía de la ciencia correspondiente, no tiene ya sentido hablar de esquemas explicativos como 'potencia-acto' o 'forma-materia' para hablar del movimiento o de la composición de los cuerpos, ya que, o bien no explican nada o bien están en contraposición con la concepción energética predominante en la ciencias de la naturaleza de hoy. La ciencia empírica actual no apoya interpretaciones del tipo de la 'hilemórfica' de Aristóteles, aproximándose, por ejemplo, más a la 'dinamicista' de un Leibniz (pero sin sustancialismo).
2. Tampoco se apoya el *sustancialismo aristotélico*, ya que en la naturaleza no parecen existir 'sustancias' acabadas, aisladas, autónomas, sino más bien 'identidades' provisionales, que surgen, a nivel microcósmico, de un fondo energético básico, como fondo común de las diversas 'identidades' (por ejemplo, en el caso de las partículas subatómicas).
3. Aunque no es algo definitivo, el Holismo estaría más cerca de un planteamiento de lo que se reconoce en la filosofía occidental como 'nominalista' que de la 'sustancialista' aristotélica. La razón es la misma que la

³³⁷ Véase, por ejemplo, el pasaje de *Metafísica* Δ (o Libro V), 8 y, más ampliamente los libros Z (Libro VII) y H (Libro VIII) de la *Metafísica*, dedicados a la 'οὐσία'.

³³⁸ La discusión sobre la *substancia segunda*, trasfondo platónico en Aristóteles, va más allá de nuestra investigación.

anterior: se apoya en la interpretación de los datos obtenidos desde la física microcósmica. En todo caso, señalemos que es una 'convergencia epistemológica' y no una mera consecuencia filosófica de una teoría científica basada en la observación de datos empíricos.

4. Aunque en último término la Realidad es "estático"-permanente, la Realidad observable por los sentidos es mucho más dinámica de la que pudo concebir Aristóteles, dadas las limitaciones científicas de la época.

5. Además, la Realidad como totalidad sólo es captable desde un proceso intuitivo (trascendental) y no meramente deductivo o de abstracción (grados de abstracción desde un planteamiento aristotélico, que tanto influyó en la Escolástica posterior). Por consiguiente, también la relación entre lo fenoménico y lo nouménico no es analógica (de lo nouménico no cabe hablar en sentido descriptivo: 'es'... ¡y punto!).

Pero destaquemos que lo rescatable en Aristóteles desde un punto de vista holístico es lo señalado ya: que lo nouménico se da en lo fenoménico (lo inteligible en lo sensible, para acercarnos más al lenguaje aristotélico). Esto es fundamental. Por consiguiente, apoyamos una interpretación más sintética del problema de lo estático-dinámico de la Realidad.

¡Y, sin embargo, Platón tiene también gran parte de razón!

Porque aunque se dé lo estático y lo dinámico en la Realidad, lo fundamental, lo esencial, es el valor de lo permanente, lo no-sensible, lo pre-supuesto como in-condicionado, la "región" del "reposo y quietud", no espacio-temporal, de la Realidad. La Realidad en cuanto dinámica no es lo más profundo de la Realidad misma, sino el aspecto más superficial, digamos que el nivel 2 (fenoménico) y no el 1 (nouménico). Ya hicimos anteriormente las observaciones pertinentes al planteamiento platónico, para no confundirlo con el holístico.

En definitiva, concluiríamos sobre un *planteamiento sintético de la Realidad*, con semejanza estructural con la postura de Aristóteles (algo así como un "aristotelismo holístico"), pero sin sus determinantes conceptuales.

En realidad, el Holismo representa una síntesis "nueva" de lo permanente y lo dinámico.

(3) **En la Filosofía Oriental**

6.3.1.2.9. Si dejamos ahora el pensamiento de los "cuatro grandes

griegos" y nos adentramos en el mundo oriental, encontramos que hay, al menos, dos tipos de pensamiento (por cierto, muy semejantes entre sí) en torno a estas cuestiones, y que son plenamente holísticos: nos referimos al Taoísmo de Lao-tsé y al Budismo (consideraremos aquí principalmente el Budismo Zen y el Budismo tibetano). Añadimos una pequeña referencia al Hinduismo.

En el pensamiento taoísta chino se habla del *Tao-manifestado* (TM) y del *Tao-no-manifestado* (TNM).

En el taoísmo todo es dialéctico, pero se trata no de una dialéctica de contraposición o de oposición, sino de complementación. Los extremos son complementarios. 'Yin' e 'Yang' son extremos el uno al otro como dos principios de la Realidad, pero ambos son complementarios y ambos forman la única Realidad. Pero el 'yin' y el 'yang' están a nivel del Tao-manifestado (lo que simbolizamos por TM).

El Tao-no-manifestado es el Vacío, el "cero", llamado también Vida y Suprema Voluntad. Es el o lo indiferenciado, la esencia de todas las cosas y de todos los seres. Este TNM produce el Uno, el ser manifestado, la existencia. El Uno contiene y es compuesto de dos: el 'Yin' y el 'Yang', los "dos gemelos" salidos del Vacío³³⁹. Se manifiesta como tres, los tres aspectos de la energía creadora, los tres factores necesarios para toda la creación: la fuerza activa, la fuerza pasiva y la fuerza equilibrante. Estos tres, en la mente taoísta, producen "las diez mil cosas", es decir, el Universo entero y todo lo que contiene.

Esto aparece en el capítulo XLII del *Tao Te King*, de Lao-tsé:

"El Tao engendra el Uno,
el Uno engendra el dos,
el dos engendra el tres.
El tres engendra todos los seres"³⁴⁰.

No olvidemos que ya en el capítulo primero de su libro, Lao-tsé (o el autor de este librito, pues no se sabe a ciencia cierta si lo escribió el mismo Lao-tsé o algún discípulo suyo, pero eso no nos interesa para este trabajo) ya había afirmado:

³³⁹ Utilizando los esquemas dialécticos de Georges Gurvitch mencionados atrás, el "dualismo" 'yin'-'yang' (sintetizados ambos en la unidad del Tao) entraría en el modelo de la *dialéctica de complementariedad*, aunque también pueden ser concebidos como elementos que entran en la *dialéctica de mutua implicación*. En este sentido, muchos de los fenómenos de la Realidad Manifestada (RM), entendida aquí como Tao Manifestado (TM), pueden ser descritos bajo una *dialéctica de complementariedad*.

³⁴⁰ Prisma, México D.F., 1997, p. 54.

"El Tao que puede ser expresado
no es el verdadero Tao.

El nombre que se le puede dar
no es su verdadero nombre.

Sin nombre es el principio del Universo,
Y con nombre, es la madre de todas las cosas"³⁴¹.

Este es el TNM, que transita del estado de no-manifestación al estado de manifestación (Uno), presentando dos apariencias opuestas pero complementarias ('Yin' e 'Yang'). Dicho de otra manera, del Vacío original (TNM), o energía no-manifestada, brota la energía manifestada, en sus dos aspectos ('yin'-'yang', negativo-positivo, femenino-masculino, etc., correlativamente).

El TM se comporta como 'yin'-'yang'. La manera en que todo este proceso se realiza implica para el/la taoísta una reflexión muy profunda, que pretende penetrar en este proceso misterioso, "cuya comprensión está más allá de las limitadas capacidades de la inteligencia cerebral". En otras palabras, es un proceso *intuitivo*³⁴².

Es decir, según el taoísmo, la Realidad "auténtica" (sería mejor decir: "original") es en-sí estática, vacío, cero, plenitud original de formas. Es in-manifestada. Es el Tao No-Manifestado (TNM). En cuanto se manifiesta (TM), aparece dinámicamente como un permanente intercambio de dos principios relativos, el 'yin' y el 'yang', que constituyen la polaridad complementaria que constituyen todas las cosas ("los diez mil seres" del pensamiento chino). El Tao-No-Manifestado (estático) es el origen del Tao-Manifestado (dinámico, dialéctico complementario).

6.3.1.2.10. En el pensamiento budista hay una semejanza de 'estructura epistemológica' con el anterior planteamiento del taoísmo.

El budismo pretende ser una ciencia del Despertar (Iluminación), atañe al ser humano como "ser herido" (es decir, tiene un planteamiento existencial) y no se preocupa tanto de los aspectos ontológicos de la realidad. Pero de hecho los tiene.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

³⁴² Seguimos aquí de cerca de J. BAUDRY, "Conceitos sobre Yin-Yang", en Varios, *A filosofia "materialista" chinesa*, Associação Macrobiótica, Pôrto Alegre-Brasil, 1967 (edición portuguesa de 1978), pp. 57-64. La cita es de la página 57: "Compete a cada um meditar e tentar penetrar nesse processo misterioso, cuja compreensão está além das limitadas capacidades da inteligência cerebral".

Así, el budismo diferencia entre la 'verdad relativa', que es el mundo de los fenómenos, tal como los percibimos, y la 'verdad absoluta', que es la naturaleza última de las cosas, que trasciende cualquier concepto de ser y de no-ser, de aparición y cesación, de movimiento e inmovilidad, de unidad y de multiplicidad.

Como dice Mathieu Ricard, en *El monje y el filósofo*:

"La verdad absoluta es, pues, la realización de la vacuidad, del Despertar, de la no dualidad, que sólo puede ser aprehendida por la experiencia contemplativa y no por el pensamiento analítico"³⁴³.

La "vacuidad" budista (sobre la que volveremos más adelante) no es exactamente la 'nada'. La 'vacuidad' es la "potencialidad universal". Ella permite que existan todas las manifestaciones. La vacuidad lleva en sí misma todas las posibilidades y estas posibilidades son interdependientes. Por consiguiente, aquí la distinción está dada entre la naturaleza última de todas las cosas que es vacuidad y los fenómenos, que representan el modo aparente de las cosas.

Así, para quien haya logrado el Despertar (la VH en su plenitud), ya no hay dualidad entre el modo aparente y el modo último de las cosas. La verdad absoluta está más allá del tiempo, mientras que la verdad relativa está inmersa en el tiempo. Pero, para el/la Despiert@, esta dualidad no existe ya. En todo caso, el budismo no niega la percepción ordinaria que tenemos de los fenómenos, pero sí que este mundo, en última instancia, posea una realidad intrínseca.

Frente a la concepción idealista de que el mundo es una proyección de nuestra mente y la "realista" de que es totalmente independiente de ella, el budismo mantiene un curioso (y sabio) "término medio": hay una interdependencia entre mundo y observador/a (podemos decir, entre objeto y sujeto). Así que, ni "nihilismo" ni "eternalismo". Los fenómenos surgen de un proceso de interdependencia de causas y condiciones, pero para el budismo nada existe en sí ni por sí mismo (no tiene 'auto-naturaleza'). La contemplación directa de la Realidad (lo que hemos llamado "intuición trascendental de la Realidad") trasciende todo concepto intelectual, toda dualidad entre sujeto y objeto³⁴⁴.

En definitiva, la metafísica budista no niega la Realidad observable, no niega que exista una Realidad fuera de la mente, pero piensa que simplemente no existe una "Realidad-en-sí". Los

³⁴³ J.F. REVEL y M. RICARD, *El Monje y el filósofo*, op. cit., p. 135.

³⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 142.

fenómenos existen únicamente como algo dependiente de otros fenómenos, que a su vez son interdependientes. Por eso, el budismo no es una construcción dogmática sino "una ciencia de la mente que conduce a la vez a una transformación personal y a una realización contemplativa de la naturaleza última de las cosas"³⁴⁵.

Así:

"El objetivo no es negar el mundo fenoménico que percibimos-lo que el budismo llama la "verdad convencional"-, sino mostrar que este mundo no es tan real como se cree (...) Eso es lo que lleva al budismo a decir que el mundo es parecido a un sueño o a una ilusión. No dice que el mundo sea una ilusión o un sueño, pues en ese caso caeríamos en el nihilismo. Según este "camino del medio" las apariencias son vacuidad, y de la vacuidad nacen las apariencias"³⁴⁶.

¿Qué podemos concluir sobre esto?

Que para el budismo, considerado filosóficamente, la Realidad es más que lo fenoménico que percibimos con nuestros sentidos. No se niega este mundo fenoménico, pero se advierte que no tiene un "en-sí" como tal. 'Más allá' de lo fenoménico (y, al mismo tiempo, por paradójico que parezca, 'más acá' también) está la 'Vacuidad', de la que *no se puede decir que es o no es*, pero que es la que posibilita la existencia de todas las formas y manifestaciones. Para alguien iluminado no existe diferencia entre el 'más allá' y el 'más acá', ya que ha superado todo dualismo.

Es decir, el "nirvana es el samsara" y el "samsara es el nirvana"³⁴⁷.

Así, por ejemplo, en el famoso sutra 'Prajna Paramita Hridaya' ('El Corazón de la Perfecta Sabiduría') se dice:

"Forma aquí es solamente vacío,
vacío solamente forma.
La forma no difiere del vacío.
El vacío no difiere de la forma."

Es decir, la forma es vacío y el vacío es forma. En otras palabras, pero en la misma lógica, el samsara es nirvana, el

³⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 143.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

³⁴⁷ En nuestras categorías, el 'nirvana' es la RNM y el 'samsara' es la RM. Sobre aquél nada podemos decir, a no ser que es permanente (mientras el 'samsara' es impermanente). La 'iluminación' consiste en 'ver' (intuir, vivenciar) lo permanente en lo impermanente.

nirvana es samsara. Y prosigue el sutra:

"Con la sensación, el pensamiento, la escogencia (el albedrío),
la conciencia misma,
sucede igual.

Los dharmas aquí son vacíos,
todos son el vacío primigenio.
Ninguno nace ni muere,
ni están mancillados, ni son puros,
ni incrementan ni decrecen.

Así que, en el vacío no hay forma,
no hay sensación, pensamiento o escogencia (albedrío),
ni hay allí conciencia.
No hay ojo, ni oído, ni nariz,
ni lengua, ni cuerpo, ni mente.
No hay color, ni sonido, ni olor,
ni sabor, ni objeto del tacto,
ni aquello a lo que la mente se aferra,
ni siquiera el acto de sentir.
No hay ignorancia ni fin de ella,
ni todo aquello que de la ignorancia proviene.
No hay marchitamiento, no hay muerte,
no hay fin de todas estas cosas.

No hay allí dolor, ni causa del dolor,
ni cesación del dolor,
ni noble sendero
que nos guíe para salir del dolor,
ni siquiera sabiduría que obtener.
La obtención también es el vacío.

Sabed entonces que el Boddhisattva
no se ase absolutamente a nada,
sino que mora en la sabiduría de prajna.
Es liberado de obstáculos ilusorios,
librado del miedo que éste crea,
y alcanza el más claro nirvana.

Todos los Buddhas del pasado y del presente,
Buddhas del tiempo futuro,
usando esta (con fe en la) sabiduría de prajna
llegan a la visión completa y perfecta"³⁴⁸.

³⁴⁸ Utilizamos aquí la versión traducida de los "Cantos Diarios" de la Casa Zen, de Santo Domingo de Heredia (Costa Rica), cotejado con el mismo texto aparecido en el libro de ROSHI P. KAPLEAU, *Amanecer en Occidente*, Árbol Editorial, México D.F., 1981, pp.268-270. No citamos aquí el gran 'darani' o 'mantra' que viene después en el mismo texto, por ir más allá de los intereses

Retengamos esta afirmación inicial: "La forma es aquí vacío y vacío forma". Es semejante a decir: "lo impermanente es lo permanente y lo permanente es lo impermanente". Es una especie de 'Principio Aristotélico', pero va más allá del mismo Aristóteles histórico, pues está en otro contexto epistemológico. Quien toma conciencia de que el 'vacío' es la 'esencia' de la 'forma' (y aquí 'forma' no es en el sentido aristotélico, sino en el sentido budista, equivalente a 'mundo fenoménico', donde todas las cosas tienen forma, color, sonido, "realidad sensible", etc.; los budistas añaden también: y *nombre*, pero este nombre es algo en sentido nominalista, algo que no tiene 'esencia' o 'en-sí', o mejor, cuya esencia o en-sí es 'vacío'), que la 'forma' no es sino 'vacío', es quien ha "obtenido" el Gran Despertar.

Samuel Wolpin, en el *Diccionario de Filosofía Oriental*³⁴⁹, define 'Samsara' como:

"... esta orilla. Rotación; serie renovada de la existencia; ronda de renacimiento; incesante ciclo que va del nacimiento hasta la muerte, pasando por el desarrollo y la vejez, etapas siempre teñidas por el sufrimiento.

También se llama "esta orilla"- la de la ignorancia y la esclavitud -en contraposición con la "otra orilla" -la de la sabiduría y la liberación-, el *Nirvana*"³⁵⁰.

A su vez, el *Nirvana* es:

"Francisco Kastberger lo interpreta así: extinción espiritual del yo individual separado; el apagarse completo del individuo; la substancia original de la que habriase formado el mundo"³⁵¹.

Y más adelante:

"Walter Y. Evans-Wentz (*El libro tibetano de la gran liberación*) define 'nirvana' como un estado del más allá, o que trasciende al 'samsara', el reino del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte; es la emancipación de la condicionalidad y la transitoriedad de la existencia, tal como el hombre conoce a ésta. Es superación del Maya, de la Ignorancia, del Reino de los Fenómenos y de las Apariencias Transitorias; un apagón, mediante un acto de voluntad, de la llama de la existencia sensual; un emerger de una consciencia inferior a una superior; un triunfo sobre la mentalidad animal, la obtención de la evolución Superior, de

de esta investigación.

³⁴⁹ KIER, Buenos Aires, 1993.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 333.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 253.

la Verdadera Esencia"³⁵².

En otras palabras, 'Samsara' y 'Nirvana' son términos complementarios, una especie de 'yin'-'yang', ahora no chinos sino indios. 'Samsara' (la inmanencia, el más acá, esta orilla) es el reino del continuo cambio e impermanencia, el del apego al yo/ego, y por tanto, es un reino de ignorancia y de sufrimiento, que implica múltiples renacimientos (según la ley del karma) hasta que el ser humano se purifique y acceda al 'Nirvana'.

A su vez, el 'Nirvana' (la trascendencia, el más allá, la otra orilla) es el reino de la plena Autorrealización, de la Iluminación, de la Verdadera Esencia. Quien alcanza el Nirvana, en la mentalidad budista, no renace, porque es un ser ya realizado.

Pero, si no hemos entendido mal el budismo, estos dos "reinos" no son dos "lugares espaciales", sino, ante todo, dos actitudes mentales que implican acciones en uno u otro sentido.

El 'nirvana' no es entonces un lugar más allá de este mundo físico, una especie de 'cielo' budista. *Es este mismo mundo ('samsara'), pero enfocado en su profundidad, con radicalidad.* El 'nirvana' está en el 'samsara' para quien esté iluminad@. El/la iluminad@ vive en el 'samsara' con 'actitud nirvánica', valga la expresión. En otras palabras, vive y lucha en este mundo fenoménico, con mente de vacuidad, en lo Permanente. Vive la Permanencia en medio de lo impermanente. No se trata de sacar a nadie de su cotidiano, sino descubrirle un "otro universo" que está presente, por decirlo así, en este universo de lo cotidiano.

Por lo tanto, para alguien ignorante y sufriente como nosotr@s, el 'samsara' y el 'nirvana' son *dos cosas diferentes* (dualismo), irreconciliables. Pero para un/a iluminad@ *son la misma cosa*, mirada con distintas perspectivas.

Evidentemente, de este 'nirvana' no se puede decir nada y el Buda histórico no cayó en la trampa de hablar de él. Como buen místico, o se vivencia o cualquier término sobre él resulta una falsedad, por impreciso. No es posible hablar del 'nirvana' con esquemas de la lógica convencional. Es preciso trascender esta lógica, para vivenciar, en el silencio de la mente, la auténtica Realidad.

Utilizando categorías filosóficas nuestras, diremos que el 'samsara' búdico es la Realidad Manifestada (RM), mientras el 'nirvana' es la Realidad No Manifestada (RNM). Pero ambas están interconectadas, formando *una sola Realidad*. La RNM envuelve la RM, lo no-manifestado *engloba* lo manifestado. No son dos cosas, sino una sola, interpenetrada. Lo veremos un poco más despacio al

³⁵² *Ibid.*, p. 257.

estudiar nuestra propia reflexión al respecto.

6.3.1.2.11. Permítasenos citar una pequeña historia oriental que muestra esta contraposición entre lo estático y lo dinámico (aquí, entre el Hinduismo y el Budismo), para luego sacar nuestra propia conclusión investigativa (añádase a esto, otra interesante conclusión epistemológica de la historia).

Se llama 'El engaño de las palabras' y dice así:

"Se habían reunido a debatir metafísicamente un monje tibetano y un eremita hindú. Durante horas se enredaron en opiniones, puntos de vista y concepciones filosóficas. El monje tibetano aseguraba:

-Todo es inestable, insustancial, vacuo.

El renunciante hindú replicaba:

-No es cierto, hay una sustancia perenne, un ser trascendente.

Con irrenunciable actitud cada uno defendía sus opiniones.

-Nada es fijo -aseguraba el monje tibetano- Todo son procesos que no cesan. No hay otra ley que la de lo insustancial y vacuo.

-Todo es permanente -categorizaba el eremita hindú- Hay una entidad fija, sustancial y trascendente.

La disputa no cesaba. Ningún entendimiento era posible. Los disputadores se habían acalorado y sus gritos atrajeron la presencia de un anciano lama. Pidió una explicación a tanto alboroto y los disputadores se la ofrecieron. El anciano soltó una sonora carcajada.

-Os propongo un ejercicio -dijo- Quiero que cada uno de vosotros defienda ahora la postura opuesta a aquella en la que creéis. Luego pasaré a veros.

Comenzó otro tipo de disputa más ardiente y enconada que la anterior. El monje tibetano aseguraba:

-Hay un principio fijo y trascendente. Aseguro que hay un alma que pasa de vida en vida.

El eremita hindú, indignado, protestaba:

-Nada puede reencarnar, puesto que todo es transitorio. Está en la naturaleza de las cosas su inestabilidad.

Cada uno de ellos, ahora convencidos de sus nuevas opiniones, asertaban implacablemente. Pasó por allí de nuevo el venerable y anciano lama. Les contempló enardecidos en sus opiniones y estalló en otra sonora y descarada carcajada. Los disputadores suspendieron su discusión, se quedaron por un momento pensativos y luego, medio avergonzados, también comenzaron a reír.

*El Maestro dice: Las palabras van y vienen como la moneda falsa que unos tratan de pasarse a los otros; en ellas mismas reside su limitación y engaño*³⁵³.

(Más allá de lo graciosamente instructivo de la historia, podemos observar cómo se muestran muy claras dos versiones filosóficas de lo que atrás hemos llamado el 'principio parmenídeo' y el 'principio heraclíteo'. Así, en la caracterización del comienzo, el primero, el monje tibetano, afirma como positivo el testimonio de los sentidos y de la razón sobre que existe movimiento y la Realidad es cambiante, mientras que el segundo, el hinduista, defiende la permanencia de las cosas, siendo el movimiento meramente una ilusión de los sentidos).

(4) **Nuestra propia reflexión personal**

6.3.1.2.12. ¿Qué se podría decir desde una Filosofía Holística sobre todo esto?

El Holismo que aquí intentamos presentar es un Holismo que parte del dinamismo radical de toda la Realidad. Es decir, que la Realidad, tomada en su totalidad, es fluyente, dinámica, viva. Vamos a intentar formular un modelo para concebir esto.

De una manera más sofisticada podríamos decir que la Realidad aparece hoy, desde el punto de vista físico (fenoménico, en las categorías de Kant) como más próximo al planteamiento de Heráclito que al de Parménides, aunque no sea asumido sin más, a primera vista, el aspecto dialéctico.

Sin embargo, en nuestra opinión, está también presente la dialecticidad de lo real, ya que un Universo dinámico como éste implica identidades provisionales que son negadas para surgir con otras identidades posteriormente. Nada aparece como acabado, sino como impermanente. La negatividad del proceso es, fenoménicamente, el "motor" de la generación de otras identidades, de otros órdenes (el 'caos' como negatividad "positiva", creador de nuevas posibilidades de "existencia").

³⁵³ R. CALLE, *Antología de cuentos de la India y Tíbet*, EDAF, Madrid, 1997, pp. 135-136.

Podemos entonces concluir, *en un primer momento*, que los hechos físicos apuntan consistentemente a su interpretación como la de una Realidad dinámica y no estática, *a nivel fenoménico*.

Sin embargo, pese a todo lo anterior que hemos visto y la consistencia de una interpretación dinámico-dialéctica de la Realidad (como dijimos, no necesariamente dialéctica antinómica o contradictoria, aunque también puede serlo en alguno de sus momentos, y sí principalmente complementaria), cabe preguntarnos si la postura de Parménides no tiene también sentido dentro de una postura holística. Es decir, expresándolo mejor y con más precisión, si el 'principio de Parménides' tiene sentido o no en la realidad de las cosas.

En nuestra opinión pensamos que sí, pero hay que reformularlo de una manera menos drástica que la planteada por él (Parménides), ya que así no respondería a los datos científicos actuales y su interpretación dinámica, tal como hemos expresado atrás. Es lo que aquí denominamos el 'principio de Parménides', el principio de 'quietud y reposo'. El eminente biólogo Jacques Monod ya afirmaba hace años que la ciencia se tornaría imposible sin encontrar invariantes, regularidades, simetrías (curiosamente, él llama a esto 'la ambición platónica')³⁵⁴.

En efecto, la pregunta desde Parménides sería: ¿Hay algo permanente en la Realidad como tal? Supuesto su carácter dinámico, ¿hay algo que nos permita afirmar también, con propiedad, que existe algo permanente en la Realidad misma?

De hecho, establecemos aquí una dialéctica complementaria entre el 'principio parmenídeo' y el 'principio heraclíteo o heracliteano'.

Esta consideración problemática nos permitió igualmente visitar el eje Platón-Aristóteles y encontrar una propuesta más *sintética* que la de la mera contraposición simplista Parménides-Heraclito. Pero no nos quedamos con la solución estricta de Platón y/o de Aristóteles, sino que encontremos otra manera de plantear una síntesis de lo estático-dinámico de la Realidad como un todo.

Es decir, creemos que el modelo de Holismo aquí presentado apostaría por una *síntesis de Parménides y Heraclito*, ya que ambos tienen razón, pero es una razón unilateral. La

³⁵⁴ Cfr. J. MONOD, *O acaso e a necessidade. Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*, Europa-América, Mem Martins, s/f, especialmente el capítulo VI ("Invariância e perturbações"), pp. 93-107. Precisamente, el título del libro de Monod está tomado de una cita de Demócrito: "Tudo o que existe no universo é fruto do acaso e da necessidade" ("Todo lo que existe en el universo es fruto del azar y de la necesidad").

Realidad es tanto estática como dinámica y eso depende de nuestra "actitud epistemológica" para considerar una u otra. (Debemos aclarar qué entendemos por 'estático' aquí: no se refiere a algo 'fijo como una foto', sino a algo en quietud y reposo, como 'fuente', 'matriz' creativo de dinamismo y equilibrio dinámico, generador de posibilidades fácticas).

En otras palabras, digamos que, tomando el paradigma de D. Bohm, *la Realidad se nos aparece como Realidad Manifestada y Realidad No-Manifestada*³⁵⁵. La Realidad Manifestada (RM) es lo que denominamos, con terminología kantiana (aunque en otro cuadro mental distinto del suyo), la 'Realidad fenoménica'. La Realidad fenoménica es el resultado de aquella epistemología basada en los sentidos (y su extensión tecnológica).

La RM aparece como espacio-temporal (en su tetradimensionalidad del principio de Minkowski-Einstein). Es el plano de la Realidad fundamentalmente de la *linealidad*, el plano "más burdo" de la Realidad como tal. En este ámbito predomina la intuición empírica y la deducción, propias de las ciencias empíricas clásicas. Nada que objetar a esto. El problema es entender que ésta es "la única" Realidad. Puede ser éste el planteamiento de una postura estrictamente materialista o también el planteamiento del neopositivismo clásico.

El problema es que este 'materialismo cerrado' se torna inconsistente con aportes fundamentales de la física contemporánea, especialmente con los aportes de la Física Cuántica. En este sentido, nos parece congruente el aporte de Bohm del 'orden explícito' y del 'orden implícito', tal como fue expuesto anteriormente. También se torna con grandes dificultades para explicar la fenomenología de las VH's.

Si esto es así, podemos *postular* convincentemente la existencia de otros planos de la Realidad o, al menos, de un plano no exclusivamente fenoménico de la Realidad. A este plano no fenoménico lo denominamos aquí (también en terminología kantiana) como plano 'nouménico' (o 'esencial'). Si el ámbito fenoménico es el ámbito espacio-temporal, el ámbito de lo dinámico, la impermanencia, de la 'diferencia', de la multiplicidad-pluralidad, de la dualidad, de la "individualidad"..., el ámbito nouménico de la Realidad es, por su parte, el ámbito de la simetría, de lo "estático", de lo permanente, de la simultaneidad (a-espacialidad y a-temporalidad), de lo unitario, de lo no-dual, de la totalidad.

Pero, de hecho, no son "dos mundos" (al estilo platónico, como veremos) sino dos diferentes maneras epistémicas de contemplar la Realidad, que como tal es postulada como única. Es

³⁵⁵ Este planteamiento es, como vimos, convergente con el Taoísmo, con el Budismo y, en general, con el pensamiento indio.

decir, el dualismo es una necesidad epistemológica, al nivel mental, dado como funciona nuestra mente-lenguaje, por oposiciones, pero no es ninguna necesidad desde el punto de vista ontológico. El problema es tomar esto como un absoluto. De hecho, *la Realidad es una*. Sólo nuestra mente opera con esquemas duales. La "toma de conciencia" de esto apunta, dentro del Holismo, a una superación del problema mismo. Una vez más, conviene no confundir el "mapa" con el "territorio".

En definitiva, después de todo lo que hemos investigado hasta aquí, podemos decir que ambas posturas, la de la 'permanencia' y la del 'cambio' tienen razón, pero son unilaterales. Es cierto 'lo estático' de la RNM (Realidad No-Manifestada) y 'lo dinámico' de la RM ('Realidad Manifestada'). La cuestión se trata de entender ambas como *articuladas* ("el nirvana en el samsara", "lo permanente en lo impermanente": lo anteriormente denominado por nosotros 'principio aristotélico'), como interpenetradas, como la RNM envolviendo la RM.

Y, para eso, en nuestra opinión, para entender como ambas realidades no son sino una única Realidad, debemos aplicar un *esquema dialéctico*. Para eso volvemos a la antigua historia relatada en el capítulo anterior: Como se dice en la tradición zen, de alguien que vivenció el 'satori', al principio sólo existían montañas y aguas, y las montañas eran montañas y las aguas, aguas. Luego, al empezar a practicar el Zen con un buen maestro, las montañas ya no eran montañas y las aguas ya no eran aguas. Después de la Iluminación, las montañas volvieron a ser montañas y las aguas, aguas.

Es decir, el primer momento, el de la afirmación, es un momento de darse cuenta de que las cosas están ahí ("al principio sólo existían montañas y aguas, y las montañas eran montañas y las aguas, aguas"). Es el momento de la *tesis*. Es la afirmación ingenua del mundo, tal como *aparece*.

El segundo momento, es el de la negación o de la negatividad (aquí "las montañas ya no eran montañas y las aguas ya no eran aguas"). Es el principio de la crítica y de la sospecha (en este caso, como algo vivencial).

Finalmente, la Iluminación, entendida aquí como el "nirvana en el samsara" o "lo permanente en lo impermanente", es la conciencia de que las cosas vuelven a ser las mismas y no son ya las mismas al mismo tiempo, ya que están en un nivel superior de conciencia ("las montañas volvieron a ser montañas y las aguas, aguas"). Esta última es la conciencia vital de lo permanente en lo impermanente, el momento de la síntesis superior (en la anterior historia, sería darse cuenta de que ambos "discutidores" tienen razón: entender cómo la filosofía del hindú está "incrustada" en la filosofía del budista tibetano y viceversa). Tesis, antítesis, síntesis: tres momentos de una única dialéctica, la de la Realidad

misma, como tal.

Y, al final, queda la enseñanza epistemológica, de tipo *negativo* o *apofático*: que todas estas "discusiones" no son más que palabras, que las palabras están en el mundo de lo relativo (por lo tanto, en la RM, nivel 2), y que sólo pasan a ser verdad cuando son *trascendidas* en la *vivencia holística* (en la RNM, nivel 1). Esto implica ya una vivencia del "silencio de la mente" donde 'lo otro' ('aquello', que decía Krishnamurti) puede manifestarse en su evidencia intrínseca. Y "nosotr@s somos eso", la automanifestación de la Realidad misma. Una cosa es, pues, la 'vivencia holística' y otra la 'filosofía holística'.

Concluyendo: Creemos que lo visto hasta ahora permite clarificar qué entendemos entonces por una Realidad que es "estático"-dinámica. Básicamente es ella misma. Ante nuestros ojos, estando "en este lado" del espacio-tiempo, aparece como dinámica y esto es correcto (RM, 'verdad relativa', "mundo" fenoménico). Pero no es toda la verdad. La 'verdad absoluta' corresponde a la RNM o "mundo" nouménico. Es 'estática' en el sentido de que es 'permanente'. Está-siempre-ahí. Sólo que aparece velada a nuestros ojos empíricos. Por eso, los Maestros espirituales buscan abrir el "tercer ojo", el "ojo espiritual", el-que-contempla-la-realidad-tal-cual-es, en su talidad (la VH). Entendida como la RNM en la RM, o la 'transparencia' (como RNM) de la RM.

Una última observación sobre este punto: la categoría de 'estático' tiene hoy mala prensa en el pensamiento actual. Insistimos en que aquí no le damos el significado de algo pétreo, que-no-se-mueve, semejante a los cadáveres, algo fijo, como una foto. Aquí, en nuestra investigación, significa más bien algo *permanente*, el Reino del Ser, de 'lo-que-es-permanentemente' (aunque, en realidad, estrictamente hablando, está más allá del 'ser' y del 'no-ser'). De algo que es Vida y está vivo, continuamente presente en el aquí-ahora, en el "presente eterno". Es la "estaticidad" del "trompo que da vueltas" y que parece que no se mueve (y ésta es una de las paradojas que tanto le encantan a los maestros zen). El "ojo del huracán".

6.3.2. Realidad unitario-multidiversa

6.3.2.1. Desde el punto de vista epistemológico, gran parte de la tradición filosófica occidental presupone que hay un Sujeto situado frente a un Objeto (o conjunto de objetos). La relación mental sería una relación de *separatividad* entre un sujeto que conoce y un objeto conocido. El primero es activo y el segundo pasivo. Hay diferencias en el *acento* o *énfasis* que se pone en cada una de estas dualidades, pero la realidad del hecho sigue siendo la misma.

La filosofía antigua y medieval occidental da predominancia al objeto sobre el sujeto y presupone (de un modo acrítico) que este sujeto-conocedor/a, entendido como un/a observador/a absolut@, es capaz de lograr captar o aprehender intelectualmente la esencia del objeto/s o de la realidad ante la/s cual/es "está". Representa un optimismo epistemológico.

La misma descripción etimológica latina de 'obiectus' (de 'obicio' y, a su vez, de 'ob'+ 'iacio') lo significa: algo que está ahí delante, contrapuesto, arrojado, frente a alguien; algo expuesto, echado, ofrecido, opuesto, colocado delante. Es algo diferente, autónomo, pero también *obstaculizante* (la resistencia de la Realidad). En su sentido filosófico, 'objeto' sería entonces "aquello cuya existencia es considerada como independiente del conocimiento que de él tiene el sujeto pensante".

Por el contrario, el 'sujeto' ('subiectus', de 'subicio' y, a su vez, de 'sub'+ 'iacio') es, etimológicamente, "lo puesto debajo", "lo que se encuentra en la base". De ahí brota su sentido afín de 'substrato' ("lo extendido debajo") y 'substancia' ("lo que está debajo"). En su sentido ontológico significaría entonces la realidad que está en la base, que "sostiene", el "sustentador". Indica esencialmente una relación a otra realidad que "descansa sobre él", que está "sostenida" por él³⁵⁶.

Lo importante a retener aquí es que ambos, sujeto y objeto, son términos referenciales y que no se da el uno sin el otro. Sin embargo, en la visión clásica, ambos se encuentran en una relación ontológica de *independencia*. Esto es importante para nuestra reflexión: sujeto y objeto son diferentes, autónomos, independientes. Pueden (y de hecho lo hacen) entrar en relación el uno con el otro, pero son como dos entidades o realidades que se encuentran frente a la otra, cara a cara, que pueden ser "extraños" el uno al otro. En la filosofía clásica se supone que el sujeto es capaz de captar la "esencia", la "naturaleza", de su objeto.

El pensamiento moderno no escapa a esta misma concepción dualista, aunque pone ahora el acento en el sujeto. El sujeto no es ahora alguien pasivo que contempla el objeto y obtiene de él su esencia, sino alguien activo que, de alguna manera, "construye" el objeto. Esta es la postura de E. Kant, entendida como *crítica*. La filosofía post-kantiana, en sus diversas variantes, nunca prescindirá ya entonces de una consideración sobre las "condiciones de posibilidad" de una determinada realidad, entendidas éstas como el papel activo que el entendimiento juega en la "creación" de un determinado objeto.

³⁵⁶ Cfr. W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, 7ª.ed., Herder, Barcelona, 1972, p. 495.

Es decir, la propuesta kantiana, que ha pasado por la crítica demoledora de D. Hume, pero aceptando siempre el "giro copernicano" de R. Descartes, se concreta en considerar la mutua actividad del proceso cognoscitivo. El conocer es entonces el matrimonio feliz entre un entendimiento que pone unas categorías *a priori* (forma) y un objeto que posibilita la formación de contenidos materiales del conocer (materia), *a posteriori*.

En otras palabras más técnicas, la revolución copernicana de Kant consistió en la inversión del planteamiento clásico (*objetivista*). Para Kant, el conocimiento humano es una *síntesis* de dos elementos: uno *a priori* (anterior con respecto a la experiencia) y otro *empírico* (obtenido de la experiencia o con ella), entendido como un *a posteriori*. El primero constituye la *forma*, que "sintetiza", es decir, que unifica y da sentido, y el segundo, la *materia*, que es plural, multidiversa y amorfa, que es unificada y recibe el sentido de la forma.

Es decir, el conocimiento es el resultado de "lo puesto", por así decirlo, por las *formas a priori* del sujeto cognoscente y los datos múltiples aportados por la experiencia *a posteriori*. Así, en este proceso, el objeto de conocimiento no es el 'ser' (tampoco la 'cosa-en-sí'), sino el *fenómeno*.

De esta manera, el *a priori* del entendimiento en Kant posee la primacía. No es el entendimiento humano el que se adapta a las cosas, sino que son las cosas las que se adaptan al entendimiento. El conocimiento no se regula entonces por los objetos, sino que son los objetos, en tanto que objetos, los que se regulan por el conocimiento humano. Es éste el denominado *idealismo trascendental* kantiano (al menos en la interpretación tradicional del kantismo), que se presenta como superador del *racionalismo* y el *empirismo*, ya que todo lo que el entendimiento saca *a priori* de sí mismo, de un modo espontáneo, resulta útil en el dominio de la experiencia.

Esto nos señala además las distintas etapas epistémicas del proyecto kantiano, expresadas en la *Crítica de la razón pura*: todo conocimiento humano empieza por la *intuición*, pasa luego a los *conceptos* y concluye en las *ideas*³⁵⁷.

El predominio epistémico es ahora de tipo "subjetivista" (filosóficamente hablando), en el sentido en que el acento está puesto en el conocimiento humano y no en el objeto. Sin embargo, insistimos en que la relación que se da sigue siendo de corte dualista, porque se trata de dos entidades separadas, autónomas, independientes, por más que seamos "críticos/as" en su mutua interrelación.

³⁵⁷ Cfr. J. J. ABAD PASCUAL y C. DÍAZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía*, McGraw-Hill, Madrid, 1998, p. 263.

Aunque no sepamos exactamente cuál es la "esencia" de esa Realidad que tenemos ahí delante (su "noúmeno") y sí sus "fenómenos", esa Realidad siempre es pre-supuesta, y colocada ante un sujeto epistémico. Este 'estar-delante-de' sigue marcando el proceso cognoscitivo, por más que el acento sea ahora puesto en el sujeto cognoscente, frente al planteamiento clásico de corte objetivista e igualmente dualista. Creemos que Kant, definitivamente, no logra superar del todo este dualismo.

6.3.2.2. Y es aquí donde surgen los intentos actuales de *superación del dualismo*. No obstante, esto no es sólo algo reciente. A lo largo de la historia del pensamiento de la humanidad ha habido planteamientos centrados más en la totalidad que en la separatividad. Para entender mejor esto vamos a partir aquí de las reflexiones de Keiji Nishitani.

Keiji Nishitani (1900-1990) muestra una muy interesante aproximación al problema desde una convergencia de la filosofía occidental y la oriental. Keiji Nishitani es el principal representante de la denominada Escuela de Kioto, junto con Kitaro Nishida y Hajime Tanabe. Marcó la línea de la llamada Escuela de Kioto en dos sentidos:

(1) Intentó ofrecer una contribución claramente oriental a la tradición filosófica occidental, mediante el uso de categorías clave budistas en lo referente a cuestiones filosóficas perennes.

(2) Trató de enriquecer la autocomprensión budista utilizando el rigor intelectual de la filosofía europea.

Nishitani estudió en Alemania y, más tarde, viajó varias veces a Europa y a los Estados Unidos para dar conferencias. Fue discípulo en Japón de Nishida y fue también muy influenciado por Heidegger, de quien fue discípulo en Alemania. Estudió mucho también a otros pensadores occidentales: Platón, Aristóteles, Plotino, Eckhart, Boehme, Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Feuerbach, Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, etc.

Lo interesante de Nishitani, para un occidental, es cómo sirve de *punto de unión* entre ambas tradiciones filosóficas, alcanzando una perspectiva más "globalizada" del pensar humano. En otras palabras, cómo un oriental, que conoce tan bien la tradición filosófica occidental, es capaz de repensar problemas filosóficos generales y mundiales. Esto es interesante también para una *filosofía intercultural*, aspecto que perseguimos también en nuestra investigación. El pensamiento humano hay que tomarlo *como un todo*, y no fragmentado en 'oriental' y 'occidental'.

Por nuestra parte, en el famoso libro de K. Nishitani *La*

*Religión y la Nada*³⁵⁸, observamos una influencia muy fuerte de Heidegger y de Nietzsche, así como del budismo zen (sin llegar a hacer profesión de él), su principal eje teórico, aunque siempre incorporando creativamente otros autores y tradiciones. Muestra poseer un buen conocimiento del cristianismo, aunque en la época de redacción de este libro no llegó a conocer los planteamientos del cristianismo liberacionista, vehiculado a través de la Teología de la Liberación latinoamericana. En este sentido, hubiera sido interesante el debate entre su concepción y la cuestión central de la 'transformación histórica'.

Nishitani es un autor nada fácil, que necesita de muchas aclaraciones para precisar bien sus categorías, su terminología y el esquema mental de donde arranca. Sin embargo, aportamos a continuación algunas de sus ideas centrales.

6.3.2.3. Él parte de la pregunta actual por el significado de la vida, encontrando un aspecto perverso, sin-sentido y trágico en esa misma vida, tal como es experimentada por la situación de nihilidad del hombre contemporáneo. Su punto de partida es la matriz existencialista (Heidegger), tal como estaba presente en la Europa de ese entonces.

Pues bien, es en/desde esa nihilidad del ser humano dónde se tiene que plantear el problema de la religión. Sólo partiendo de la "frustración" encontrada en la búsqueda radical por el sentido de la vida, como absurdidad, es posible que "surja" algo que entendemos por verdadera experiencia religiosa. Incluso debe un@ aumentar o afinar la conciencia de la nihilidad hasta que toda la vida se convierta en un gran signo de interrogación. Sólo entonces, desde este "abismo de nihilidad", es posible encontrar salidas válidas y auténticas.

Así, un@ se convierte en la misma negación y se va consumiendo en ella. Sólo desde ahí es posible su superación ('Aufhebung'), la liberación del ser humano. La religión se entronca aquí. Por eso, para él, la religión no es tanto una búsqueda del Absoluto, sino más bien un despertar (total) a la propia existencia humana, algo, por otra parte, muy búdico. En su concepción, se trata de una aceptación de la 'vacuidad', que abraza este mundo en su totalidad de ser y devenir³⁵⁹.

La 'nihilidad' es diferente de la 'vacuidad', y no es suficientemente radical. La primera es el campo de la "anulación", de la negatividad "negativa", puramente antitética. La segunda es el campo del "hacer en", y, por lo tanto, es una negatividad "positiva" (en nuestra propia expresión), ya que permite una resolución de raíz del problema, *disolviéndolo*. Esta

³⁵⁸ Siruela, Madrid, 1999.

³⁵⁹ Cfr. JAMES W. HEISIG, en la "Introducción" al mencionado libro de K. Nishitani, p. 18.

'vacuidad' permite ir más allá (o más acá) del sin-sentido nihilista, que, sin embargo, es necesario *experimentar y aguantar*, sin escapar hacia una vida "inauténtica" (recuérdese en esto a Kierkegaard y a Heidegger).

En otras palabras, la 'nihilidad' es una especie de *negación relativa*, algo así como la antítesis dialéctica del ser. Es una 'nada' situada en la oposición al 'ser', un 'no-ser' que presupone el 'ser'. Aun siendo antítesis, y por eso mismo, se mueve todavía en el ámbito de la tesis, en su mismo nivel (aunque estamos en un pensamiento que no es hegeliano). Por eso, la 'nihilidad', para Nishitani, no es suficientemente *radical*.

Por el contrario, la 'vacuidad' es algo muy distinto de una simple antítesis. Podríamos decir que es la *disolución* de la misma tesis y antítesis, en algo mucho más allá (o más acá, según se mire), en algo totalmente diferente. Si utilizáramos esquemas monoteístas, y parafraseando al teólogo Karl Barth (a quien él, Nishitani, por otra parte, ha leído), podríamos decir que la 'vacuidad' es lo que permite dar el 'salto cuántico' a un Dios "Totalmente Otro", que no encaja en ninguna de nuestras categorías mentales.

En palabras de Eckhart, a quien Nishitani sigue de cerca, la esencia de Dios está libre de toda forma como 'nada' (es la 'deidad', completamente sin imagen, *bildlos* en alemán), considerando que el alma vuelve a sí misma y adquiere la libertad absoluta sólo cuando llega a ser totalmente una con la 'nada' de la deidad. Para Eckhart, la 'nada', en la que el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios, es el escenario o campo que revela una relación personal entre Dios y el ser humano³⁶⁰.

La 'vacuidad' es entonces una categoría central de su pensamiento. Representa un nuevo modo de mirar las cosas de la vida. En otras palabras, es un nuevo 'método' para valorar el mundo y reconstruirlo. En una síntesis de pensamiento budista y heideggeriano, sostiene que solamente una mística de lo cotidiano, un 'morir-en-el-vivir' y un 'vivir-en-el-morir' pueden conducir nuestra conciencia a reconocer la verdadera vacuidad de lo absolutamente real³⁶¹.

Es decir, se necesita una 'metánoia epistémica' para poder llegar a una experiencia 'más acá-más allá' del sentido y del sin-sentido. La vacuidad es la 'śūnyatā' budista, que no tiene las características que pudiera tener en un pensar occidental, como simple nihilismo.

³⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 153.

³⁶¹ Observamos aquí toda una 'dialéctica muerte-vida' (*tanatosofía*), que es clave en toda la *tradición iniciática*, tanto en Oriente como en Occidente.

En el acto de 'ver', sinónimo de un *hacer transparentar*, que nos recuerda el concepto heideggeriano de la verdad ('ἀλήθεια') como *des-velación* (del Ser), el ser humano se rescata del egoísmo centrípeto de sí mismo (ego-centrismo) y se entrega al 'éxtasis' de un 'yo que no es un yo' (superación total del 'ego').

Es ésta, para él, la esencia de la *conversión religiosa*, que siempre conlleva un compromiso con la Historia, aunque entendida de manera diferente a la tradicional de un tiempo lineal (que ya criticaran también Heidegger y otros autores), que es entendida ahora como un "ahora o presente eterno". Todo esto puede conectar con la categoría budista de la "gran compasión" (en el budismo no se puede separar 'sabiduría' de 'compasión', pues son dos conceptos-vivencias correlativas). Hay un hacer que no es hacer. El 'no-hacer' del/de la iluminad@ es un verdadero hacer, porque se halla enraizado en la profundidad de la Realidad.

Aunque él no lo dice, todo esto está en la misma "onda de pensamiento", es decir, esto conecta también perfectamente con el concepto taoísta del 'wu wei', del 'no-hacer', que en realidad es un hacer que sigue el curso o el ritmo de las cosas, sin forzarlas, actuando "como si no se actuara", en una acción sin finalidad ni intención trascendentes al actuar mismo, una acción que lleva en sí misma su finalidad inmanente. Este es el camino del Tao, más allá de sus dualidades manifiestas del 'Yin' y del 'Yang', como hemos visto antes.

6.3.2.4. Otro aspecto clave del libro de Nishitani es su categoría de 'mismidad', que solamente es captable desde la ya referida de 'śūnyatā' o vacuidad. La vacuidad es el 'ser-en-la-nada', la percepción profunda de que *el ser es vacío*. El abismo de la nihilidad se "resuelve" en el abismo de la vacuidad, que es trascendente ("más allá", "la otra orilla") e igualmente inmanente ("más acá absoluto") al ser como tal. El ser es el vacío, el vacío es el ser. Todas las cosas son *impermanentes* ('mujō').

Vivir en esta conciencia supone superar el punto de vista ontológico tradicional, que ha consistido históricamente (con sus variantes) en pensar el ser *para nosotros/as y no "en-sí"*. Preguntarnos por la esencia del fuego, por ejemplo, es decir que el fuego quema. Pero eso no sería para Nishitani la esencia del fuego. El fuego-en-sí-mismo (o para-sí-mismo) no quema. Por tanto llegamos a la paradoja de que, considerado en sí mismo, el fuego no quema. Esta es la visión del unísono entre el ser y la vacuidad.

Lo mismo ocurre con el agua. A nosotr@s (o "para nosotr@s") el agua moja. Pero "en sí misma" el agua no (se) moja (a sí misma). Y el ojo puede ver a otro u otra cosa, pero no se

ve a sí mismo. Aquí sigue pensando Nishitani en el Maestro Eckhart.

Esto es lo que nuestro autor japonés denomina "mismidad", el punto de vista ontológico-epistemológico en que *las-cosas-son-para-sí-mismas*. En una expresión de resonancias heideggerianas, éste es el "terruño del ser". Escribe:

"...en el campo de la vacuidad, la mismidad de una cosa no puede ser expresada simplemente en términos de su 'ser una cosa u otra'. Más bien se revela precisamente como algo que no puede ser totalmente expresado. La mismidad se descubre como algo que no puede ser totalmente expresado con el lenguaje habitual de la razón, ni con ningún lenguaje que contenga forma lógica. Si de todas formas nos viéramos obligados a expresarlo con palabras, sólo podríamos hacerlo en términos de una paradoja, como 'no es esta o esa cosa, luego es esta o esa cosa'"³⁶².

Se necesita, pues, una experiencia (vivencia) epistémica denominada 'Iluminación' ('satori', en japonés), que consiste en la superación de la dualidad "entre el yo y el otro", por la patencia o evidencia de la Realidad "como tal Realidad" (por lo tanto, también de la propia realidad humana), que es indefinible (apofática), pero que es la más real de todas para quien la vivencia, para que se pueda así alcanzar lo que las cosas son en sí mismas (para-sí-mismas), en una visión simultánea y omnipresente de la Realidad. Digamos que ésta es una apuesta ontológica plena.

Es lo que Nishitani, siguiendo al gran maestro Zen de la antigüedad, Dōgen (1200-1253)³⁶³, denomina el estado del "cuerpo-mente caído". Supone la liberación del apego cuerpo-mente. Es el *rostro original* de la mente flexible. Y comenta Nishitani:

"La 'Existenz' referida como 'dejar caer cuerpo-mente, cuerpo-mente caído' implica la apertura infinita del campo donde todas las cosas son en sí individualmente. O, dicho de otra manera, la totalidad de las cosas individuales están reunidas para formar un único y mismo mundo. Es el lugar que hace a todas las cosas 'ser en el mundo'"³⁶⁴.

Llegamos así, pues, a un mundo que es tal, no por ser una acumulación de entes individuales, sino por estar más allá (o más acá) de ellos, porque son interrelación en una totalidad, comprensible sólo en y desde una *intuición iluminadora* ('shōken'), expresión que aparece en el *Sutra del Corazón*.

³⁶² *Ibid.*, p. 181.

³⁶³ Maestro zen japonés que introdujo la escuela 'Sōtō' en Japón.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 256.

Hasta aquí Nishitani.

6.3.2.5. Desde el punto de vista de la ciencia física y de la filosofía de la ciencia son muy interesantes, a este nivel, los planteamientos que hace Jacobo Grinberg-Zylberbaum en su libro *El sabor de la iluminación*³⁶⁵.

En efecto, escribe él:

"El físico de frontera está tan acostumbrado a considerar al tiempo y al espacio como relativos y a pensar que existe una inseparabilidad básica entre Observador y objeto observado, que afirmaciones como la siguiente ya empiezan a ser comunes entre los hombres de ciencia: 'Decimos que las entidades físicas son solamente un extracto de lecturas de indicadores y que por debajo de ellas existe una naturaleza que está unida a la nuestra'"³⁶⁶.

El autor hace referencia a la teoría de las super-cuerdas como el último reducto de la realidad física a partir del cual se crean todas las partículas elementales:

"La teoría de las super cuerdas afirma que microfilamentos de dimensiones diminutas existen por debajo de la realidad de las partículas elementales. Estas super cuerdas interactúan entre sí dando lugar a los electrones, protones, mesones, muones, etc. los que han dejado de ser elementales para, en cambio, considerarse como compuestos "derivados" de la unión de super cuerdas".

Y añade, intentando superar esta teoría de las supercuerdas:

"Los físicos más adelantados, sin embargo, dudan que las super cuerdas sean el nivel más básico y afirman que aun por debajo de ellas existe otro nivel más fundamental al que denominan "Lattice" del espacio-tiempo. La Lattice se conceptúa como una matriz hipercompleja, un enrejado o celosía de coherencia y simetría absolutas. La aparición de una partícula se explica como resultado de la distorsión de la Lattice en alguna de sus porciones. La clase de partícula depende de las características de la distorsión. De esta forma, cualquier objeto material, a partir de las partículas elementales, posee una naturaleza dual. Por un lado, corpuscular, y por otra, ondulatoria"³⁶⁷.

Si esto es así, entonces la apariencia dual (base de la multiplicidad de los fenómenos) tiene debajo de sí un proceso

³⁶⁵ Sirio, Málaga, 1994.

³⁶⁶ *El sabor de la iluminación*, op. cit., p. 39.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 40.

unitario denominado 'Lattice'³⁶⁸.

Hasta aquí tal vez no haya mucho de novedoso, tal como hemos ido viendo hasta ahora en la concepción holística. Lo que añade Grinberg-Zylberbaum de novedoso en esto es afirmar que:

"La teoría más revolucionaria que ha intentado contestar a la pregunta psicofísica³⁶⁹ afirma que el cerebro es capaz de distorsionar la Lattice del espacio-tiempo y que cuando esta distorsión alcanza cierto grado de complejidad, aparece el mundo tal y como lo percibimos"³⁷⁰.

La respuesta de Grinberg-Zylberbaum es que:

"La Lattice misma, experimentada y vivida en su estado puro no distorsionado, es la Conciencia Pura. El cerebro, al distorsionar la Lattice, penetra en los diversos niveles de Conciencia"³⁷¹.

En otras palabras, *la Realidad es Conciencia y la Conciencia es Realidad.*

La percepción humana es una acción de distorsión de la Lattice misma, que es en sí misma Conciencia, y que produce nuestra visión de las cosas. No es que esa percepción sea falsa, sino que es una manera de "interpretar" la Lattice como tal. Por lo tanto, en esta teoría, no percibimos convencionalmente la Realidad *tal como es*, sino que captamos de esa Realidad una manera 'a lo humano' de entender las cosas. Es decir, la Realidad como tal está *filtrada* por nuestra percepción de las cosas.

Solamente aquellos que pueden captar la Realidad *como un todo* (en la 'intuición trascendental') pueden "entender" que *ellos y la Realidad son una misma cosa, es decir que no existe sujeto alguno que perciba la Realidad.* "La imagen se ve a sí

³⁶⁸ 'Lattice' es una palabra que podría ser traducida por 'celosía', 'enrejado' ('network': "red"). Así, 'a lattice window' es "una ventana de celosía". ¿Tiene conexión esta teoría con la del "bootstrap" de que habla F. Capra? Epistemológicamente, parecen ser bastante próximas. La idea de fondo es que hay un "campo energético fundamental reticular" a la base de cualquier fenómeno físico, del cual emerge cualquier 'identidad' subatómica. En todo caso, en ambas se trata de un 'pensamiento campal'.

³⁶⁹ La pregunta o interrogante psicofísica es la que se formula al plantear la relación entre conciencia y materia, y según el autor abordado, aparece planteada así: "¿Cómo es que a partir de la actividad física de la masa cerebral aparece la conciencia y la percepción?" (*Ibid.*, p. 41).

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

misma". Tampoco hay un mundo separado al que se pueda percibir.

Por eso, el autor se plantea que si no hay ni sujeto ni mundo separado, ¿qué existe?

Cuando se supera la noción de una existencia separada de quien ve y del objeto visto, lo único que persiste es *la visión sin separaciones ni divisiones*. Entonces, para Grinberg-Zylberbaum, comienza la magia de la Realidad, porque ésta fluye sin conceptos ni estructuras artificiales. La Realidad se manifiesta entonces de varias formas (es 'auto-refulgente')³⁷².

Si preferimos hablar con la categoría de 'vacuidad' o 'vaciamiento', entonces:

"La vacuidad o el vaciamiento no es la anulación de la vitalidad ni resulta de una percepción nihilista del mundo. La anulación de los intermediarios de la percepción, incluyendo al propio yo, a lo que conduce es a la percepción de la Realidad sin obstrucciones y ésta está llena de luminosidad intangible, pero absolutamente presente. Esta percepción de la Realidad es la vivencia de la misma en sí, sin sujeto ni objeto. La vacuidad es la ausencia de ego³⁷³, de diálogo interno y de deseo para sí. El vacío no es de la Realidad, sino de lo que impide su vivencia"³⁷⁴.

Así se puede entender:

"... cómo el cerebro posee, por naturaleza propia, la capacidad de detectar todo lo que acontece en el Universo. El cese de toda filtración conduce, por esta razón natural, a la unión con el todo"³⁷⁵.

En cada *tradición espiritual* se ha desarrollado una técnica específica para lograr la percepción de la Realidad que es el logro del vacío. De esta manera, en el yoga clásico de Patanjali este vacío se lograba mediante el control:

"El yoga es impedir, por el control, que la sustancia (o elemento fundamental) que constituye la mente (*chitta*) tome diversas formas (*vruttis*)"³⁷⁶.

En definitiva, en nuestra propia expresión, la Realidad es una como tal, pero nos aparece como diversa según nuestros filtros de la Realidad. Es nuestra manera de percibir la que nos la hace ver como diversa.

³⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43.

³⁷³ Podemos decir: la superación de la mente egocéntrica.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 44.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.

Por eso, hablamos del nivel nouménico y del fenoménico, pero éste es nuestro modo de hablar "a lo humano". Pero de hecho, como tal, la Realidad es una y la diversidad constituye su unidad. No es una unidad indiferenciada, sino una unidad "diversa". Si se nos permite hablar así, *la Realidad sería "diversamente" una*. Sin olvidarnos de que esta manera de hablar es según nuestros filtros de la Realidad.

Vamos a ahondar a continuación un poco más epistemológicamente sobre esta importante noción de 'filtros de la Realidad'.

6.3.2.6. Nuestro autor mencionado, Grinberg-Zylberbaum, trata precisamente este punto en el capítulo tercero de su libro³⁷⁷. Lo más importante, en nuestra opinión de lo allá aportado consiste en lo siguiente. En primer lugar, afirma que la vivencia de la Realidad es posible para tod@s aquell@s que sean capaces de dejar atrás los filtros y obstáculos asociados con el ego, la importancia personal, las identidades legadas por la historia personal y los apegos³⁷⁸.

Como dice él mismo:

"En otras palabras, los filtros de la Realidad son pantallas semi-opacas que en cada uno de sus estratos dejan pasar (disminuida o matizada, pero siempre presente) a la Realidad"³⁷⁹.

Es decir, los aspectos psicológicos, "éticos", epistemológicos y ontológicos están intrínsecamente relacionados. Si existe una "mente egocéntrica", esto implica individualismo, separatividad, dualismo, fijación. La explicación más profunda de todo esto nos la proporciona nuestro autor en una larga pero "jugosa" cita:

"... la Lattice del espacio-tiempo, cuando es percibida en su estado más fundamental, es Conciencia Pura sin contenido alguno. Antes de cualquier distorsión, en la Lattice no se puede encontrar traza alguna de materia. Por lo tanto, en su seno no existe ni gravitación ni tiempo ni tampoco objeto alguno. Cualquier partícula elemental es una distorsión, también elemental, de la Lattice. Un objeto complejo es una distorsión, también compleja, de la misma Lattice. Una de las características de la Lattice es su enorme capacidad de concentrar información en cada uno de sus puntos; otra de sus cualidades es su infinita maleabilidad, que le permite asumir cualquier tipo de distorsión, y su asombroso poder de

³⁷⁷ "Los filtros de la realidad y su psicofisiología", en *Ibid.*, pp. 51-66.

³⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 54.

interconexión interna. Estas tres características hacen que cada uno de los puntos de la Lattice sea capaz de contener (inscrita en su estructura energética) la información total de todo lo que sucede en su seno, es decir, todas sus distorsiones. En términos más coloquiales, lo anterior significa que cada punto del Universo contiene toda la información de este último y que cualquier evento que acontezca en alguna zona del mismo afectará a todos y cada uno de sus puntos. En otras palabras, el Universo tiene una organización holográfica y la Lattice, de hecho, lo hace a cada instante. La distorsión que el cerebro humano efectúa sobre la Lattice es de tal complejidad, que no existe instrumento conocido que la pueda medir o representar, excepto el propio cerebro. La representación de la distorsión hipercompleja que el cerebro realiza sobre la Lattice, la percibimos como la realidad perceptible. De esta forma, el mundo que vemos resulta de la distorsión que nuestro cerebro hace sobre la estructura del espacio. A esta distorsión que resulta de la actividad cerebral, la Psicofisiología contemporánea la denomina Campo Neuronal"³⁸⁰.

En otras palabras, el Campo Neuronal es el filtro de la Realidad.

Así, puesto que el Campo Neuronal (CN, en adelante) es una resultante emergente de todo el cerebro, sus características dependerán del modo de la actividad cerebral. Por ejemplo, el campo visual es el resultado de la creación de un CN con ciertas características que logra distorsionar a la Lattice en una forma particular. Lo mismo sucede con el mundo auditivo y con cualquiera de las modalidades sensoriales. Dado que la Conciencia es una característica propia del ser sensitivo, la distorsión específica que un CN provoque sobre la estructura del espacio activará un modo específico de Conciencia.

Dicho de manera conclusiva: *Cualquier forma particular de percibir depende de la activación de un CN específico y de su interacción con la Lattice (L, en adelante).*

De esta manera:

"Puesto que cada punto de la Lattice contiene información acerca de todo el Universo, y puesto que la percepción surge como resultado en el Campo Neuronal y la Lattice, podría pensarse en la posibilidad de una percepción total u omnisciente. Esta posibilidad se realiza en la Iluminación. Fuera de ella, en la percepción normal, el Campo Neuronal solamente es capaz de interactuar congruentemente en zonas o niveles parciales de la Lattice. Esta percepción parcial se produce porque el Campo Neuronal no posee la pureza

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 58-59.

suficiente y entonces actúa como un filtro de la realidad"³⁸¹.

Desde un punto de vista holístico, el cerebro humano es capaz de detectar cualquier información que acontezca en el Universo, por más sutil o distante que ésta sea. Pero, el "ruido del sistema cerebral" hace que esta detección pase desapercibida, ya que se confunde con una actividad de fondo que nunca está en Silencio. Este "ruido de fondo" se incorpora al Campo Neuronal y actúa como un filtro que impide una interacción pura con la Lattice.

De este modo, la percepción visual, auditiva o del mundo en general, resulta de un proceso cerebral muy complejo, en el que el CN y su interacción con L son sus últimos pasos. Así, cuando vemos un objeto, en realidad lo que percibimos es la resultante final de todo un proceso y no el objeto en sí. Por lo tanto, no podemos confundir la realidad (con minúscula), que es la realidad que nosotr@s percibimos, con la Realidad (con mayúscula), que supuestamente es la 'Realidad-en-sí':

"Puesto que al percibir la realidad la confundimos con la Realidad, y nuestro sentido común nos dice que lo que vemos existe "allá afuera" tal y como lo percibimos, las impurezas añadidas al proceso se confundirán con la Realidad en sí y de todo ello saldremos con la convicción de que la Realidad y la realidad que percibimos son idénticas"³⁸².

Solamente son capaces de no distorsionar la Realidad y de verla tal cual es los seres humanos que han alcanzado la Iluminación o el Despertar. Son ést@s l@s únic@s que han podido *purificar* sus procesos internos hasta el punto de que no incorporan sus pre-juicios, sus deseos y proyecciones, sus memorias y estructuras, en los mecanismos cerebrales encargados de la activación de sus CN³⁸³.

Por eso:

"Se da un primer paso en el camino hacia la Iluminación cuando se comienza a ser consciente de las influencias personales que matizan la percepción y se logra diferenciar la distorsión personal que se incluye en el acto de

³⁸¹ *Ibid.*, p. 60.

³⁸² *Ibid.*, p. 61.

³⁸³ La palabra griega para 'purificación' es, como sabemos, 'κάθαρσις' y esta categoría jugó un papel muy importante en la filosofía antigua, especialmente entre los pitagóricos y los neoplatónicos, con un sentido ético-epistemológico. En nuestra opinión, ambas mentalidades, la holística y la pitagórico-neoplatónica, son muy próximas en este punto.

percepción de la percepción misma"³⁸⁴.

Los procesos cerebrales de unificación (es decir, no distorsionados) son básicos en el camino correcto que lleva a la "percepción pura de la Realidad", porque ésta última, para alguien iluminado, es Una. De esta manera, las operaciones cerebrales de unificación son esenciales, ya que mediante ellas se comprende la posibilidad de una unificación total.

Por su parte, el CN es el mecanismo vivencial de la unificación, ya que, al ser parte de la Lattice, la experiencia que de él resulta comparte la misma "naturaleza" del resto del mundo. Por eso, cuanto más unificada sea la actividad cerebral y menores los errores de codificación que se contengan en las operaciones de los circuitos de unificación, el CN resultante será más parecido a la Lattice en su estado puro.

Concluye nuestro autor:

"Un Campo Neuronal capaz de interactuar congruentemente con la Lattice en su estado fundamental, activará la experiencia asociada a la Conciencia en su estado no distorsionado. Esta experiencia no puede ser otra más que la de la Realidad, y su sabor, el de la Iluminación"³⁸⁵.

Para que las operaciones cerebrales encargadas de la unificación de la información no posean errores de codificación, es indispensable que se acepte íntegramente la información que se codifica. Esta aceptación permite la incorporación de un número cada vez mayor de experiencias dentro de la Unidad. La estrategia de la aceptación es consistente con la actividad psicológica sana. La incorporación en la Unidad de nuevos contenidos informativos hace que éstos queden representados en el CN:

"Un Campo Neuronal así expandido en contenidos, los unifica en su propia substancia y aproxima su morfología a la de la Lattice en su estado puro, donde cada uno de sus puntos contiene la información total del Universo. Campo Neuronal y Lattice unificados no dejan lugar para ninguna dicotomía ni para separación alguna entre sujeto y objeto.

Aceptar no significa conformarse. Se acepta para permitir que la información tal cual es, sin distorsiones, pueda ser codificada, elaborada y transformada. La única forma de depurar un proceso es primero aceptándolo, y esto es válido también y, sobre todo, para el procesamiento cerebral de la información y para el logro de una unificación adecuada de la misma"³⁸⁶.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 62.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 64.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 64. Aquí aporta Grinberg-Zylberbaum una cita

Pues bien, cuando se da la unificación total y el CN deja de diferenciarse de la L en su estado puro, lo que subsiste es la Conciencia Pura. En este estado, *el/la conocedor/a, lo conocido y el conocimiento se vuelven uno y lo mismo*, porque en el conocerse y comprenderse a uno mismo en ese estado se comprende y se conoce todo lo que existe. Hemos llegado así a la Conciencia de Unidad³⁸⁷.

Pero lo importante a señalar aquí es que esta Conciencia de Unidad no contradice la multiplicidad de información, sino que más bien la integra, la unifica. La Unidad es síntesis de multiplicidades. En otras palabras, la Conciencia de Unidad es Conciencia de Unificación.

6.3.3. Realidad "sustancial"-interrelacional

6.3.3.1. Concluyendo sobre el H, podemos decir entonces que, entre otros muchos, son dos los principales aportes del H a una "concepción ontológica": los diversos fenómenos existentes no son *sustantivos (impermanencia)* y la Realidad *no es dual (no dualismo)*. En otras palabras, el H intenta superar tanto el *sustancialismo* como el *dualismo*, aspectos que, en general, han estado muy presentes en nuestras filosofías occidentales.

Ya sabemos que el 'sustancialismo' es aquella manera de pensar que atribuye 'sustancialidad' (de 'sub-stantia') a los diversos fenómenos, frente a los pensadores 'fenomenistas' que piensan que no existe tal cosa en la realidad. Frente al sustancialismo, el H piensa, por el contrario, que esos fenómenos individuales tienen identidades meramente provisionales, que no son sustancias (o, por lo menos, sólo de modo provisional). La idea de sustancia remite a "algo que es permanente" y que, por lo tanto, no cambia, algo que es "independiente", "autónomo" (aunque no necesariamente "absoluto").

La noción clásica de 'sustancia' implica también una serie de "atributos" propios: es una, necesaria, atemporal (o intemporal), esencial, "algo que tiene el ser-por-sí y no por-otro". Pero, para el H, la *realidad fenoménica* es dinámica y cambiante. En este aspecto, como dijimos antes, se parecería a Heráclito.

En la filosofía clásica (aristotélico-tomista) se entiende por 'sustancia' ('substantia', que corresponde al griego 'οὐσία'), etimológicamente, "lo que está debajo" o lo que es permanente bajo los fenómenos³⁸⁸. Es decir, lo que tiene su ser en

interesante de un autor, John Cooke, aunque sin citar la fuente: "El ego debe ser aceptado, amado y después olvidado".

³⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 65-66.

³⁸⁸ Cfr. W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía, op. cit.*, pp. 492-

sí y no en otro. Según su carácter peculiar, la substancia es una cierta persistencia: absoluta, si se trata de la Substancia divina; relativa, frente a los accidentes, en las substancias finitas.

Desde Aristóteles, se suele distinguir entre *substancia primera*, que es la que se predica del ente individual, concreto y determinado por accidentes reales (por ejemplo, 'Sócrates') y la *substancia segunda*, que es la esencia universal obtenida de lo individual por abstracción y predicable de la substancia primera (por ejemplo, 'ser humano'). En este sentido, la 'sub-stancia' es "lo que está debajo", soportando los accidentes.

A lo largo de la Historia de la Filosofía occidental, hay varias concepciones sobre la 'sustancia'. Sin embargo, hay algo constante en dichas definiciones: la idea precisamente de ser *algo permanente, algo que no cambia*.

N. Abbagnano nos señala³⁸⁹ que dos han sido los dos significados fundamentales de 'sustancia' en la tradición filosófica (occidental): (1) el de estructura necesaria; y (2) el de relación constante.

Según el primer significado, la sustancia es: lo que es necesariamente aquello que es y lo que existe necesariamente (metafísica tradicional). Según el segundo significado, se trata de una relación constante entre determinaciones dadas a la experiencia al mismo tiempo (empirismo).

Sin embargo, un planteamiento holístico no encuentra ninguna realidad fenoménica concebida como sustancial. En esto concuerda con las palabras de Buda, tenidas como su testamento, poco antes de morir: "Todo es inconsustancial, todo es vacío. Trabajen con denuedo por su liberación".

Es decir, lo sustancial sería sólo una proyección de nuestra mente sobre los diversos fenómenos cambiantes que se nos manifiestan, que atribuye realidad permanente a lo que no es sino cambio "permanente". Es una abstracción, un *constructo mental* que elaboramos por utilidad (mental o práctica) metodológica o hermeneútica. Pero no corresponde a nada "real" como tal. Con todo, para el H, tampoco esos fenómenos cambiantes son nada. Más bien son un *algo* cambiante. Son identidades flexibles y provisionales, como se ha dicho.

Podríamos preguntarnos aquí si al menos podemos pensar que el Todo como tal, la totalidad, es, al menos ella, una "sustancia". En otras palabras, si el Universo, entendido como el

494.

³⁸⁹ Cfr. N. ABBAGNANO, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México D.F., 1995, pp. 1110-1113.

conjunto de todas las cosas existentes, es una sustancia. En esto habría una aproximación inicial a la filosofía de Spinoza.

Como es sabido, Baruch Spinoza, influenciado por la "revolución copernicana" de René Descartes, concebía la sustancia como "aquello que es en sí, y se concibe por sí: es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse"³⁹⁰.

En otras palabras, en esta definición negativa (en la línea también de Descartes) sólo hay algo que puede cumplir estas condiciones y es la 'sustancia infinita'. En realidad, no hay para Spinoza ninguna sustancia más que ésta, que es necesaria, autosuficiente y absolutamente independiente. 'Lo demás' no son sino diversas manifestaciones o modificaciones de la única sustancia realmente existente. A esta sustancia, Spinoza la denomina 'Dios'. Es, de hecho, *la única substancia existente*.

Pero, en todo caso, si hay relación, habría también desde ya una gran diferencia entre Spinoza y el H que aquí presentamos: Spinoza "diviniza" esa única sustancia, afirmando que sólo puede ser Dios, por lo que es difícil escapar del *panteísmo* (que afirma que 'todo es Dios'). No hubiera tanto problema si se hubiera afirmado una postura más *pan-en-teísta* ("Dios en todas las cosas", pero no necesariamente "siendo todas las cosas")³⁹¹.

Por el contrario, para un planteamiento holístico, Dios no se identifica *necesariamente* con la única sustancia, que ahora sería el Todo/Universo (caso de que Dios fuera sustancia y el Universo también).

Ahora bien, ¿podemos incluso hablar del Universo como una única sustancia (con lo que Dios estaría más allá de lo que entendemos por sustancia)?

En este caso, debemos volver de nuevo a lo reflexionado anteriormente.

Debemos "distinguir" (epistemológicamente) entre la RM y la RNM. Si hablamos de la RM nos parece claro que la categoría de 'sustancia' no es pertinente para hablar de lo que se nos presenta desde nuestra observación sensorial (ampliada). No encontramos nada como eso en la observación empírica. En este sentido, tendrían razón los filósofos empiristas estrictos (como Hume, por ejemplo).

³⁹⁰ SPINOZA, *Ética*, 5ª.ed., Aguilar, Madrid, 1973, p. 27. Corresponde a la "Primera Parte, De Dios, Definición III".

³⁹¹ Esta pudiera ser, teológicamente hablando, la postura de Pablo de Tarso. Véase la famosa expresión de 1 Co 15,28: "para que Dios sea todo en todo".

Tampoco nos parece pertinente utilizar la categoría de 'sustancia' para ejemplificar el que se dé una identidad relativa, flexible y provisional. Ni siquiera es una buena metáfora, si hablamos del mundo fenoménico o Realidad Manifestada.

Sin embargo, la categoría nos parece útil si nos referimos a la RNM, a la realidad nouménica o esencial. Pero en este caso, debemos hablar de *toda la RNM como sustancial* y no de diferentes sustancias en él. Éste sería el planteamiento holístico: defender que la RNM, *como un todo*, como totalidad, es una (y una sola) "sustancia". Esto sería lo específico del H.

Sólo que *no* le damos el carácter de 'divina' a esa "sustancia". Además, y esto es muy importante, es preciso decir que *tampoco es la sustancia en sentido clásico* (platónico-aristotélico, cartesiano o espinoziano). Por eso, escribimos "sustancia" entre comillas.

¿Por qué?

Porque no la entendemos con todos esos atributos que hemos citado anteriormente: como algo autónomo, independiente, autosuficiente, necesario, etc. "Sustancia", en sentido holístico, sería simplemente, la RNM en tanto que "todo permanente".

Igualmente, Dios no sería "sustancial", ya que está *más allá* de toda predicación mental, de lo afirmativo y lo negativo, y, por lo tanto, *más allá* de lo "sustancial"-interrelacional. Es, paradójicamente, el Totalmente Otro que se transparentiza en lo inmanente-inmediato. Pero esto son cuestiones teológicas que no hacen relación aquí a la formalidad de nuestra investigación.

En definitiva, la cuestión es aclarar aquí el término 'Universo'.

El Universo puede ser entendido bajo dos maneras: (1) Como el Universo físico, observable (lo que denominamos Realidad Manifestada), (2) como el "verdadero" Universo (la RNM), ó (3) como el resultado total, la síntesis, de lo Manifestado y lo No Manifestado (en este sentido, 'Universo', sería la unión de la RNM y la RM, estando Dios más allá/más acá del Universo, pero sin caer en el dualismo, porque realmente Dios es *incomparable*).

Mediante esta distinción, entonces el Universo como RM *no* es sustancia (en 1), es "sustancial" (entre comillas, es decir, en tanto que permanente, en 2), y es "sustancial"-interrelacional (en 3).

En todo caso, pues, "sustancia" (no clásica) significa "algo permanente". Significa también una "región" de la (única)

Realidad, o mejor, una visión-vivencia de la Realidad en la que ésta aparece como 'totalidad', como 'orden' (implícito), como 'simetría' (y si queremos incluso, en lenguaje krishnamurtiano, como 'belleza' y 'bondad'). No es "otro mundo", sino "este mismo mundo" fenoménico o manifestado captado en su esencialidad, en su "envoltura" no manifestada. La Conciencia abarca lo manifestado.

6.3.3.2. Deberíamos entonces aclarar mejor la otra categoría que compone el Universo en su síntesis, que es la categoría de 'interrelacionalidad'.

Esto se refiere al Universo fenoménico, a la RM. Como dijimos, dudamos que ese Universo, entendido desde el punto fenoménico, pudiera ser calificado de sustancia, concebida bajo su concepción predominante (clásica) en la filosofía occidental. Por eso, hemos hablado de "sustancia" (entre comillas).

¿Por qué?

Porque este Universo manifestado no es algo ni monolítico (admite diferencias), ni estático. Definitivamente, la sustancia es un *constructo mental* que sólo es válido de manera relativa, atribuido a las "cosas". Si todo está en permanente cambio, nada es realmente sustantivo, sino que tiene una realidad relativa y provisional.

En nuestra opinión, más que del Universo (RM) como sustancia (proyección "fijista", pues, de nuestra mente, una abstracción), habría que hablar del Universo fenoménico como proceso. En este proceso global que llamamos 'Universo' podemos abstraer algunos fenómenos, o mejor, "eventos", y aislarlos del Universo, pero esto sólo sería válido de manera *provisional* (por ejemplo, para "analizarlos"), pero no de manera permanente.

En consecuencia, no sería correcto, en nuestra opinión, si queremos ser coherentes con el H, esta atribución de 'sustantividad' a algo fluyente como es el Universo fenoménico. Por lo tanto, no podemos *sustantivizar* el Universo fenoménico, ya que eso es desconocer el carácter holístico de lo real, donde las "cosas" fluyen en incesante intercambio e interrelacionalidad ("la danza de Shiva"). Esto conecta también, como sabemos, con la categoría búdica de *impermanencia*.

Desde el punto de vista de la Espiritualidad, un autor tibetano nos comenta el sentido general de la 'impermanencia':

"Cuando se examina con detenimiento, nada posee una existencia *inherente* propia, y esta ausencia de existencia independiente es lo que llamamos "vacuidad". Piense en un árbol. Cuando piensa en un árbol, tiende a pensar en un objeto claramente definido, y en cierto modo, como la ola, es así. Pero cuando se contempla el árbol más de cerca, se

advierde que en último término carece de existencia independiente. Al examinarlo, comprobará que se disuelve en una red muy sutil de relaciones que abarca todo el universo. La lluvia que cae sobre sus hojas, el viento que lo agita, la tierra que lo alimenta y lo sostiene, las estaciones, el clima, la luz de la luna, de las estrellas y del sol... Todo forma parte del árbol. Cuando empiece a pensar más y más a fondo en el árbol, descubrirá que todo en el universo contribuye a hacer del árbol lo que es, que en ningún momento se lo puede aislar de ninguna otra cosa y que en todo momento su naturaleza es sutilmente cambiante. A esto nos referimos cuando decimos que las cosas están vacías: a que carecen de existencia independiente"³⁹².

Es decir, una primera mirada, más superficial, reconoce la individualidad, independencia y permanencia de un determinado objeto. Sin embargo, otra mirada epistémica más profunda permite darse cuenta de la limitación de la primera mirada y darse cuenta también de que todo está interrelacionado y que es, además, *impermanente*.

Nada permanece de por sí, sino que está en un "permanente" cambio interactivo. La fragmentariedad es una "fragmentariedad" (entre comillas), ya que es interrelacional. En el Universo fenoménico (RM) todo está relacionado con todo. En el Universo esencial (RNM) sencillamente se es (reino del Ser, el "hogar o casa del Ser", si esa expresión heideggeriana la entendemos en el sentido que hemos venido explicando aquí).

Pero, de nuevo, ¿y en el caso de Dios?

En primera instancia, parece que Él/Ella/Ello debería aparecer claramente bajo la categoría de 'permanencia'. Pero, ¿puede Él/Ella/Ello fungir como una *sustancia* absoluta? Si dijéramos que sí, volveríamos o bien a un dualismo clásico (por ejemplo, aristotélico) o a un espinosismo indirecto, ya que Dios volvería a ser, de esta manera, la única sustancia y las demás cosas se "apoyarían" (fundamentarían) en ella, como si fueran *epifenómenos* suyos.

O volveríamos a un planteamiento platónico: Dios como el Ser absoluto, la Idea del Bien, en un mundo de sombras (cambiante, "heraclíteo"), en el que "vivimos", con lo que no saldríamos del dualismo. No quisiéramos sentirnos atrapados entre el monismo univocista o el dualismo separativo.

Platón, como vimos, reconoce que el mundo en que vivimos es un mundo cambiante. Es su herencia heraclíteo. Es el mundo visible o sensible ('τόπος ορατός', "mundus sensibilis" o "locus

³⁹² SOGYAL RIMPOCHÉ, *El libro tibetano de la vida y de la muerte* Ediciones Urano, Barcelona, 1994, p. 62.

visibilis"), como ya sabemos. Es el mundo de lo impermanente y cambiante.

Pero, frente a este mundo, está el mundo permanente. Es el mundo de las Ideas ('κόσμος νοητός', "mundus intelligibilis"). Para él, éste es el verdadero mundo, un mundo sustancial, un mundo de esencias no cambiantes. Esta es la influencia parmenídea en Platón. En el fondo, en nuestra opinión, Platón es un parmenídeo moderado, que intenta reconocer la relativa importancia del mundo ordinario, pero que en definitiva dice que 'el verdadero mundo' es el de lo inmutable.

En Platón parece difícil evitar el dualismo, por más que él lo intente mediante la categoría de la 'participación' ('μέθεξις'), que permitirá posteriormente la categoría y la reflexión aristotélica y medieval de la 'analogía'. Sin embargo, Aristóteles acusará a su maestro Platón, en nuestra opinión con razón, de establecer una *ruptura* ('χωρισμός') o dualismo entre ambos mundos³⁹³.

Desde una perspectiva holística, podríamos empezar a pensar más bien en ese Dios como *Algo-Alguien no-sustancial*, como un No-ser, de acuerdo con nuestras categorías, o mejor, como Él/Ella/Ello "más allá" de las categorías de 'ser' y de 'no-ser'. El Dios holístico trascendería determinaciones "cosificadoras" ('idolatrías'). Está más allá de toda concepción e imaginación. Es el Inefable, Innombrable, el Infinito, el Impensable, de la tradición mística cristiana y monoteísta. Es la 'Nada/Todo' de los místicos.

Si sólo podemos hablar cabalmente de "algo" que es dado desde nuestra experiencia desde los sentidos, ¿cómo "hablar" entonces de "algo" que trasciende toda experiencia, que es meta-empírico? En este sentido, encontraríamos impedimentos para poder hablar incluso *analógicamente* de Dios, aunque pudiera ayudarnos a niveles muy primarios (pedagógicos), pero no estrictos.

El/la holista buscaría una vivencia "personal", inmediata, *directa* ('esotérica'), de dicho Dios, aunque fuera incapaz de definirlo. Definirlo es "matarlo". "Si encuentras al Buda, ¡mátalo!", dice un famoso aforismo del Budismo Zen, "porque ése no es el Buda".

Esa vivencia directa es lo que se denomina con propiedad 'vivencia esotérica', frente a la 'exotérica', que significa algo externo y se refiere a la de las *religiones históricas*, con sus mitos, ritos, dogmas, instituciones. Debemos reflexionar más detenidamente entonces cómo un Dios así conecta con una experiencia de un Dios liberador en la *Historia*. Es un punto

³⁹³ Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, 5ª.ed., Herder, Barcelona, 1973, pp. 116 ss.

clave para la Espiritualidad popular liberadora latinoamericana. Veremos algo al hablar del Holismo de la experiencia histórica liberadora. Pero ahondar en esto escapa al objetivo formal de nuestra investigación filosófica.

En resumen, frente a la concepción sustancialista de la realidad empírica o RM, la respuesta holística es diferente, ya que apunta a una realidad flexible, nunca definitivamente fijada.

Una filosofía holística empezaría criticando esa noción de 'sustancia', tal como se ha entendido históricamente a lo largo de la filosofía occidental, aunque de muy diversas maneras. Eso sería propio de una epistemología "cosificante", "fijista". El H abandonaría esa categoría en el "basurero filosófico de la historia" (pese a los servicios que tal vez proporcionó a la filosofía occidental).

Preferiría hablar más bien de 'Realidad' y/o 'realidades', que se "muestra/n" de manera fluyente, interrelacional, interdependiente. Como *un proceso global dentro de una totalidad indivisible*. Pero, si queremos, podríamos guardar la categoría de 'sustancia' (con peligro de equívocos) para hablar de la RNM, siempre y cuando entendamos aquí 'sustancia' como solamente algo permanente, de totalidad.

6.3.3.3. Uno de los conceptos claves de la filosofía búdica que nos podían ayudar aquí es la categoría sánscrita de *pratītyasamutpāda*. Tomamos, en este punto, las reflexiones del conocido filósofo Raimon Pannikar al respecto³⁹⁴.

La idea básica del *pratītyasamutpāda* podría ser resumida de la siguiente manera:

"...todas las condiciones humanas [las energías formativas, las situaciones terrenas] son impermanentes; todo lo que es impermanente (*anicca*) termina en sufrimiento (*dukkha*); todo lo que es sufrimiento no tiene consistencia (*attan*); y todo lo que no tiene consistencia es vacío (*suñña*)"³⁹⁵.

Dicho de una manera más resumida, que la tradición budista pone en boca del primer discípulo del Buda:

"Todo lo que está sujeto a nacimiento está sujeto también a desaparecer"³⁹⁶.

Pues bien, en un largo, pero significativo párrafo, nos explica Pannikar el carácter de este concepto central de la

³⁹⁴ Cfr. R. PANNIKAR, *El silencio del Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, 4^a.ed., Siruela, Madrid, 1999, pp. 119-133.

³⁹⁵ Citado por R. PANNIKAR, *Ibid.*, p. 120.

³⁹⁶ *Ibid.*

vivencia budista. Refiriéndose a la vivencia original del Buda histórico en su Iluminación, escribe él:

"No es tanto la famosa impermanencia budista lo que el Buda ve, cuanto la relatividad radical y constitutiva de todo, la concatenación universal de todas las cosas y, por tanto, su mutua relación esencial, ya que todas ellas sólo se sostienen en tanto que se encuentran en el flujo del devenir, del *samsâra*. No es la impermanencia lo que el Buda ve. Utilizar este lenguaje es, en cierta manera, hablar desde fuera. Lo que el Buda *intuye* es la permanencia de la impermanencia, por así decir. Esto es, intuye todo el cosmos en su devenir y en su conexión mutua, ve la dependencia de unas cosas con otras, descubre la ausencia de cualquier independencia. Más aún, el Buda constata que si *hubiera* algo realmente independiente, estaría tan totalmente fuera del alcance de nuestra mano, de nuestra mente, de cualquier forma de aprehensión, posesión o relación alguna, que no se podría hablar de ello. La intuición del *pratîtyasamutpâda* es la intuición de la pura contingencia. Pero de la contingencia en su positividad, podríamos decir; esto es, en su mutua dependencia, en su radical interdependencia, sin ningún otro apoyo exterior. Más aún, el Bienaventurado no se excluye a sí mismo, ni excluye a los hombres, es decir, al sujeto humano, de esta condicionalidad radical y constitutiva, sino que habla de la "nonada" que son las cosas, sin exceptuar al ego que, según el pensamiento substancialista, es el espectador imparcial de la caducidad de todo. No hay para el Buda excepción alguna y no reserva al hombre una "dignidad" particular. También el *âtman* es arrojado al flujo de la existencia relativa. El Buda se incluye también en la concatenación universal. No hay respuesta que pueda saltar por encima de la caducidad y de la relatividad de la pregunta. Por eso el Tathâgata guardó silencio"³⁹⁷.

Es muy interesante esta larga cita de un autor que conoce muy bien el Budismo. Si no la interpretamos mal, la idea es que no es tanto la impermanencia lo central en la intuición profunda de Buda ('Iluminación', o mejor, 'Despertar'), sino una vivencia total y universal de la *contingencia*. Es la 'contingencialidad' de lo real. Todo es contingente y... sin fundamento. Al mismo tiempo, todo está concatenado universalmente, es decir, todo está en relación con todo, pero sin causalidad substancial. Lo expresa de una manera excelentemente sintética, más adelante, nuestro mismo autor:

"... la iluminación de Buda nunca ha pretendido ser otra cosa: la visión de todo el cosmos en una intuición unitaria que muestra la concatenación de todo con todo, la responsabilidad mutua de todos los seres, la caducidad de

³⁹⁷ *Ibid.*, pp. 120-121.

todo y la nihilidad de todo el cosmos"³⁹⁸.

Esta concatenación (no causal, ni substancialista ni ontológica) de todo con todo, esta interrelacionalidad universal es una expresión, en nuestra opinión, del Holismo.

Así:

"La gran intuición del Buda estriba en 'ver' la contingencia en sí misma, desconectada de todo fundamento"³⁹⁹.

¿Qué significa una 'contingencia' sin 'fundamento' ni 'Fundamento' ('Dios')?

Según las leyes de la dialéctica, ambos conceptos están interrelacionados, de tal manera que no hay una contingencia sin un fundamento (o necesidad) y viceversa. Aquí se nos propone más bien una *contingencia absoluta*, no relativa. Todo es contingente, incluso la misma afirmación y el mismo sujeto que la formula. Es una "nihilidad" de principio, pero que se pretende surgida de la misma vivencia profunda de la Realidad.

Pero, ¿hay algo más que esto? El Buda no lo aclara. Del *nirvâna* no podemos decir nada, es algo inefable, sólo queda la "sonrisa del Buddha". La Sabiduría consiste en "ver" (intuición trascendental, meta-empírica) el *nirvâna* en el *samsâra*, como sabemos, pero no se explica, no se declara lo que es. Si no existe fundamento, todo está "colgado del vacío" (vacío= *sûnyatâ*).

Ahora bien, el *pratîtyasamutpâda* significa la vía media para el Buda. Es la doctrina intermedia (*majjhima dhamma*) entre los dos extremos del ser y del no-ser ("Todo es unidad, todo es pluralidad, son los dos extremos que han de ser evitados").

Sobre esto escribe Pannikar:

"Como es sabido, el problema de lo uno y lo múltiple ha preocupado a los hombres desde el surgir de la conciencia filosófica. Ya desde antiguo, la especulación filosófica de todos los tiempos, pero de la India en particular, intentaba encontrar un medio de superar el dilema fundamental entre el ser y el no-ser. Siddhârtha se encuentra en la línea de la tradición filosófica universal y su iluminación consistió, precisamente, en la intuición de la estructura última de todas las cosas: su interdependencia constitutiva, de tal manera fundamental, que resulta de su mismo existir; esto es, que las cosas "son", en tanto que son producidas y condicionadas por otras, y nada más. No hay un resto que

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 122.

³⁹⁹ *Ibid.*

escape a la contingencia; no hay un núcleo recóndito permanente, "divino", que se salve del flujo universal. No hay excepción a la regla, no hay privilegio para nada ni nadie. Toda la realidad no es más que esto. Ni monismo, pues, ni dualismo"⁴⁰⁰.

De esta manera es posible comprender que:

"El Buda no ve el "más allá", sino la totalidad e interdependencia del "más acá". Más aún, la originación de una cosa a partir de la otra es la clave para comprender la impresión de substancialidad que puedan dar las cosas vistas aisladamente. Cuando se descubre que una cosa no es sino el resultado, la modificación, la consecución, el efecto, la condición (o llámesele como se quiera) de otra, y ésta a su vez de otra, y así sucesivamente, sin que sea necesario ningún fundamento a esta reacción; cuando se descubre la circularidad de todo lo existente (que viene a ser como intuir su contingencia), cuando se reconoce la concatenación universal sin posibilidad de salida ni por delante ni por detrás (esto es, en el tiempo), ni por arriba ni por abajo (entiéndase, en el espacio), ni dentro ni fuera (a saber, ni por inmanencia, ni por transcendencia); cuando el "acorralamiento" es total, es cuando puede surgir la intuición de la contingencia radical de todo, incluso del sujeto que la descubre"⁴⁰¹.

En definitiva, en nuestra opinión, el "Despertar" del Buda es la conciencia profunda de que todo es contingente, sin causa, sin fundamento. Pero esta "contingencialidad" es entendida como originación mutua de todas las cosas, sin causalidad substancialista.

Es, con otras palabras, lo que denominamos, 'interconectividad', 'interrelacionalidad'. No en el sentido de que primero existan cosas y luego se dé la relación entre ellas, sino en el sentido de que las cosas "son" relación, se constituyen (mutuamente) en la relación. Es decir, que existen cosas relacionándose, no cosas aisladas, independientes, autónomas. Las cosas "existen" en tanto que "se dan" en campos de relación. Este pensamiento "campal" es imprescindible en la epistemología actual, también de la que viene de la física contemporánea.

Siguiendo con nuestra imagen de la RNM y la RM, tenemos que la "contingencialidad" (e "impermanencia") de las cosas es la "ley primordial" de la realidad fenoménica o RM. El Buda no quiso hablar de la RNM. Sólo quien se adentra totalmente en la vivencia de esta RM como "contingencia" puede postular una RNM, pero de la

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

que él no habló nada. En nuestra opinión, coincide con el *nirvâna*.

Pero la correcta actitud epistemológica, en nuestra opinión, no coincide en dualizar esa vivencia de la realidad, sino en *unificarlas*: en descubrir el *nirvana* presente en el *samsâra*, como hemos dicho tantas veces. O, en otras palabras, de captar la RNM presente en la RM.

En este sentido, para un/a "despiert@" la RNM se *transparentiza* (se hace diáfana) en la RM. No es, por lo tanto, una relación de causa a efecto o de fundamento (incondicionado) a condicionado. Esto tiene que ocurrir con una 'intuición profunda' de toda la Realidad, sobre la que el discurso (filosófico) siempre es posterior ('no original').

6.3.3.4. Una de las mejores muestras del carácter interconectivo de toda la Realidad es la *ecología* contemporánea. El mismo Leonardo Boff, ya citado, nos resume, de una manera muy interesante, las principales características del paradigma naciente⁴⁰²:

(1) *Totalidad/diversidad*

El Universo, el sistema-Tierra, así como el fenómeno humano son totalidades orgánicas y dinámicas. Al lado del análisis que disocia y simplifica, necesitamos la *síntesis*, mediante la cual se hace justicia a esa totalidad. Por consiguiente, Holismo no quiere decir suma (de partes), sino totalidad hecha de diversidades orgánicamente interrelacionadas.

(2) *Interdependencia/religación/autonomía relativa*

Todos los seres están inter-ligados y, por lo tanto, siempre religados entre sí. En razón de este hecho, existe una solidaridad cósmica de base. Pero cada uno goza de una autonomía relativa y posee sentido y valor por sí mismo.

(3) *Relación/campos de fuerza*

Todos los seres viven dentro de una trama de relaciones. Fuera de la relación no existe nada. Más que a los seres en sí, es importante captar la relación que hay entre ellos. A partir de aquí se deben comprender los seres siempre en cuanto que relacionados y considerar en qué manera cada uno participa en la constitución del

⁴⁰² L. BOFF, *Grito de la Tierra, grito de los pobres, op. cit.*, pp.65-68. Personalmente, hacemos nosotros aquí un resumen de dicho resumen.

Universo. Pero, por otra parte, todo se halla dentro de campos energéticos y morfogénicos por los que todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todos los momentos.

(4) *Complejidad/interioridad*

Todo aparece cargado de energías en diverso grado de intensidad e interacción. *La energía altamente condensada y estabilizada se presenta como materia y, cuando está menos estabilizada, simplemente aparece como campo energético.* Un hecho semejante genera una complejidad cada vez mayor en los seres dotados de informaciones acumuladas, principalmente en los seres vivos superiores. Leonardo Boff cree ver en este fenómeno evolutivo una intencionalidad del Universo apuntando hacia una interioridad, una conciencia refleja, de suma complejidad. Es decir, a mayor complejidad mayor interioridad. Un dinamismo de este género nos lleva a contemplar el Universo, cree él, como una totalidad inteligente y que se auto-organiza.

Pero piensa también él que, en rigor, no se puede hablar de un 'dentro' y de un 'fuera'. Cuánticamente, el proceso es indivisible y se da siempre dentro de la cosmogénesis como proceso global del surgir de todos los seres. Así se superan los dualismos.

(5) *Complementariedad/reciprocidad/caos*

Toda la realidad viene dada bajo la forma de partícula y onda, de energía y materia, de orden y desorden, caos y cosmos y, a nivel humano, piensa Boff, de forma 'sapiens' (inteligente) y 'demens' (demente). Son dimensiones de la misma realidad. Son complementarias y recíprocas. El *principio de complementariedad/reciprocidad* está en la base del dinamismo originario del Universo, que pasa por el caos antes de llegar al cosmos.

(6) *Flecha del tiempo/entropía*

Todo cuanto existe, preexiste y coexiste. Por lo tanto, la flecha del tiempo marca todas las direcciones y sistemas, dándoles el carácter de irreversibilidad. Estos indicadores están presentes en cada partícula y en cada campo de fuerza, por muy elementales que sean. Esto significa que nada puede ser comprendido sin una referencia a su historia relacional y a su transcurso temporal. Este proceso evolutivo está abierto al futuro. Ningún ser está pronto y acabado, sino que está cargado de potencialidades que buscan su realización.

La historia universal cae bajo el influjo de la flecha termodinámica del tiempo, es decir, tiene que tener en cuenta la 'entropía' al lado de la evolución temporal, en los sistemas cerrados o considerados en sí mismos. Las energías se van dilapidando imparablemente.

Sin embargo, el ser humano puede abrirse al misterio más allá de la muerte térmica del sistema cerrado. En cuanto totalidad, el Universo es un sistema abierto que se auto-organiza y trasciende continuamente hacia tramos más elevados (complejos) de vida y de orden. Boff piensa que estos 'tramos' escapan de la *entropía* y lo abren a la *sintrópia*, a la sinergia y a la dimensión de misterio de una vida de entropía negativa y absolutamente dinámica.

(7) *Destino común/personal*

Leonardo Boff piensa que, por el hecho de tener un origen común y de estar interrelacionad@s, tod@s tenemos un destino común, en un futuro siempre en apertura igualmente común. Es dentro de ese futuro común donde se debe situar el destino personal de cada ser, ya que cada ser no se entiende por sí mismo sin el ecosistema, es decir, sin las demás especies en interacción con él y sin los demás individuos de la misma especie. Pese a esta interdependencia, cada ser es único y en él culminan millones y millones de años de trabajo creador del Universo.

(8) *Bien común cósmico/bien común particular*

El Bien Común no es algo exclusivamente humano, sino de toda la *Comunidad Cósmica*. Todo cuanto existe y vive merece existir, vivir y con-vivir. El bien común particular surge partiendo de la sintonía y sinergia con la dinámica del Bien Común planetario y universal.

(9) *Creatividad/destructividad*

El ser humano, dentro del conjunto de las interacciones y de los seres relacionados, posee su *singularidad*. Por una parte, es un ser extremadamente complejo y co-creador, ya que interfiere en el ritmo del Universo. En cuanto observador/a está siempre interactuando con todo lo que está a su alrededor y hace colapsar la "función de onda" que se solidifica en partícula material ('principio de indeterminación' de Werner Heisenberg). Entra en la constitución del mundo de igual modo que se presenta como realización de probabilidades cuánticas (partícula/onda).

Pero es también un ser 'ético', ya que puede actuar más allá de la lógica del 'interés propio' (egocéntricamente):

puede agredir la naturaleza y diezmar las otras especies (capacidad destructiva). Al mismo tiempo, puede igualmente reforzar sus potencialidades latentes preservando y expandiendo el sistema-Tierra. Es decir, puede co-evolucionar conscientemente con ella.

(10) *Actitud holístico-ecológica/negación del antropocentrismo*

La actitud de apertura y de inclusión ilimitada propicia una cosmovisión radicalmente ecológica (de pan-relacionalidad y de religación con todo). Ayuda a superar el antropocentrismo histórico y fomenta el que seamos cada vez más singulares y al mismo tiempo solidari@s, complementari@s y creadores/as.

De esta manera, *estamos en sinergia con todo el Universo* y mediante nosotr@s él avanza y continúa abierto a "novedades ontológicas" (la expresión es nuestra), a mayores complejidades de vida y de realidad.

Concluyendo: la Realidad como un Todo es "sustancial"-interrelacional (o interconectiva). Lo "sustancial" se refiere a la RNM, mientras que lo interrelacional se refiere a la RM. Pero, para no caer en dualismo, hablamos todo junto de "sustancial"-interrelacional, como de una sola Realidad, con las precisiones que hemos hecho anteriormente.

¿Cómo se relaciona la RNM con la RM?

Nos parece que la mejor manera de intentar explicarlo es mediante la "metáfora del iceberg". En efecto, la "masa sumergida" del iceberg (la mayor parte de dicha masa) es como la RNM. La parte superficial del iceberg (la parte menor) es la RM. De hecho, no existen *dos icebergs* sino *uno* sólo. Así ocurre con la Realidad: no hay dos realidades (RNM, RM), sino una sola Realidad (RNM+RM). Sucede que, dadas nuestras limitaciones epistemológicas de visión, sólo captamos "normalmente" la RM.

(También podemos utilizar una metáfora un poco más vital: la RNM es como la "madre" que acaricia, agasaja, calienta, protege, sostiene el/la hij@. La RNM es realmente el "útero cósmico", la matriz de posibilidades, la realidad "original", en la que se encuentra la RM. Pero, como toda metáfora, tiene sus ventajas y sus inconvenientes explicativos...).

La RM es "material", pero, según la hipótesis de la Lattice, esta "materialidad" no es sino un nivel más burdo de una Realidad más amplia, que es fundamentalmente Conciencia. Así se evita el dualismo, presente en otras filosofías a lo largo de la Historia⁴⁰³, ya que la materialidad es también expresión de la

⁴⁰³ Es el caso, por ejemplo, del Neoplatonismo, que busca superar

Conciencia.

En otras palabras, si la *Lattice* es fundamentalmente *Conciencia*, como vimos anteriormente, entonces la "Realidad fenoménica" (observable a nuestros "ojos" humanos "ampliados") no es sino una parte o una dimensión solamente de esta Realidad más total que es la Conciencia. Alguien iluminado es quien puede ver la Realidad total y "ver" cómo ambos niveles se interpenetran, aunque son una sola Realidad. Evidentemente, esto requiere una "vivencia holística", captable mediante una *intuición trascendental*.

6.3.3.5. Una categoría filosófica importante en este contexto de reflexión es la categoría zubiriana de 'respectividad'.

No la vamos a abordar a fondo aquí, ya que forma parte de otro "contexto mental", de otra concepción del mundo. Pero sí creemos que tiene elementos muy positivos para una formulación holística.

Veamos algunos de esos elementos.

Siguiendo al profesor Jorge Alvarado Pisani⁴⁰⁴, podemos

realmente el dualismo, pero que difícilmente escapa de él, al menos en el caso de Plotino. Al estudiar las *Enéadas* de Plotino recordamos la ascética plotiniana, resumida en aquellas palabras de su discípulo Porfirio, al comienzo de la biografía de su maestro: "Plotino, el filósofo que ha vivido entre nosotros, parecía sentir odio de estar en un cuerpo" (Citado por J. A. MÍGUEZ, en el Prólogo a la *Enéada Segunda*, Aguilar, Buenos Aires, 1964, p. 11). Evidentemente, éste no es nuestro punto de vista sobre lo material, como hemos expuesto, pese a lo mucho que reconocemos de importante en los aportes del Neoplatonismo para una conciencia holística. Con todo, en descargo de Plotino, hay que decir que, frente a los gnósticos, él muestra una mayor comprensión de lo material como tal, frente a aquéllos, que lo tomaban como mal (cfr. "Contra los gnósticos", en la ya citada *Enéada Segunda*, pp. 143-182). En otro contexto geo-histórico, Sri Aurobindo, desde el Vedanta, muestra una sensibilidad muy exquisita hacia la materia.

⁴⁰⁴ J.L. ALVARADO PISANI, "Un ejercicio de 'pensar respectivo' intercultural desde un poema de Ernesto Cardenal", *Cultura de Guatemala*, Guatemala, A.IX.v.1, enero-abril 1998, pp. 135-154; también publicado en la serie *Begegnung der Kulturen* de la Universidad de Klagenfurt, Austria, como "Eine Übung im interkulturellen 'respektiven Denken' ausgehend von einem Gedicht von Ernesto Cardenal", accesible en línea en <http://www.uni-klu.ac.at/nicaragua/begegnung%20der%20kulturen/begegnung.htm>. En esta parte del artículo, el profesor Jorge Alvarado reflexiona sobre la importancia de la categoría de 'respectividad' en Zubiri para la

empezar estableciendo una serie de *prenotandos*.

En primer lugar, hay que decir que los *conceptos zubirianos no pueden considerarse "metafísicos"*, si por metafísica se entiende un pensar teórico, lógico-discursivo, conceptivo y predicativo del "ser" de las cosas. Los conceptos de Zubiri pretenden más bien ser conceptos "descriptivos" y analíticos de la "realidad" de las cosas. Podrían ser llamados mejor "conceptos fenomenológicos", empleando este término con cautela.

En segundo lugar, el concepto "respectividad" se refiere, en la filosofía de Zubiri, no tanto al pensar como a *la estructura de la realidad de las cosas*. Las cosas son aprehendidas en impresión de realidad por la inteligencia sentiente. Las notas que la inteligencia aprehende como "de suyo" en la cosa (es decir, como tales notas de-en la cosa: por ejemplo, color, forma, brillo, tono, timbre, intensidad de sonido, olor, sabor, peso, temperatura, textura, movimiento...) son *el contenido talitativo de la impresión de realidad*, contenido específico para cada receptor/a sensorial.

Pero tales notas son notadas, y quedan como tales, en la inteligencia, como "otras" que la inteligencia misma. Esa "otredad" es *la formalidad de alteridad*: la "realidad" de la cosa en la aprehensión. La formalidad de alteridad, o realidad, es, pues, transcendental, no en sentido kantiano ni husserliano, sino en cuanto la cosa inteligida "rebase" sus notas talitativas y se "extiende" a todas las cosas.

Escribe así Zubiri:

"Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa... La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente "ex-tensión". Por tanto, no se trata de una mera universalidad conceptiva, sino de comunicación ex-tensiva real. El trans de la transcendentalidad es un "ex", el "ex" de la formalidad de lo real"⁴⁰⁵.

Pues bien, este "ex" tiene, zubirianamente, cuatro

cuestión de la 'filosofía intercultural, a partir de un texto previo del profesor Raúl Fonet-Betancourt (cfr. R. FORNET-BETANCOURT, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1994).

⁴⁰⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, 3ª.ed., Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 118.

momentos: apertura, respectividad, suidad y mundanidad. La realidad de cada cosa y sus notas, y de todas las cosas y sus notas, es de la misma "forma": de suyo abierta hacia sí misma y hacia todo, respectiva al mundo⁴⁰⁶.

'Respectividad' significa, entonces, que las cosas son reales, no en relación a otras cosas previamente constituidas sino, utilizando aquí Jorge Alvarado una metáfora del teatro español clásico, de la obra de Lope de Vega, como en Fuenteovejuna: "todas a una". Cualquier *relación* entre cosas es posición de la razón, mientras que la *respectividad* de las cosas en el mundo es 'com-posición' y 'con-stitución' de su propia realidad.

Y, en tercer lugar, habría que decir también zubirianamente que *ningún lenguaje, sea monocultural o intercultural, agota la realidad de las cosas*. No porque los lenguajes sean deficientes, sino porque las cosas son excedentes.

Se objetará que el "sí mismas" de las cosas es también una construcción lingüística y cultural y que, por ello, las cosas son y se dicen de una manera en una cultura y de otra manera en otra cultura. Sin embargo, cabría responder que las cosas en sí mismas no son lo que decimos que son o lo que hacemos que sean. No porque su "en sí" fuese inalcanzable, como pensaba Kant, sino porque *cada cosa es más que sí misma* y su realidad está abierta a la realidad de todas las cosas en el mundo.

Desde el punto de vista epistemológico, que también nos interesa en nuestra investigación (como 'pensar respectivo'), podemos decir que el profesor Jorge Alvarado saca de aquí las *consecuencias* para la formulación de una 'filosofía intercultural':

"...habría que aprovechar para la filosofía intercultural toda la riqueza del análisis zubiriano de la inteligencia. Distingue Zubiri tres modos de sentir intelectual o inteligencia sentiente: *aprehensión primordial*, *logos* y *razón*. Estos modos son modos estructurales y no momentos procesuales que se dan en cada acto de intelección (=sensación de realidad). La *aprehensión primordial* es afásica, prelógica y preconceptual. En ella se nos da la cosa en sus notas sin referencia a otras cosas previamente constituidas y empalabradas. De este modo las cosas son previas a las palabras. En el *logos* se nos da la cosa en un "campo" de otras cosas, un campo esencialmente lingüístico de perceptos, fictos y conceptos de las cosas. En la *razón* nos ponemos en marcha hacia lo que son las cosas en la realidad,

⁴⁰⁶ Cfr. X. ZUBIRI, "Respectividad de lo real", *Realitas*, vols. 3-4, Madrid, 1979, pp. 40-41.

haciendo esbozos racionales y poniéndolos a prueba. "Pensar", entonces, sería el ejercicio de una *inteligencia sentiente* que ya ha aprehendido primordialmente, percibido, fingido y conceptualizado lógicamente lo que son las cosas y ahora quiere poner a prueba si son así en la realidad:

'Lo real ya previamente inteligido nos lanza, pues, a inteligir de otro modo, a inteligir pensando. Pero eso real de que partimos no es un mero punto de partida que dejamos a nuestras espaldas, sino que es el *apoyo positivo* mismo de nuestra marcha en búsqueda... Es un apoyo en que ya hemos inteligido lo real. Y en su marcha intelectual, la razón tiene que ir actualizando nuevamente lo real cautamente, esto es sopesando cada uno de sus pasos. Y precisamente por esto es por lo que a esta actividad se llama pensar, etimológicamente "pesar". El pensar tiene el carácter intelectual de un sopesar lo real "en" la realidad misma para ir "hacia" lo real dentro de aquélla. Pensar es pesar intelectivamente. Se pesa, se sopesa la realidad. Y este peso intelectual de la realidad son justamente las razones. Hablamos así de "razones de peso". La realidad que la razón tiene que alcanzar no es pues, la nuda *realidad*; esto ya lo hizo la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas las afirmaciones campaneas ulteriores. La realidad que la razón ha de alcanzar es la *realidad sopesada*'⁴⁰⁷.

En términos zubirianos, "pensar respectivo", sería así un *sopesar de nuevo (en compañía) policultural*, la realidad de las cosas. Un nuevo pensar de hombres y mujeres de diferentes tradiciones culturales, cada quien con su propio logos a cuestas, dados a la tarea de apoyarse positivamente no en las palabras ni en los conceptos sino en las cosas mismas aprehendidas en aprehensión primordial. Por cuanto todos y todas aprehendemos las cosas mismas, pero no las mismas cosas, por eso no basta con la aprehensión primordial afásica y solitaria y hay que llevar las cosas a palabra y buscarles sus razones, pensando en compañía. Pensar con otros sería entonces el modo de pesar que es con-pesar o *com-pensar las cosas*: pensar en equilibrio intercultural, sin que un logos pese más que otro por razones de poder sino porque las cosas mismas le den más la razón a ese logos que a otro. "Pensar respectivo" es pensar con-pensante (pensar en compañía), pensar con-pesante (sopesar intercultural) y pensar com-pensante (pensar compensatorio del peso de la propia tradición).

El pensar respectivo intercultural no nace de una supuesta igualdad de derechos culturales o de la presunta relatividad de la verdad o de la inescapable circularidad hermenéutica

⁴⁰⁷ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, pp. 39-40.

sino de que todo pensar es pensar abierto a la compensación por otros pensares, o no es pensar. Todo pensar monocultural es un pesar que no puede hacerse cargo de la realidad porque la "carga" de conceptos y razones fraudulentas. Y por eso es un pensar que "da pesar": haciéndole trampa a la realidad, termina convirtiéndose en un pensar pesado y apesadumbrado. En cambio, el pensar respectivo intercultural compensa las tendencias tramposas de los pensares monoculturales y puede nuevamente hacerse cargo de las cosas con razones que no cargan sobre ellas sino que son fieles al peso intrínseco, a la riqueza real, de las cosas mismas. No importa tanto qué idioma hable este pensar respectivo. Si quiere ser un pensar y pesar fiel a las cosas tendrá que asumir todos los lenguajes, no para construir algún supuesto lenguaje perfecto o lengua universal sino para evitar que ninguno de ellos tienda a convertirse en la última palabra sobre la realidad. Los lenguajes y las culturas son realidades penúltimas. La última palabra siempre la tendrá la realidad de las cosas. El lema, ahora, es: ¡todos, a las cosas mismas, que no son las mismas cosas!"⁴⁰⁸.

Pues bien, desde nuestra propia investigación de Zubiri, podemos concluir que para él *toda realidad es intrínsecamente respectiva*. Esta 'respectividad' no es mera relación (de relatos), sino algo "previo":

"Como la realidad es formalidad "abierta", no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Esta respectividad no es una relación, porque toda relación es relación de una cosa o de una forma de realidad a otra cosa o a otra forma de realidad. La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la formalidad misma de la realidad en cuanto tal. Realidad es "de suyo" y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es "de suyo". Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente transcendental. La respectividad trasciende de sí misma. El "ex" es ahora *respectividad*. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura respectiva*. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro. La apertura respectiva es transcendental. Es el segundo momento de la transcendentalidad"⁴⁰⁹.

En otras palabras, su carácter de 'transcendental' proviene de que *la realidad como tal es respectiva*. Podríamos

⁴⁰⁸ J.L. ALVARADO PISANI, "Un ejercicio de 'pensar respectivo' intercultural desde un poema de Ernesto Cardenal", *op. cit.*, pp.142-144).

⁴⁰⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Realidad*, 3^a.ed., Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, pp. 120-121.

decir que 'respectividad' es este mirarse de 'la Realidad' como tal en cada una de 'las realidades' que la constituyen. Pero no como algo externo, sino como algo intrínseco. No es mera relacionalidad, como si "primero" hubiera los *relatos* y "luego" la *relación*. Más bien es al revés, los 'relatos' son relatos debido a la 'relación'. Esta relación intrínseca constituye los 'relatos'. Es la 'respectividad' como tal.

Esto implica que toda la Realidad es formalmente su respectividad. Y ello porque la Realidad es intrínsecamente *apertura*. En este sentido, 'respectividad', según lo entendemos, no es sino otra manera de hablar de la 'apertura' (trascendental) de la Realidad. Es decir, constitutivamente la Realidad es abierta, no es una Realidad clausurada.

De esta manera, estamos muy cerca (aunque no es lo mismo) de un planteamiento holístico, para el que, como sabemos ya, las "cosas" son "cosas" *dentro de* (integradas a) una totalidad. En el Holismo hay prioridad ontológica y epistémica del 'todo' sobre 'las partes'. De hecho, las partes sólo *tienen sentido* en el todo. Las cosas no se desvanecen en el todo (por el contrario), sino que son la *expresión* de ese todo. Así, la individualidad cobra sentido dentro del 'todo' y si está separada, atomizada, autonomizada, "enclaustrada", carece de sentido.

Así, en el Holismo, cada cosa está en conexión "ontológica" con las demás, forman entre todas interconectividad, relacionalidad mutuamente compartida. La Realidad es este conjunto de "cara a cara" de cada cosa con otra. El "mirarse a sí misma" de cada cosa, sólo tiene sentido temporalmente, provisionalmente. Como tal, cada cosa está referida a la otra.

Creemos que esta manera de concebir las cosas está cerca de la 'respectividad' de Zubiri, quien, más que holista, podríamos denominar 'sistémico' (en el sentido, de que todas las cosas cobran sentido dentro de un 'sistema'). Por eso, creemos razonable también que integremos la categoría de 'respectividad' dentro de una perspectiva holística.

Para Zubiri la respectividad es además un momento constitutivo-remisivo de la Realidad, es decir, un momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es 'función' de las demás. Esta es la 'respectividad externa'.

Pero Zubiri habla también de una 'respectividad interna', según la cual se constituye en 'constructo'. Así, cada nota es justamente nota *de* las demás: no es lo que es sino respectivamente a las demás notas. Y añade el mismo Zubiri que alguna vez ha llamado al sistema como *constructo* (respectividad interna). El sistema como tal es ese conjunto de notas de realidad. En otras palabras, cada nota no es real sino respecto a

la realidad del sistema.

Además, Zubiri distingue dos tipos de respectividad: la respectividad *campal* y la respectividad *mundanal*. Ambas están *fundamentadas* en el "hacia" como apertura trascendental:

"Hay ante todo la apertura de la cosa aprehendida ya como real a otras cosas reales también aprehendidas. Es la apertura de la suidad de cada cosa real, aprehendida como real, a otras suidades también aprehendidas como reales. Es la apertura de cada cosa aprehendida respecto a otras suidades aprehendidas. Cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de la apertura, decimos que la cosa se halla en un *campo de realidad*. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo"⁴¹⁰.

Son interesantes estos últimos aportes de Zubiri. Lo fundamental es que una cosa, cualquier cosa, está inmersa en un *campo de realidad*, es decir, "una red de respectividades". Cada cosa no es solamente "cara a cara" con otra cosa (identidad-alteridad), sino "cara a cara" consigo misma y con *todas* las restantes cosas. Esta visión *campal* de la realidad está siempre basada en la apertura que las cosas tienen "de suyo". En otras palabras, esto es tanto como decir que la Realidad como tal es intrínsecamente *apertura*.

Pero Zubiri también afirma que la formalidad de realidad está también respectivamente abierta en otra línea.

Escribe:

"Por ser pura y simple realidad, está trascendentalmente abierta a ser momento de "la" realidad. Está, pues, abierta a lo que hemos llamado *mundo*. Entonces inteligir lo que una cosa real es en realidad, es inteligirla como momento del mundo"⁴¹¹.

Y añade:

"Son dos modos diferentes de intelección porque inteligen distintos modos de actualización ulterior de lo real. Inteligir lo que es en realidad un color que vemos, es inteligir lo que es en realidad *campalmente* respecto de otras notas, por ejemplo, respecto del sonido. Pero

⁴¹⁰ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, *op. cit.*, p. 269. Vemos aquí como esta perspectiva de Zubiri es muy diferente de la de Leibniz, pues las mónadas leibnizianas están "enclaustradas" individualmente en sí mismas, aunque espejen el Cosmos como un todo, y sean dinámicas.

⁴¹¹ *Ibid.*

inteligir lo que ese color es en realidad como momento del mundo es algo distinto: es inteligirlo, por ejemplo, como onda o como fotón, etc."⁴¹².

Y concluye:

"Respectividad campal y respectividad mundanal no son ciertamente dos respectividades, pero sí son dos dimensiones distintas de la respectividad de lo real en cuanto tal"⁴¹³.

¿Qué significa todo esto?

En estas referencias directas de Zubiri, podemos decir que él considera el problema de la respectividad desde el punto de vista de la intelección. Y encuentra allí "fenomenológicamente", podríamos decir, no sólo la respectividad campal (podríamos decir el mirar "cara a cara" de cada cosa) sino también la respectividad mundanal. Pero no están meramente en la intelección, sino en la Realidad. La respectividad campal no señala algo extrínseco a las cosas. Zubiri llega a decir que: "Aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta cosa sería ya campal"⁴¹⁴.

Por su parte, la respectividad mundanal remite a la categoría de 'mundo'. Zubirianamente, 'mundo' no es el conjunto de las cosas reales, sino lo que "conjunta" estas diversas cosas. Lo que conjunta (lo que les da unidad) es un momento físico de las cosas reales mismas:

"Este carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de 'la' realidad"⁴¹⁵.

La respectividad mundanal es esa referencia de cada cosa a "la" Realidad como tal, concebida ésta *como una unidad*. Es la respectividad de lo real en cuanto que real. Se puede por lo tanto entender que 'estar presente en el mundo', tener actualidad en él, es la actualidad primaria y radical de lo real. 'Mundo' es

⁴¹² *Ibid.*, pp. 269-270.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 270.

⁴¹⁴ *Ibid.* Y en la página siguiente (*Ibid.*, p. 271) añade que: "Como concepto, el campo forma parte esencial del saber científico". Esto es interesante para todo lo que hemos estado reflexionando en este trabajo de investigación y resume el pensamiento científico en su planteamiento epistemológico actual. Sin embargo, Zubiri pretende también mostrar que su concepción de 'campo de realidad' es más profundo (más radical, de "raíz") que el meramente científico como tal.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

así una respectividad, una estructura, una red determinada por toda cosa real en cuanto intrínsecamente respectiva y dinámica⁴¹⁶.

En conclusión: bien sea como respectividad campal o como respectividad mundanal (y ambas no son para Zubiri, como se dijo, dos respectividades diferentes, sino dos dimensiones distintas de la respectividad de lo real en cuanto tal), lo importante es destacar que, zubirianamente, *toda la Realidad es respectiva como tal* (con todas las precisiones que se han hecho hasta aquí). Por lo tanto, la Realidad como tal no es una realidad cerrada, clausurada, sino *abierta*, y además es *dinámica*, pues este "dar de sí" es un permanente fluir, sin aparente final.

Creemos así que esta concepción de la respectividad zubiriana plenifica más y mejor la idea de 'interconectividad' presente en la Realidad, de la que hemos venido hablando hasta ahora. No como algo extrínseco a cada cosa y a la Realidad como tal, sino como un *momento intrínseco suyo* (de la cosa-Realidad, de la Realidad-cosa).

Evidentemente tendríamos que añadir también a esto las precisiones que hemos hecho en los puntos anteriores sobre la 'Lattice' y la RM y RNM, lo cual nos llevaría más allá de la concepción zubiriana, pero pensamos que estos aportes de Zubiri pueden ser fecundamente integrados en nuestra investigación holística, teniendo en cuenta conjuntamente los aspectos que hemos venido señalando.

6.3.4. Realidad total captable sólo intuitivamente. Lo discursivo siempre es posterior

6.3.4.1. Desde el punto de vista epistemológico deberíamos hacer también algunas observaciones más sobre el Holismo.

En efecto, la visión epistemológica del H es la de una visión *integradora* de la Realidad.

Pero esto supone partir de la conciencia de una mente como la nuestra que es *egocéntrica* y, por lo tanto, *divisiva*, *dualista*, *separativa*. Implica, como hemos dicho, una dualidad entre Sujeto y Objeto. Aquí, el Sujeto se considera como un/a *observador/a absolut@* ("síndrome divino"), independiente y separado del Objeto que contempla. Pero esta abstracción lleva a distorsiones, entre ellas la de considerarse aparte de la Realidad y, por lo tanto, de no darse cuenta de que, al ser parte

⁴¹⁶ Desde el punto de vista de la epistemología zubiriana, 'mundo' se contrapone a 'campo': mientras el 'mundo' está en el ámbito del 'logos', el 'campo' está en la dimensión de la 'razón'. Pero no vamos a entrar en este punto específico aquí, pues nos llevaría demasiado lejos en nuestra investigación.

de la Realidad, hay un proceso de interactividad entre "sujeto" y "objeto". A nivel profundo, no "hay" ni sujeto ni objeto, sino una única Realidad, donde todo se relaciona con todo.

Desde los planteamientos de la física cuántica (y, en parte, de la relativística) es posible deducir, al menos con fuertes bases, que el/la observador/a interviene sobre lo observado, modificándolo cuánticamente (pequeñas distorsiones, pero que en el mundo microcósmico son significativas). Por consiguiente, el/la "observador/a" necesita pensar con conciencia de "campo", es decir, consciente de la "telaraña de relaciones", de la "red ecológica" que su presencia implica.

Es decir, el/la observador/a debe empezar por ser consciente de sí mism@ y de que está inmers@ en un campo de realidades interactivas. "El/la observador/a también es observad@" y esto significa que el/la observador/a debe empezar por ser un/a auto-observador/a, consciente de las alteraciones que produce en lo observado como tal.

En otras palabras, la primera tarea del/de la "observador/a" es empezar por autoanalizarse epistémicamente como observador/a, consciente de sus límites, su "mente condicionada", sus supuestos, sus pre-juicios valorativos.

Por todo lo que hemos venido viendo hasta ahora, no existe tanto un sujeto observando a un objeto, sino *una Realidad que se auto-observa*. En los seres humanos que observan es la misma Realidad que se está auto-observando a sí misma.

Además, si "todo está en relación con todo", conocer "lo otro" es conocerse a sí mismo, pues "lo mismo" y "lo otro" están en el mismo *campo de referencia*. Esto conduce, desde luego, a una modestia epistemológica.

También permite debatir sobre si la conciencia es exclusivamente un asunto humano, es decir, si la conciencia es universal o, al menos, extra-humana *también*. Esto llevaría a una concepción ampliada del fenómeno 'conciencia', que debería ser definida (al menos aproximativamente) y reflexionada. Llegaríamos así a una concepción de conciencia más universal ('Conciencia cósmica') que la que la restringe antropocéntricamente a la especie humana.

Anteriormente, concluimos que la Realidad es Conciencia y la Conciencia es Realidad.

Lo que llamamos 'Realidad física' es una parte (posiblemente pequeña) de toda la Realidad-Conciencia. Esto permite pensar que la Mente es una sola, de la que nuestras mentes humanas "individuales" son diversas expresiones. Además, la Conciencia está presente a todo lo largo del Cosmos físico.

Esta concepción es *congruente* con lo que hemos visto del Holismo. 6.3.4.2. Para una interpretación filosófica de la 'intuición trascendental' de la Realidad, podemos empezar por acceder también a Xavier Zubiri, a través de una categoría fundamental de su filosofía, que es 'aprehensión primordial de realidad'. Para eso, vamos a seguir de cerca una interesante propuesta del ya citado profesor Jorge Alvarado, aparecida como artículo, con el sugerente título "Aprehensión primordial de realidad y experiencia mística"⁴¹⁷.

La tesis central es precisamente que:

"Las distintas formas de la experiencia mística son el despliegue histórico de nuestra aprehensión primordial de las cosas reales y religadas a su fundamento"⁴¹⁸.

Es decir, existiría una "sintonía" entre la 'inteligencia sentiente' zubiriana y la 'experiencia mística' como tal. Comenzando por definir las cosas, escribe nuestro autor (J.A., en adelante):

"Llamemos "inteligencia" al modo humano de sentir las cosas reales, y la realidad propia de todas y cada una, por oposición al modo animal de sentir no cosas ni cosas reales sino estímulos que suscitan respuestas fisiológicas tendentes a reducir al punto de equilibrio homeoestático las modificaciones de tono vital que tales estímulos producen en el organismo animal"⁴¹⁹.

Zubiri entiende que hay un momento inespecífico en el sentir humano que lo hace cualitativamente distinto del sentir animal y que es la *distancia*, la disolución de continuidad, entre las cosas sentidas y los actos humanos.

Este 'distanciamiento' podría explicar la manera en que el sistema sensoriomotriz humano responde de maneras diferentes ante las cosas que aprehende.

Es más, incluso podría ser educado para no responder o responder de manera creativamente nueva, es decir, para responder de manera no predeterminada. Este 'distanciamiento psicofisiológico' sería la condición de posibilidad del lenguaje, la conciencia (humana), la racionalidad y las conductas simbólicas:

"Pero Zubiri ha demostrado definitivamente que la intelección

⁴¹⁷ SEMINARIO ZUBIRI-ELLACURÍA, *Mundialización y liberación: Ensayos filosóficos. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía*, UCA, Managua, 1996, pp. 281-296.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 282.

⁴¹⁹ *Ibid.*

humana no se reduce a conciencia, logos verbal o razón concipiente sino que su momento fundamental -que Bergson llamó *intuición* y Zubiri *aprehensión primordial de realidad*- en vez de distanciamiento, es un contacto directo, inmediato y unitario con las cosas reales, en y por sí mismas, y que ese contacto o tanteo es el modo primordial, fundamental, de toda humana experiencia"⁴²⁰.

¿Qué se entiende aquí por 'experiencia'? En una óptica zubiriana, J.A. define 'experiencia' como el acto de probar físicamente (y no sólo comprobar lógicamente o poner a prueba racionalmente) la realidad de una cosa:

"¿Qué es experiencia? Experiencia no significa aquí la *aisthesis*, es decir, no es el dato sensible. Tampoco es lo que Aristóteles llamó *empeiria*, el reconocimiento (*mnéme*) de una misma cosa en distintas concepciones: experiencia no es aquí lo empírico. Tampoco significa lo que designamos como *experiencia de la vida*. Experiencia es algo distinto. Es, ante todo, una especie de prueba que no es mera comprobación, por ejemplo conceptiva, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto mismo de probar: es probación física. ¿De qué? De la realidad de algo. La experiencia es, pues, probación física de la realidad"⁴²¹.

Es significativo este uso de la categoría zubiriana de 'experiencia' para nuestra investigación, ya que lo que aquí

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 283. J.A. está convencido que hay una afinidad entre la categoría de 'intuición' en Bergson y la de 'aprehensión primordial de realidad' en Zubiri. Así, cuando el mismo Zubiri expone el concepto de filosofía en Bergson en su obra *Cinco lecciones de filosofía* (3ª.ed., Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 174-179.183-187) señala cuatro momentos del concepto de intuición: inmediatez, sensorialidad simpática, actividad (auscultación de lo real) y duratividad (discurrir sobre lo dado inmediatamente para aprehenderlo en su máxima sencillez y elementalidad), cuatro momentos que pueden ponerse en relación con los tres aspectos que constituyen la aprehensión primordial de realidad y que son: la experiencia directa, la inmediatez y la unitariedad (cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. I*, 3ª.ed., Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 65). Y cuando Zubiri quiere describir la 'intuición' de Bergson, la primera palabra que se le ocurre es 'aprehensión' (cfr. *Cinco lecciones de filosofía, op. cit.*, pp. 174-175). En todo caso, para J.A. esta sería una hipótesis a trabajar más (cfr. SEMINARIO ZUBIRI-ELLACURÍA, *Mundialización y liberación: Ensayos filosóficos. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía, op. cit.*, p. 283), pero siempre interesante, en nuestra opinión.

⁴²¹ X. ZUBIRI, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 95.

intentamos reflexionar con respecto al Holismo tiene que ver, *antes que todo*, con el aspecto de "encontrarse con la Realidad como tal". Podríamos decir, con otras palabras, "estar situad@s en la Realidad". Sólo a partir de ahí es posible hacer verdadera reflexión filosófica. O mejor, este "darse cuenta" de que estamos situad@s 'en' la Realidad es no sólo un "dato" pre-filosófico, sino también "comienzo de filosofía".

"Estar-situad@s-en" es la pre-condición para toda posible reflexión humana. Es "condición de posibilidad". Es "sentirse Realidad". En nuestra opinión, no es algo de-mostrable, sino algo "mostrable" (en sentido heideggeriano de "des-velación del Ser", en este caso, de la Realidad). Por eso, la mejor *fundamentación* del Holismo es la "mostración" de "l@s testigos del Ser", o mejor, de aquell@s que están radicad@s (en-raizad@s) en la Realidad misma como tal. Por consiguiente, todo "intento de prueba" se apoya en la realidad del "estarse-siendo-realidad-con-la-Realidad-misma" (expresándolo en lenguaje al estilo heideggeriano). *La Realidad "se prueba" a sí misma* (expresión que, por cierto, le gustaría también a Hegel...).

Así, esta "aprehensión primordial de la realidad" se hace, en opinión de J.A., "in-efable" (= "no decible") o "a-fásica", previa estructuralmente a todo lenguaje. Esto lo ha hecho notar con acierto el filósofo español zubiriano Antonio Pintor-Ramos:

"Si el logos no se identifica con la totalidad de la intelección, si es una modalización de su momento originario exigida por la fuerza de imposición de lo real, entonces resulta claro que nunca la realidad puede ser resultado del logos; más aún, ninguna de las estructuras concretas del logos encarna de modo adecuado la realidad y nuestro acceso a ella es más originario y más rico que su actualización en el logos. Nombrar algo es un modo de delimitarlo, de diferenciarlo; como la realidad carece de toda discursividad en aprehensión primordial, Zubiri puede afirmar con claridad que "en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno" (*Inteligencia y logos*, p. 154). Es decir, nuestra aprehensión originaria de realidad es literalmente *inefable*; se trata de un acto que no es de naturaleza lingüística, ni siquiera es "pre-lingüístico" si por tal se entiende que contenga una especie de lingüisticidad virtual o encubierta llamada a actualizarse posteriormente, sino que a lo sumo cabría hablar de un acto "alingüístico"..."⁴²².

De ahí, la pregunta central que se hace J.A.:

⁴²² A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 191, citado por J. ALVARADO, en SEMINARIO ZUBIRI-ELLACURÍA, *Mundialización y liberación: Ensayos filosóficos. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía*, p. 284, nota 7 a pie de página.

"¿Habría algún nexo entre la afasia de la aprehensión primordial y la inefabilidad de la experiencia mística de la que nos hablan los grandes místicos de todo tiempo, lugar y cultura?"⁴²³.

Tratando de investigarlo, nuestro autor, J.A., en el susodicho artículo, intenta aclarar qué se entiende por 'experiencia mística'. Lo considera desde un ámbito ontológico.

En este sentido, cualquier cosa real es lo que es y "más" de lo que es. En una línea bergsoniana, se afirma ahora que cada cosa natural es como una estación del 'impulso vital' (*élan vital*) o energía creadora del Universo. Cada cosa producida o creada artificialmente (cada 'artefacto') es también una estación del impulso vital o energía creadora del ser humano. Pero en sí mismo el *élan vital*, el impulso, es indetenible y trasciende desde cada estación o estancia a lo profundo de ella misma, al modo (natural, artificial o personal) de ella misma⁴²⁴.

Puestas así las cosas, *la experiencia mística sería la historia del trato personal de cada persona con la impulsión fundamental o energía creadora de las cosas naturales del Universo y con su propia energía creadora (humana):*

"Experiencia mística sería apropiación de las últimas posibilidades de lo real: la historia personal del apoderamiento o posesión de lo real por la persona y del apoderamiento o posesión de la persona por lo Real. Posesión común, amorosa comunión entre persona y realidad, de la que sería imagen y semejanza el trato sexual humano, la comunión orgásmica, el acto en donde se hace más ostensible la dinámica profunda de los actos humanos, que consisten, a fin de cuentas, en realización de las personas como Personas divinas. De modo que la experiencia mística no es una experiencia entre las otras experiencias humanas, sino el climax de cada una de ellas. Experiencia mística es toda experiencia humana llevada a feliz término"⁴²⁵.

Y aquí cita J.A. al mismo Zubiri:

"No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal sino de estar en esas cosas y en mi persona

⁴²³ *Ibid.*, p. 285.

⁴²⁴ Esta categoría bergsoniana de 'élan vital' no deja de tener, en nuestra opinión, bastantes similitudes con la categoría sánscrita de 'prana' (la energía vital, la energía cósmica), la china de 'chi' y la japonesa de 'ki'. Se necesitaría más investigación (holística) concreta al respecto. En todo caso, la 'estructura epistemológica' de estas categorías es semejante.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 286.

plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria⁴²⁶.

A la base de todo esto, está la concepción zubiriana de que la persona humana misma, en tanto y en cuanto se realiza históricamente como persona, no *tiene*, sino que es experiencia de Dios. Por lo tanto, toda experiencia humana, que es una probación física de realidad, es *ipso facto* experiencia mística, experiencia del fundamento último, posibilitante e impelente de cada cosa, de todas las cosas y de la propia realidad personal⁴²⁷.

Esto parecería confirmado desde los análisis de la *psicología fenomenológica*, como es el caso de los estudios que realiza Wilson Van Dussen:

"La experiencia mística más común es, curiosamente, el mero hecho de experimentar cualquier cosa: cepillarse los dientes, comer o caminar por la calle. Cualquier experiencia ordinaria. De algún modo verdadero ésta es la más profunda de todas las experiencias místicas posibles, si bien pocas veces es reconocida como tal. El problema es que estamos demasiado acostumbrados a ellas. Son demasiado corrientes y ordinarias. Lo que falta es el asombro ante el misterio de la existencia ordinaria (...) El camino para entrar al satori es bastante claro. Está en la línea de la experiencia mística a nivel más bajo. En lugar de alejarse de la realidad, el individuo entra a ella más plenamente. Se siente una plenitud reposada y las cosas ordinarias se aprecian tal cual son. Se disuelven las barreras conceptuales entre el sí mismo y los demás, y entre el sí mismo y las cosas hay una creciente vivencia de Unidad. Puede estar, o no, acompañada de un sentimiento de estar muriendo o de estarse disolviendo. Repentinamente se produce una ruptura que permite adentrarse en el sentimiento/entendimiento puro... Este es el gran satori, la experiencia más alta posible. Obviamente, la pérdida del ego y todo lo que éste implica no puede ser hecha por el individuo a solas. Esto y el satori son dados por gracia. El conocimiento obtenido en el satori es noético, es decir, se experimenta como algo plenamente verdadero"⁴²⁸.

La gran "liberación epistémica" es, pues, en nuestras propias palabras, el encuentro profundo, pleno, total, con la Realidad, a través de la experiencia total de la Realidad

⁴²⁶ X. ZUBIRI, *Hombre y Dios*, op. cit., p. 295.

⁴²⁷ Cfr. J. ALVARADO, *Ibid.*, p. 287.

⁴²⁸ W. VAN DUSSEN, *The Natural Depth in Man*, Harper&Row, New York, 1972, de la traducción española de la editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1977, pp. 157-167, citado por J. ALVARADO, *Ibid.*, p. 287, nota 13 a pie de página.

cotidiana. No es, por lo tanto, "escaparse de la Realidad", sino adentrarse en ella, sumergirse en ella, captándola y aprehendiéndola en toda su plenitud. "Sentirse Realidad", ser un@ con ella, pues eso es lo que somos: Realidad.

En nuestra propia concepción, que hemos venido desarrollando a lo largo de esta investigación, preferimos llamar a esto "vivencia" integral de la Realidad, ya que 'experiencia' implica una estructura temporal y preferimos denotarla más bien como 'superación' del espacio-tiempo, ya que es in-mediata, simultánea. De ahí, la categoría de 'vivencia'. Pero no es más que una precisión semántica. En el fondo estamos totalmente de acuerdo con esta denotación de la "experiencia" mística como el encuentro con la Realidad en el día-a-día, en lo cotidiano. Es la patencia de la Realidad en nosotr@s mism@s, que *no somos sino Realidad*.

Esto implica la "instalación plena en la Realidad". Hablando con más precisión, es la Realidad misma la que está instalada en nosotr@s. O mejor, la que se manifiesta a través de nosotr@s, ya que nosotr@s formamos parte de ella, ¡somos ella misma! Tomar perfectamente conciencia de este hecho es la 'vivencia' mística. De una manera menos religiosa (en el sentido tradicional del término), preferimos llamarla una 'vivencia holística'. Sería 'religiosa' en el sentido preciso que hemos ido aportando a lo largo de estas páginas, zubiriano por cierto, como 're-ligación' a la Realidad.

(El aspecto teológico de la cuestión, de si es o no una religación *personal* con Alguien, como lo defienden las religiones monoteístas, no nos corresponde aquí analizar, pues trasciende la formalidad filosófica de este estudio).

En pocas palabras, *la 'liberación epistemológica' es la vivencia plena de nuestra instalación total en la Realidad, o mejor, de nuestro ser realidad en la Realidad, como Realidad.*

J.A. sigue preguntándose si no es una "simpleza" relacionar la afasia relativa de la aprehensión primordial con la inefabilidad de la experiencia mística. La 'afasia' (de la aprehensión primordial) sería "a-lingüística" por razón de la inteligencia humana, por razón del modo humano de sentir. Pero la 'inefabilidad' (de la experiencia mística) sería por razón de la trascendencia de la Realidad.

Sin embargo, él piensa que *no son dos 'inefabilidades' diferentes, ya que Zubiri habría demostrado que inteligencia humana y realidad son, en su misma raíz, estricta y formalmente congéneres y que mundo y Dios no son uno, aunque tampoco son dos*⁴²⁹. La famosa cita de Zubiri, un tanto enigmática, pero siempre "teo-filosóficamente atrevida", por lo demás, es la siguiente:

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 288.

"El mundo ciertamente no es Dios por su extensión ni por sus colores ni por sus vicisitudes. Pero la realidad del mundo tiene un *sí mismo* y ese *sí mismo* es justamente idéntico al *sí mismo* que llamamos Dios, al *sí mismo* absoluto. El mundo y Dios no son dos, pero tampoco son uno"⁴³⁰.

En este sentido, la inefabilidad de las cosas reales aprehendidas primordialmente, es decir, la 'afasia' de la aprehensión primordial de la realidad de las cosas reales, se fundamenta en que las cosas reales, en cuanto reales, son "más" que ellas mismas y "más" de cuanto pudiera decirse de ellas en cualquiera de los lenguajes posibles (cotidiano, científico, artístico). Por lo tanto, la auto-trascendencia de cada cosa real en su propia realidad no es sino la Trascendencia misma que llamamos 'Dios'.

Zubiri lo expresa así:

"Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, possibilitación e impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad"⁴³¹.

Y si la "misión" de cada un@ fuese "estar ante las cosas con serenidad" (en palabras de Heidegger, *Gelassenheit zu den Dingen*), esto debería ser con señorío y libertad ante ellas, puesto que, en palabras de Zubiri:

"La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre en la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios"⁴³².

Pero, como dijimos anteriormente, no vamos a entrar en estas páginas en una reflexión filosófica (mucho menos teológica) sobre Dios, sino que nos limitaremos al aspecto filosófico del Holismo, que es lo que aquí estamos investigando.

6.3.4.3. Finalmente, antes de terminar este capítulo, hagamos una consideración filosófica sobre la 'intuición trascendental' del Holismo, la filosofía de Heidegger y el Budismo. Sobre todo para considerar el aspecto de la 'alienación' y de la 'autorrealización humana', términos claves en la filosofía contemporánea.

Para eso nos inspiramos en un artículo de Napoleón Chow,

⁴³⁰ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p.145.

⁴³¹ X. ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, op. cit., p. 157.

⁴³² X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 330.

inédito, titulado 'Beckett, Existentialism, and Enlightenment', presentado en la Universidad de Florida (EUA) en 1989.

Partiendo de la famosa obra teatral del literato francés Samuel Beckett, *Waiting for Godot* (*En attendant Godot, Esperando a Godot*), de innegable carácter existencialista, se hace en este estudio una interesante relación con la filosofía heideggeriana y con el Budismo.

En efecto, Heidegger destacó muy bien los aspectos de la existencia "inauténtica" como esa cháchara o palabrería sin sentido, inútil o vacía, por la curiosidad superficial e intranscendente. Es lo que se podía calificar de existencia 'alienada'. Heidegger fue un maestro de esta descripción, que no es mera cuestión psicológica, sino filosófica existencial. Lo interesante es que esta descripción le aproxima al Budismo.

Escribe Chow:

"The inauthentic way of being in Heidegger's philosophy, characterized by shallow curiosity and idle talk, corresponds to the first two Noble Truths of the Buddha, which portray human beings as craving pleasure, distraction, power, security, and immortality, and, in the end, experiencing dissatisfaction, or outright suffering. Likewise, both refer to dualistic consciousness, or the idea of a solid, permanent Self, as the origin of inauthenticity and of sorrow, insubstantiality, impermanence (Sanskrit *duhkha*)"⁴³³.

Hasta aquí no hay mucho problema, y es congruente con lo que hemos venido investigando hasta ahora. La cuestión reside en que, según nos apunta nuestro autor citado, lo que diferencia a Heidegger del Budismo son los pasos (o los caminos) que se toman para liberarse de la alienación y del *duhkha*.

Para Buda su respuesta es el 'Camino Medio' o el 'Cuádruple Camino', mientras que para Heidegger se trataría de que, encarando la angustia, esto traería la posibilidad de revelar el Ser. El problema de Heidegger es que se quedaría solamente filosofando, pero *no partiría para una realización práctica*⁴³⁴. Con

⁴³³ *Ibid.*, p.4. "El camino inauténtico de ser en la filosofía de Heidegger, caracterizado por curiosidad superficial y habla vana, corresponde a las primeras dos Nobles Verdades del Buda, que representa a los seres humanos como anhelando placer, distracción, poder, seguridad e inmortalidad y, al final, experimentando in-satisfacción o, absolutamente, sufriendo. Asimismo, ambas se refieren a la conciencia dualista o a la idea de un sólido y permanente Sí-mismo como el origen de la inautenticidad y del dolor, insubstantialidad, impermanencia (en sánscrito, *duhkha*)".

⁴³⁴ Con todo, podemos decir que Martin Heidegger estuvo

lo cual no se superaría realmente el problema de la alienación, que es un problema de *praxis*:

"Heidegger says that a wholehearted dedication to the question 'What is Being' will connect us to the authentic flow of Time. But, as we know, he went about philosophizing till his death. Existentialist philosophy is an excellent attempt to bring to our attention the problem of inauthenticity. But once we become aware of our predicament we are not given explicit guidelines as to the way out. The Noble Eightfold Path prescribed by the Buddha, especially right mindfulness and right concentration, goes beyond diagnosis into therapy. Zen Buddhism and Koan studies are examples of how the mind is led to stop its chatter and cross the barrier of dualism into Nothingness, entering simultaneously into Being and Non-Being"⁴³⁵.

En definitiva, nos parece que aquí está correctamente planteada la cuestión: *la liberación es un asunto de praxis (holística) y no meramente asunto filosófico (aunque también, secundariamente)*. Podemos así contraponer 'alienación' (o 'vida inauténtica') a 'autorrealización' (o 'vida auténtica', utilizando la terminología de Heidegger).

En nuestra propia terminología, la 'vivencia holística' es una cuestión de *praxis* y no meramente una cuestión reflexiva o especulativa. La liberación es *práctica*, aunque también afirmamos que la reflexión es un paso importante en todo este proceso, si bien no el más fundamental. No se trata de una mera 'visión holística' al estilo dualista (sujeto-objeto). La 'visión holística' es más bien 'vivencia holística', ya que integra *todo*

grandemente impresionado por los aportes de D.T. Suzuki sobre el Budismo zen. Se cuenta que un día habría declarado ante sus alumnos estupefactos: "Si comprendo correctamente, esto es lo que yo he tratado de decir en todos mis escritos" (Citado por Jacques Brosse, en: F. LENOIR, *El budismo en Occidente*, Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 204).

⁴³⁵ *Ibid.*, pp. 6-7. "Heidegger dice que una sincera dedicación a la cuestión "¿Qué es el Ser?" nos conectará a la auténtica fluencia del Tiempo. Pero, tanto cuanto sabemos, él estuvo (solamente) filosofando hasta su muerte. La filosofía existencialista es un excelente intento para llevar nuestra atención al problema de la inautenticidad. Pero, una vez nos tornamos conscientes de su apelo, no se dan explícitamente directrices para salir. El Óctuple Noble Camino prescrito por Buda, especialmente correcta atención y correcta concentración, va más allá de un diagnóstico que conduce a una terapia. El Budismo Zen y los estudios de Koan son ejemplos de cómo la mente es conducida a parar su verborrea y a cruzar la barrera del dualismo hacia la Nada, entrando simultáneamente en el Ser y el No-Ser".

nuestro ser y no una mera parte de él (la vista, física o mental). Por eso es una cuestión existencial total. En otras palabras, ¡nosotr@s, despiert@s, somos la Realidad!

6.3.4.4. Permítasenos, para terminar este punto, conectar brevemente este asunto de la 'alienación', interesantemente levantada por Napoleón Chow con respecto a la realización humana (y por lo tanto, con respecto a la 'iluminación' budista y la 'vivencia holística'), con la postura de algunos filósofos de hace unas décadas atrás.

Nos referimos a algunos filósofos marxianos que trabajaron la cuestión de la 'alienación' y de la 'autorrealización humana' de una manera fundamentalmente *antropológica y social*.

Se podría considerar a varios de ellos, encuadrados en un pensamiento marxista humanista y crítico (por lo tanto, no dogmático ni escolástico), pero vamos a considerar solamente aquí, de manera breve, al filósofo checo Karel Kosík y al eje más famoso de la 'Escuela de Frankfurt' (*Frankfurter Schule*), representado por Herbert Marcuse y Erich Fromm.

6.3.4.4.1. En efecto, Karel Kosík, filósofo checoeslovaco, escribió un texto importante, dentro del pensamiento marxista crítico, sobre la realidad social alienada en que se halla inmerso el ser humano.

Su texto es la *Dialéctica de lo concreto*⁴³⁶, donde introduce, entre otras, tres categorías claves para lo que aquí trabajamos: (1) concreticidad y pseudoconcreticidad; (2) praxis; (3) totalidad concreta⁴³⁷.

Podemos entender el 'mundo de la pseudoconcreticidad' como el mundo en que los seres humanos se hallan inmersos de una manera ingenua y acrítica. Es un mundo experimentado con o desde una *conciencia natural* o *ingenua*. Son las típicas expresiones: "El mundo siempre ha sido así", "las cosas siempre han funcionado así", etc. A esta conciencia ingenua le corresponde una práctica acrítica, fatalista y descomprometida.

⁴³⁶ Hemos trabajado la versión brasileña: *Dialética do concreto*, 3^a.ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1985. La edición original en checo fue publicada en 1963.

⁴³⁷ Kosík se inspiró (cfr. *Dialética do concreto*, op. cit., p. 16, nota 4) en el propio Marx, quien construyó, según él, *El Capital* en base a una serie de categorías contrapuestas:

- Fenómeno... esencia
- mundo de la apariencia... mundo real
- apariencia externa de los fenómenos... ley de los fenómenos
- existencia positiva... núcleo interno, esencial, oculto.

Esta conciencia ingenua, con su correlato de práctica ingenua, no ha pasado todavía por *la problematicidad dialéctica que se da entre fenómeno y esencia*. Para este tipo de conciencia, fenómeno y esencia son una misma cosa. No hay una adecuada "filosofía de la sospecha". La consecuencia es, pues, una praxis utilitarista inmediatista. En otras palabras, es la expresión de una vida "humana" no realizada, alienada, meramente fáctica y carente de finalidad⁴³⁸.

El mundo de la 'pseudoconcreticidad' es un mundo encerrado en sí mismo, incapaz de trascenderse o de trascendencia. La única manera de superar esta 'conciencia estática' o 'naturalista' es mediante la 'conciencia histórica', que se alcanza para él desde una lúcida práctica crítico-revolucionaria.

En la conciencia naturalista no hay realmente 'historia' como tal porque los sucesos son experimentados como "más de lo mismo", sin cambios cualitativos, sin novedad. Tal vez no sea difícil ver aquí el trasfondo de una sociedad capitalista, bajo su ideología positivista, o bien, posiblemente también, el caso de un socialismo autoritario y estatal, aunque Kosík no lo dice expresamente.

Lo importante de la conciencia crítica y de su correspondiente práctica es el 'pensamiento de la concreticidad' o 'pensamiento concreto'.

El 'pensamiento concreto' es el que establece la unidad dialéctica entre 'esencia' y 'fenómeno' (y no su mera identificación acrítica). Esto se consigue desde una praxis transformadora (Kosík sigue aquí la epistemología marxiana del primado de la praxis sobre la teoría). Mediante ella, la realidad humano-social se convierte en unidad de producción y producto, de sujeto y objeto, de génesis y estructura.

Se llega así a *una sociedad no escindida, sino desalienada y re-integrada*.

⁴³⁸ Es interesante el concepto de 'dialéctica' que tiene Kosík, profundamente *humanista*: "A dialética trata da "coisa em si". Mas a "coisa em si" não é uma coisa qualquer, e, na verdade, não é nem mesmo uma coisa: a "coisa em si", de que trata a filosofia, é o homem e o seu lugar no universo, ou (o que em outras palavras exprime a mesma coisa): a totalidade do mundo revelada pelo homem na história e o homem que existe na totalidade do mundo" (*Ibid.*, p. 230). ("La dialéctica trata de la "cosa en sí". Pero la "cosa en sí" no es una cosa cualquiera, y, en verdad, ni siquiera es una cosa: la "cosa en sí" de que trata la filosofía es el hombre y su lugar en el Universo, o -lo que, en otras palabras, expresa lo mismo-: la totalidad del mundo revelada por el hombre en la historia y el hombre que existe en la totalidad del mundo"). Precisamente con estas palabras termina su ya citado libro.

Recuérdese que para Marx, la sociedad correspondiente al modo de producción capitalista es una sociedad alienada, porque el producto final está *separado* del que lo produce, el trabajador. Dada la apropiación privada de los medios de producción, el trabajo no le pertenece al trabajador, sino que es finalmente apropiado por el dueño de esos medios de producción, mediante la forma de la *plusvalía*.

Es éste un mundo *fetichizado*, invertido, donde la mercancía tiene "personalidad" (subjetividad) y el trabajador es objetualizado (cosificado). En esto consiste la alienación original, el "extrañamiento" básico del ser humano, ya que, para Marx, el trabajo, como praxis, es lo que realiza (o no) al ser humano, y no consiste tanto en las condiciones alienantes de la mera producción capitalista (cadenas de trabajo, horarios férreos y largos, impersonalización, rutina, etc.). La raíz del problema es el mismo modo de producción.

Por eso, es interesante que, para nuestro autor, su tercera categoría significativa, la 'totalidad', no es entendida como sinónimo de "todos los hechos", numérica o cuantitativamente considerados, sino que es la realidad concebida como *un todo estructurado, dialéctico, en el cual un hecho cualquiera -o clase de hechos, conjunto de hechos- puede ser racionalmente entendido*⁴³⁹.

Es éste un planteamiento *sistemático* o *sistémico* (aunque no formalmente holístico), donde la totalidad prima sobre las partes, porque es solamente desde la totalidad donde las partes cobran sentido⁴⁴⁰.

Kosík añade aquí el aspecto *dialéctico*, ya que se da una implicación mutua entre el todo (estructura) y las partes (hechos). Cada fenómeno ha de ser aprehendido como un *momento del todo*. La concreticidad (es 'totalidad concreta') se realiza en los diversos momentos históricos y recíprocos del todo en interacción con sus partes. Por eso, la totalidad concreta es *dinámica*, porque se halla en un constante fluir (en palabras de Marx se trata de una *totalidad histórica*).

En definitiva, vemos aquí un esquema epistemológico, un *pattern* (patrón) o modelo de pensamiento donde la totalidad es una

⁴³⁹ "Na realidade, totalidade não significa *todos os fatos*. Totalidade significa: realidade como un todo estruturado, dialéctico, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fatos, conjunto de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido" (*Ibid.*, p. 35).

⁴⁴⁰ Para que el planteamiento pudiera ser 'holístico', además de 'sistémico', se necesitaría integrar las tesis con las que hemos "delimitado" al Holismo a lo largo de esta investigación.

estructura de sentido, donde las partes, hechos o fenómenos cobran significado (y direccionalidad). En este sentido, la totalidad es "anterior" (epistemológicamente) a las partes. Y éstas, como tales, no son eliminadas o reabsorbidas en una totalidad univocista e indeterminada, sino que la constituyen, la crean (son 'partes de un todo')⁴⁴¹.

En esta línea, escribe:

"Concordamos com o historiador soviético Kon, quando diz que os fatos elementares demonstraram ser algo muito complexo; e a ciência, que no passado se ocupava com os fatos isolados, hoje se vem cada vez mais orientando para os processos e as relações. A dependência entre os fatos e as generalizações é uma conexão e dependência recíproca; assim como a generalização é impossível sem os fatos, do mesmo modo *tampouco existem fatos científicos que não contemham o elemento da generalização*"⁴⁴².

Kosík añade además que esta estructura no es estática, sino dinámica, histórica. Y además es contradictoria, dialéctica. Es una *totalidad dialéctica*. Por lo tanto, la estructura se construye en base a las interacciones dialécticas que se dan permanentemente entre 'esencia' y 'fenómeno', pero ya concebidas como una relación no de 'identidad', sino de 'unidad'.

A nivel *social*, para Kosík, esto implica la construcción de una sociedad socialista auténtica, donde las relaciones humanas no sean alienadas (empezando por la relación fundamental del trabajo: la propiedad es social y apropiada por los mismos trabajadores), sino humanizadas. Estaremos así en la 'totalidad concreta' y no en la 'totalidad pseudoconcreta'.

6.3.4.4.2. Por su parte, tanto H. Marcuse como E. Fromm (y en general toda la Escuela de Frankfurt) intentan repensar la famosa contradicción con la que Max Weber había caracterizado la sociedad de la Modernidad y del proyecto de la burguesía: el conflicto que se da entre la *racionalidad formal o instrumental* y la *racionalidad sustantiva*.

⁴⁴¹ Nos recuerda esto los planteamientos vistos en el mismo Zubiri, aunque en otro contexto de reflexión.

⁴⁴² "Estamos de acuerdo con el historiador soviético Kon, cuando dice que los hechos elementales han demostrado ser algo muy complejo; y la ciencia, que se ocupaba en el pasado de los hechos aislados, se va orientando cada vez más hacia los procesos y las relaciones. La dependencia entre los hechos y las generalizaciones es una conexión y dependencia recíproca; así como la generalización es imposible sin los hechos, del mismo modo *tampoco existen hechos científicos que no contengan (ya) el elemento de la generalización*" (*Ibid.*, p. 44: la cursiva es nuestra). Texto, por cierto, de corte muy holístico...

O, en otras palabras, entre la racionalidad de los *medios* y la de los *finés* (valores). Son dos *lógicas de la acción social* que se pudieran complementar, pero que Max Weber las ve totalmente contrapuestas en la Modernidad, en el proyecto del capitalismo construido bajo la industrialización y la burocracia.

Para Max Weber, la *racionalización formal* era la más importante o significativa (en cuanto que definía la Modernidad) e implicaba el cálculo de medios y fines, pero ello en referencia a reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas. Esto llevaba a la racionalidad burocrática administrativa, como lo típico del capitalismo industrial.

Esta racionalidad formal puede ser definida entonces mediante *seis características básicas*⁴⁴³:

(1) Primeramente, las estructuras racionales formales y las instituciones enfatizan la *calculabilidad* (o, en general, las cosas que son susceptibles de ser contadas o cuantificadas).

(2) En segundo lugar, es necesario destacar la *eficiencia*, o empleo del mejor medio para alcanzar un fin dado.

(3) En tercer lugar, es muy importante la *predictibilidad*, aquello que opera del mismo modo en tiempos y lugares distintos.

(4) En cuarto lugar, el sistema formal reduce progresivamente la tecnología humana y *reemplaza la tecnología humana por tecnología no humana*.

(5) En quinto lugar, los sistemas formales intentan lograr el *control sobre una serie de incertidumbres*, especialmente las planteadas por seres humanos que trabajan en ellas o que se sirven de ellas.

(6) Finalmente, los sistemas racionales tienden a producir *consecuencias irracionales* para las personas implicadas y para los mismos sistemas, así como para la sociedad en general.

Esta racionalidad formal caracteriza el capitalismo industrial, para Weber, aunque personalmente pensamos que su filosofía sigue también presente en el neoliberalismo globalizado. Es la racionalidad típica del Occidente moderno. Lo importante que destaca también Weber es que esta racionalidad formal entra en conflicto con la racionalidad sustantiva.

¿Qué es la *racionalidad sustantiva*?

⁴⁴³ Cfr. G. RITZER, *Teoría Sociológica Clásica*, McGraw-Hill, Madrid, 1993, pp. 277-278.

La racionalidad sustantiva implica también la elección de medios en función de fines, pero en el contexto de un sistema de valores. Un sistema de valores no es más racional (sustantivamente) que otro. Este tipo de racionalidad se da también a través de las civilizaciones y de la historia, allí donde existe un sistema de valores coherente⁴⁴⁴.

En pocas palabras, la racionalidad formal o instrumental se preocupa sobre todo con lo metodológico (incluso lo tecnológico) de un proceso lógico del darse de los hechos sociales. La racionalidad sustantiva, por el contrario, se preocupa ante todo por descubrir los valores de fondo a los que apunta una lógica social. La racionalidad formal puede darse así totalmente en sociedades desfinalizadas.

Esto último es lo que la Escuela de Frankfurt intenta mostrar que se da en nuestras sociedades occidentales de "capitalismo avanzado".

En efecto, intentando entender por qué la revolución socialista no se había realizado en estas sociedades occidentales de capitalismo avanzado, tal como lo preveía la reflexión de Marx, estudiaron a fondo esta sociedad, encontrando varios aspectos que nos pueden interesar aquí.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt hicieron interesantes aportes a la concepción dialéctica. Destacaron mucho más que otros filósofos el aspecto de la relación e interacción entre teoría y praxis, afirmando que en la sociedad capitalista ambos aspectos han sido separados. En este tipo de sociedad, un grupo se ocupa de desarrollar teorías, mientras que la práctica corresponde a otro grupo menos poderoso. Consecuentemente, para los filósofos de la Escuela de Frankfurt, es necesario unificar teoría y práctica, restaurando la relación entre ellas.

Para ellos, la teoría debe dar forma a la práctica y la práctica a la teoría, ya que en ese proceso se da un enriquecimiento tanto de la teoría como de la práctica. Tomando la famosa metáfora de Kant, "la teoría sin la práctica es vacía y la práctica sin la teoría es ciega". El conocimiento crítico tiene así por finalidad la liberación o emancipación del ser humano (de su alienación).

Por eso, para la Escuela de Frankfurt, el enfoque dialéctico implica un enfoque sobre la totalidad. Esto significa que cualquier análisis de un fenómeno social específico como tal debe integrarse en una concepción más amplia, en su contexto general.

⁴⁴⁴ Cfr. G. RITZER, *Teoría Sociológica Clásica*, op. cit., pp. 275-276.

Así se superan las unilaterales visiones "economicistas", donde lo económico *determina* los otros aspectos (político, cultural), sin establecer una retroacción o retroalimentación (*feedback*) dialéctica sobre la misma economía. Esto supondría un mecanicismo 'base-superestructura', esquema simplista para la Escuela de Frankfurt, que no ayuda a entender cómo los aspectos culturales de la sociedad avanzada se pueden tornar también determinantes de los procesos de emancipación de los seres humanos.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt subrayaron así el papel de *lo subjetivo* en los procesos sociales. No sólo lo subjetivo considerado en el ámbito individual, sino lo subjetivo entendido colectivamente como 'cultura'. De ahí sus interesantes retomadas del pensamiento marxiano con factores subjetivos.

Su estudio precisamente del psicoanálisis de Freud, principalmente de aquel Freud más preocupado por las cuestiones socio-culturales, les permitió entender cómo la sociedad de capitalismo avanzado *frena* los impulsos transformadores de la clase trabajadora y de otros sectores progresistas de la sociedad. Es decir, la cultura es, o puede ser, un ámbito fundamental de control social.

Esto es clave para la realización individual del ser humano, para la superación de su alienación.

No es que nieguen el conflicto estructural, descubierto por Marx, de la contradicción entre capital y trabajo, pero intentan evitar el "economicismo" y el "mecanicismo" (por cierto, poco dialéctico) de la famosa metáfora (infeliz) de la 'infraestructura' (o 'estructura') que *determina* la 'superestructura'.

Para estos autores, hay que tener en cuenta también los aspectos "superestructurales" ('subjetivos', tal como lo entienden), que, en las sociedades modernas de capitalismo avanzado, se tornan también determinantes para mantener el orden establecido o también para su des-legitimación y transformación.

Por eso, la Escuela de Frankfurt estudia detenidamente la *ideología*⁴⁴⁵.

'Ideología' es entendida aquí en su sentido marxiano más crítico, es decir, como los sistemas de ideas producidos por las clases dominantes (élites sociales), que suelen ser falsos y cegadores. Sus atributos clásicos son que invierten, ocultan y falsean la realidad (social) como tal. Obedecen a intereses de dominación.

⁴⁴⁵ Cfr. G. RITZER, *Teoría Sociológica Contemporánea*, 3ª.ed., McGraw-Hill, Madrid, 1993, pp. 167-171.

La Escuela de Frankfurt va a ser especialmente sensible al tema de la 'dominación':

"Este interés por la dominación lo motivó inicialmente el fascismo en los años treinta y cuarenta, aunque más tarde se convirtió en una preocupación por la dominación en la sociedad capitalista. El mundo moderno ha llegado a un estado jamás conocido de dominación sobre los individuos. De hecho, el control es tan completo y perfecto que ya no requiere la acción deliberada de los líderes. El control penetra en todos los aspectos del mundo cultural y, lo que es más importante, se ha internalizado en el actor. En efecto, los actores se dominan a sí mismos por el bien del resto de la sociedad. La dominación ha alcanzado un grado de perfección tal que ya no parece dominación en sí. Dado que no se percibe la dominación como perjudicial y alienadora para las personas, parece que el mundo es como debe ser. Los actores ya no pueden ver con claridad cómo *tendría* que ser el mundo"⁴⁴⁶.

Así, el mismo Marcuse va a criticar fuertemente la tecnología moderna, intentando mostrar que no es en absoluto neutral y que puede llevar al totalitarismo. De hecho, consideraba que la tecnología ofrecía métodos de control nuevos y más eficaces (el sociólogo Michel Foucault apoyaría sin duda estas ideas, ya que para él las mismas ciencias sociales nacieron con un afán de control de la ciudadanía por parte del poder institucionalizado).

Marcuse intentará mostrar que el uso de la televisión es el mejor ejemplo para "socializar" y amansar (las conciencias) de la población. Otras podrían ser los deportes de masas y el sexo. La tecnología, tal como la ve Marcuse, es un medio de dominación. Es eficaz precisamente porque parece *neutral*, pero es realmente esclavizadora. Sirve para suprimir la individualidad y para controlar la libertad interior del actor social.

El resultado de todo esto es lo que denomina "la sociedad unidimensional", en la que los individuos pierden la capacidad de pensar de manera crítica y negativamente sobre la sociedad, es decir, pierden la capacidad de encontrar y proyectar *alternativas* sobre el mundo dado (construido desde el Poder).

Esta reflexión sobre la "sociedad unidimensional" nos parece que está muy próxima de lo que anteriormente hemos comentado en Karel Kosík, ciertamente de una manera más filosófica, sobre la 'pseudoconcreticidad'.

Es decir, quienes viven la 'unidimensionalidad' viven la 'pseudoconcreticidad'. Resultado: "viven (o malviven) alienad@s".

⁴⁴⁶ GEORGE RITZER, *Teoría Sociológica Contemporánea*, op. cit., p. 168.

Marcuse fue importante además por otros aportes, pero que ahora no nos interesan tanto. Fue capaz de prever los conflictos a nivel de lo antinuclear y lo ecológico, teniendo ya una mentalidad pacifista, notable para la época.

Escribe Marcuse:

"En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia respuesta. Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos), su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos. Por lo mismo, sin embargo, ningún tribunal podrá adjudicarse en justicia el derecho de decidir cuáles necesidades se deben desarrollar y satisfacer. Tal tribunal sería censurable, aunque nuestra repulsa no podría eliminar la pregunta: ¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad?"⁴⁴⁷.

De esta manera, puede nuestro autor afirmar:

"El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas -liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo- mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta"⁴⁴⁸.

Y concluir con gran lucidez:

"Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación. La amplitud de la selección abierta a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, pero sí lo es lo que se puede escoger y lo que es escogido por el individuo. El criterio para la selección no puede nunca ser absoluto, pero tampoco es del todo relativo. La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo

⁴⁴⁷ H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1981, p. 36.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

prueba la eficacia de los controles"⁴⁴⁹.

Pero Marcuse no es pesimista. Por eso termina su famoso libro *El hombre unidimensional* citando a otro grande la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin:

"'Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben' (Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza)"⁴⁵⁰.

En este mismo orden de ideas, otro autor importante, de sólida posición humanista y socialista, es Erich Fromm.

En la misma línea de trabajo de la Escuela de Frankfurt, Fromm está preocupado por una sociedad que reprime al individuo y no le deja realizarse en toda su integralidad. La *autorrealización humana* se convierte para él en un aspecto central de su y de la filosofía. Sólo que no se queda en los aspectos meramente individuales de la autorrealización, sino que busca también sus *condiciones sociales de posibilidad*.

La autorrealización la ve emparentada con la libertad y por eso se plantea en su obra *El miedo a la libertad* ese tema central:

"... El hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en "individuo", tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán la libertad y la integridad de su yo individual"⁴⁵¹.

La superación de la *represión* la ve Fromm desde un punto de vista freudiano, pero, como dijimos, trabajando el Freud más social, de sus últimos años, con sus preocupaciones sobre la cultura y la civilización y los aspectos de la represión social sobre los individuos. La tendencia de Fromm fue acentuar el contenido *sociológico* del psicoanálisis, frente a la posición esencialmente *biológica* de la escuela ortodoxa freudiana⁴⁵².

⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp. 37-38. Retengamos la idea de Marcuse de que 'la totalidad' puede ser también represiva. Conecta con la 'totalidad pseudoconcreta' de Kosík.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁵¹ *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 42.

⁴⁵² Esto aparece reflejado en su famosa obra, ya citada, *El miedo a la libertad*. En el prefacio a la edición castellana de esta obra, realizada por Gino Germani, se habla incluso de la relación entre Fromm y la filosofía existencialista, en concreto Heidegger, en la dicotomía, que ya conocemos, entre los dos tipos de existencia: la banal y la auténtica (cfr. *Ibid.*, p. 18).

Fromm intenta lograr una verdadera sociedad humanista, donde también el trabajo le pertenezca a cada uno.

Sin embargo, esto se le presenta como una *condición necesaria*, aunque no *suficiente*. El ser humano se tiene que liberar desde su interior (de ahí su preocupación por la psicología, especialmente por el psicoanálisis, y también por las religiones orientales, especialmente el budismo Zen, con el que entró en contacto⁴⁵³).

En otras palabras, la liberación debe ser *integral*, donde lo socio-político y lo interior-psicológico sean integrados en una misma unidad de acción. No habrá una sociedad liberada sin una personalidad liberada (y se podría decir que la inversa también es verdadera). *Sociedad sin clases* y *sociedad des-reprimida o emancipada* son pues, para él, realidades correlativas.

Fromm se hace entonces sensible a los aportes de una *religión liberadora* y, por consiguiente, no la piensa al estilo de Marx como "opio del pueblo", sino como *utopía de una fraternidad liberada*, tal vez por su ascendente judío, leído ahora en clave secularizada progresista. En definitiva, la autorrealización es pensada en interrelación dialéctica con la construcción de una sociedad socializada y humanista en lo más profundo de su ser. La economía debe estar al servicio del ser humano y no viceversa.

Por eso, Fromm aparece como un espíritu muy sensible a todos los aspectos humanísticos de la cultura, religiosos incluso, destacando los aspectos de la libertad y la no fragmentación del ser humano (superando, por ejemplo, el dualismo del tipo 'social' e 'interior' y apostando por la unidad antropológica-social).

Evidentemente, Fromm busca esta *existencia auténtica* y para eso "(...) es necesario asegurar la expansión de la personalidad, realizando todas sus potencialidades emocionales, volitivas e intelectuales, cuya existencia ha sido hecho posible por el proceso de formación del individuo en la sociedad moderna" (Gino Germani, *Ibid.*, p. 19).

⁴⁵³ Véase su obra, escrita conjuntamente con D.T. SUZUKI, *Budismo zen y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979. Este libro nació en un seminario sobre budismo zen y psicoanálisis, que se realizó bajo los auspicios del Departamento de Psicoanálisis de la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante la primera semana de agosto de 1975, en Cuernavaca, según lo refiere el mismo Fromm en el "Prefacio", *Ibid.*, p. 7. El estudio de E. Fromm en dicho encuentro se llama: "Psicoanálisis y Budismo Zen" (*Ibid.*, pp. 85-152). También realizó Fromm interesantes aportes al ámbito religioso en sus libros *O dogma de Cristo* (5ª.ed., Zahar, Rio de Janeiro, 1978), y en *Y seréis como dioses* (Paidós, México D.F., 1997), entre otros.

Ya en su obra *El Arte de amar*, nuestro autor había elaborado una teoría del amor basada en la "necesidad profunda" de todo ser humano: *superar el estado de separación, acceder a la fusión interpersonal y trascender la propia vida individual*. (En nuestra opinión, esto conecta perfectamente con el *Socioholismo*, es decir, con las consecuencias sociales del planteamiento holístico aquí presentado; algo de ello veremos más adelante).

Y así, al estudiar Fromm al budismo Zen y compararlo con el psicoanálisis, puede escribir agudamente:

"El estado de no represión es un estado en el que se adquiere nuevamente la visión inmediata, no deformada de la realidad, la simpleza y espontaneidad del niño; no obstante, después de haber atravesado el proceso de enajenación, de desarrollo del propio intelecto, *la no represión es una vuelta a la inocencia en un nivel superior*; esta vuelta a la inocencia es posible sólo después de haber perdido la propia inocencia"⁴⁵⁴.

Estos últimos aportes de Marcuse y Fromm son, pues, importantes, porque muestran una autorrealización no al margen de la problemática social, no una autorrealización individualista (lo cual no sería verdaderamente autorrealización), sino *integral*. No se trata entonces de un ideal solipsista, sino de una utopía progresista de ser sujeto liberado (es decir, ser autorrealizado) dentro de una sociedad emancipada y libre.

De alguna manera, esto nos parece ser el antiguo ideal búdico mahayánico del *bodhisatva*, aquel ser solidario al máximo, dispuesto a retrasar su entrada en el Nirvana o en la Iluminación hasta que todos los seres fueran liberados también. La iluminación no es así solamente cuestión individual, sino colectiva. No es sólo cuestión de *sabiduría*, sino también de *compasión*. Aunque sea ahora una *compasión con reflexión psico-sociológica y antropológica*, como en Fromm, y cultural-política, en Marcuse.

6.4. Principales conclusiones del capítulo

Sintéticamente, y para terminar, las principales conclusiones de este capítulo, en nuestra opinión, podrían ser las siguientes:

6.4.1. Hemos entendido aquí la 'fundamentación' de las siguientes maneras:

(1) En cuanto al *objetivo perseguido*, se trata de encontrar la 'racionalidad' de los presupuestos teórico-prácticos del Holismo,

⁴⁵⁴ D.T.SUZUKI y E. FROMM, *Budismo zen y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979), p. 139. El original en inglés es de 1960. La cursiva es nuestra.

es decir, encontrar la coherencia-consistencia de sus tesis básicas. Fundamentar el Holismo sería, por lo tanto, mostrar ontológicamente que la Realidad, como tal, *de suyo*, es holística, y que sólo una epistemología que capte y explique la evidencia de esta Realidad holística puede desempeñar una auténtica fundamentación racional del H.

(2) En cuanto a las *características* de esta fundamentación, se trata de una fundamentación que no pretende ser absoluta ni definitiva, sino provisional y flexible, pero siempre buscando razones últimas (que siempre resultan ser 'penúltimas'): por consiguiente, abierta al debate teórico y afinando progresivamente (dialécticamente) las categorías de una manera seria, rigurosa, crítica y autocrítica.

Por más que lo busque, ningún pensar discursivo encontrará nunca una fundamentación absoluta, porque esto es contradictorio con la naturaleza limitada de la razón humana misma. La única "fundamentación absoluta" es la evidencia o patencia de la Realidad como tal.

(3) Finalmente, desde el punto de vista del *método operativo*, fundamentar es, sobre todo, construir un "marco interpretativo" filosófico general (un modelo teórico posible, entre otros), donde se puedan *com-prender* las diversas afirmaciones-vivencias (holísticas) que se hagan (relacionar la particularidad con la generalidad o, mejor, "intuir" la generalidad presente en la particularidad).

La mejor manera de 'fundamentar' es, pues, contruir una *filosofía holística* (FH), un marco teórico general, donde encajen adecuadamente las diversas afirmaciones que se hagan sobre una realidad-conciencia holística. Es lo que, modestamente, hemos intentado hacer en este capítulo.

6.4.2. A partir de todo lo anterior, formulamos *una serie de tesis básicas* (aunque no exhaustivas), que "definen" o 'delimitan' la 'matriz holística':

(1) La Realidad es un *Todo fluyente*, dinámico, en permanente "actividad" ("principio heraclíteo"); pero hay también 'reposo' y 'quietud' en otro "ámbito" de la Realidad ("principio parmenídeo").

(2) La Realidad es una *totalidad unitaria*. El Todo es Uno. Las "partes" son siempre partes de un Todo. El Todo son sus partes. Las partes son el Todo. Pero también el Todo es más que la suma de las partes. "El Todo está en cada una de las partes".

(3) Todo está en relación con todo, en *interconectividad o interrelacionalidad* absoluta ('paradigma ecológico').

(4) *Lo Macro se da en lo micro* ('paradigma hologramático u holográfico'). La única diferencia es la dimensionalidad, en la escala. Lo Macro-micro, una sola cosa. "Como arriba, así abajo" ("principio hermético").

(5) El Todo está *estructurado*: al ser unitario, integra las diferencias, que no son eliminadas, sino subsumidas, incorporadas. Es un Todo "diferenciado" (la Multiplicidad y la Diversidad están integradas en el Todo). La Realidad es una totalidad multidiversa.

(6) Las identidades particulares o individualidades no son sustantivas, sino *provisionales, flexibles, intercambiables* (paradigma físico de 'la danza de Shiva': F. Capra). Son identidades cambiantes y mutantes. En el mundo fenoménico, "nada es, todo cambia" ("principio heraclíteo"). Pero son importantes y "necesarias".

(7) *No hay dualidad sujeto-objeto*: el/la observador/a es el/la/lo observad@ y viceversa ('paradigma cuántico'). Fin del dualismo epistémico-ontológico. "La Realidad se auto-observa".

(8) El Todo, 'fenoménicamente' considerado, es diferencia, multiplicidad, espacialidad, temporalidad; 'nouménicamente' considerado, es 'uno'. La visión holística consiste en ver *ambos aspectos interligados*: lo nouménico en lo fenoménico, simultáneamente, y lo fenoménico en lo nouménico, también simultáneamente ("principio aristotélico", re-interpretado holísticamente).

(9) La mente humana sólo puede captar (discursivamente, sucesivamente) los fenómenos. Para captar el Todo con sus diferencias, el noumeno con sus fenómenos, necesita un *acto intuitivo trascendental* (intuitiva, simultáneamente).

(10) Esta *intuición originaria* de la Realidad está "más allá/más acá" del pensamiento discursivo. Es impensable, incomunicable, inexpresable. Solamente es captable de una manera total, simultánea, espontánea, ruptural. La vivencia holística es una *visión sinóptica* de la Realidad.

Podemos agrupar filosóficamente todas las anteriores tesis en *cuatro nucleares*, que engloban todas las demás.

1. La Realidad es fenomenicamente dinámica, pero con una "región" nouménica de 'quietud y reposo'. Ambas están integradas y son "distintas caras de la misma moneda".

2. La Realidad es unitaria en lo nouménico y multidiversa en lo fenoménico.

3. La Realidad es "sustancial"-relacional (interrelacional).
4. La Realidad sólo puede ser esencialmente captada en una *intuición trascendental*, simultánea y total.

A continuación, abordamos cada una de estas cuatro tesis nucleares. De todo ello, podemos resumir lo siguiente:

6.4.3. Encontramos igualmente un carácter "estático"-dinámico en la Realidad.

6.4.3.1. A nivel fenoménico, la Realidad se nos aparece como *dinámica*. Lo estudiamos en el ámbito científico, especialmente en el ecológico (aportes de Leonardo Boff). Luego, lo hemos visto a nivel filosófico. Para eso, abordamos algunos filósofos de tres grandes bloques: el de la filosofía moderna y contemporánea occidental (Leibniz, Whitehead, Ellacuría y Gurvitch), el de los cuatro grandes clásicos griegos (Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles) y finalmente en el ámbito oriental (Taoísmo y Budismo, con alguna leve mención al Hinduismo).

Encontramos aquí que también hay, con su lógica, una tendencia a definir "reposo", "quietud", "permanencia", en medio de una realidad de suyo impermanente.

6.4.3.2. Por eso, al final, en nuestra reflexión personal al respecto, afirmamos que *existe un carácter de 'quietud' en la realidad nouménica*. Distinguimos entre RNM (Realidad No-Manifestada) y RM (Realidad Manifestada). Aquélla con el atributo de 'permanencia', ésta con el atributo de 'impermanencia'.

Pero terminábamos diciendo que no son *dos* realidades, sino *una* sola Realidad, con dos planos (epistémicos). Éramos entonces conscientes de utilizar, no tanto al Aristóteles histórico, sino el 'principio aristotélico' (aunque hubo también el hallazgo de otros principios: 'parmenídeo', 'heraclíteo', 'platónico').

El 'principio aristotélico' consiste en ver lo inteligible en lo sensible, y lo traducíamos *holísticamente* cómo ver lo nouménico en lo fenoménico, o, en lenguaje hinduista y budista, intuir el 'nirvana' en el 'samsara' (y viceversa). Una sola Realidad bajo forma dual.

6.4.4. La Realidad aparece también como unitario-multidiversa.

6.4.4.1. Son dos caras de la misma moneda. Si lo miramos desde el punto de vista fenoménico (o relativo), la Realidad se nos da con el carácter de enormemente multi-diversa. Si la contemplamos desde el punto de vista nouménico (o absoluto) la captaremos en su unidad.

La dualidad existe, pero es simplemente un modo de observar las cosas, no el más profundo. La dualidad de sujeto-

objeto marcó gran parte de la filosofía occidental. Este modelo dualista entró en crisis con los nuevos descubrimientos científicos y una nueva "onda mental" de búsqueda de totalidad. Podemos decir que estamos ahora en un momento de superación de los esquemas dualistas.

El Holismo proporciona en esto una visión unitaria de la Realidad, más allá del fenoménico dualismo (sujeto-objeto).

6.4.4.2. Estudiamos a Keiji Nishitani, puente entre Oriente y Occidente. Su categoría-vivencia de 'vacuidad' (la 'śūnyatā' budista) supera la del simple 'nihilismo' (asociado a la experiencia existencial de la 'Nada' que 'nadifica' la existencia humana: Heidegger). Supera las dualidades de lo afirmativo y lo negativo. Está más allá de ello. El nihilismo es lo meramente negativo. La vacuidad está más allá de lo meramente negativo (y afirmativo).

Su otra categoría, la 'mismidad', permite que las cosas sean pensadas en lo que realmente son 'para-sí-mismas' (en definitiva, "lo-que-son-en-sí-mismas") y no 'para-nosotr@s'. Su ambiente natural, desde donde se puede dar, es *la vacuidad*.

El 'satori' (vocablo en japonés para 'Iluminación', 'Despertar') consiste en contemplar la Realidad tal como es en sí misma. Esto permite captar que no hay dualidad "entre el yo y el otro". Yo soy la Realidad, la Realidad soy yo (Krishnamurti). Y al final no hay 'yo'. Queda sólo la Realidad como tal, siendo, estando, existiendo.

6.4.4.3. Aporte especial es la hipótesis de la 'Lattice'. Es un modelo de "entrelazado básico" de todos los fenómenos, una red de eventos del espacio-tiempo.

Pero es más que eso: según Jacobo Gringberg-Zylberbaum, es *Conciencia Pura*. Nuestro Campo Neuronal es el que altera la Lattice, distorsionándolo, obteniendo una "imagen" determinada de la Realidad, que no es la Realidad como tal, sino la distorsión que nuestro Campo Neuronal, como filtro perceptivo, ha impuesto a la 'Lattice'. No podemos confundir nuestras percepciones con lo que la 'Lattice' es.

La Realidad nos puede entonces aparecer como *diversa*. Pero es nuestro modo de percibir las cosas en un nivel de conciencia más bajo. Solamente aquel/lla que vivencia estados superiores de conciencia (iluminativos), puede captar de una vez por todas la 'Lattice', o mejor, ser ella misma.

Esto es una vivencia *unitaria*: no hay observador/a-observad@. Sólo una Realidad que es toda ella "visión", sin observador/a-observad@. Por eso, por ser unitaria, la información de la 'Lattice' está presente en cada uno de sus puntos. En el

estado de Conciencia Pura, *el/la conoedor/a, lo conocido y el conocimiento se vuelven uno y lo mismo.*

6.4.5. *La Realidad se nos muestra también como "sustancial"-interrelacional.*

6.4.5.1. Proponemos aquí superar la categoría clásica de 'sustancia', al hablar de la RM o realidad fenoménica. A este nivel, lo que encontramos son interrelaciones, intercambios, interconexiones, relación de todo con todo (paradigma: la noción de "ecosistema" en Ecología).

Hablamos, sin embargo, de la RNM o realidad nouménica como una 'sustancia', en un uso no clásico de la palabra, en el sentido en que es una realidad permanente (aunque propiamente de ella no podemos decir que es y no es). Frente a Spinoza, no atribuimos caracteres de *divinidad* a esta 'sustancia' de la RNM. Dios, incluso, está más allá de esta 'sustancia' no clásica.

6.4.5.2. Pero el vocablo 'sustancia' aplicado a la RNM puede introducir problemas filosóficos, debido a que es un concepto cargado de peso significativo a lo largo de toda la historia de la filosofía. Si eso provoca problemas, nuestra opinión es sencillamente prescindir de él, sin más cuestiones.

6.4.5.3. De hecho, no existen dos realidades, sino solamente una: una única Realidad "sustancial"-interrelacional. Una mente despierta puede captar ambas como *una sola*. Nuestras "mentes condicionadas" únicamente perciben fragmentos y, como mucho, pueden *postular* la existencia de una unidad en todo eso. Esto es sólo un "juego mental", un juego de lenguaje (en la línea de L. Wittgenstein), pero sin la *intuición unitaria profunda*, que es una vivencia y no una teoría.

6.4.5.4. Finalmente, en este punto, los aportes de la categoría budista de *pratītyasamutpāda* (desde la re-lectura budista de Raimon Pannikar), del carácter interconectivo de toda la Realidad en el ámbito de la Ecología (de nuevo, Leonardo Boff) y la importante categoría de 'respectividad' en Xavier Zubiri, nos permitieron profundizar más lo fundamental de la realidad fenoménica y ver su posible conexión con la realidad nouménica.

Se abren así interesantes perspectivas también para un *pensar respectivo intercultural*, cuestión que aquí sólo se esbozó.

6.4.6. *La Realidad total sólo puede ser captada mediante una intuición unitaria ('intuición trascendental')*

6.4.6.1. Mostramos en este punto las condiciones de posibilidad de una 'intuición unitaria' de toda la Realidad, así como algunas de sus implicaciones antropológico-sociales.

La categoría de Xavier Zubiri de 'aprehensión primordial de realidad' tiene importantes conexiones con la 'intuición trascendental' del Holismo. El presupuesto es 'estar-instalad@s-en-la-Realidad-como-tal' y sólo desde ese estar totalmente en la Realidad se presenta esa 'intuición trascendental' como un 'Despertar' de la conciencia (dormida).

En el fondo, no es escapar *del* mundo, sino que es estar totalmente en (dentro de, inmers@s en) la realidad cotidiana en la integralidad del presente (lo inteligible en lo sensible, lo nouménico en lo fenoménico, el 'nirvana' en el 'samsara').

6.4.6.2. Investigamos luego la exigencia existencialista de la 'vida humana auténtica' (autorrealizada) sobre la 'inauténtica' (alienada).

El presupuesto antropológico es el estado humano de 'alienación' en que se vive. Vimos todo esto a nivel antropológico, donde el Budismo, en la opinión de Napoleón Chow, aporta la praxis concreta, frente a la postura meramente *denunciativa* de la 'inautenticidad', pero escasamente práctico-liberadora, de Heidegger, en este aspecto.

6.4.6.3. Finalmente, el abordaje de algunos autores marxianos humanistas críticos (Karel Kosík), y especialmente de la Escuela de Frankfurt (Herbert Marcuse, Erich Fromm) nos mostraba las implicaciones filosófico-sociales de una apuesta por un ser humano re-encontrado (autorrealizado), no alienado, en una sociedad emancipada, no-represora y en libertad.

Sería algo así como implementar una serie de observaciones para un Socioholismo.

Hasta aquí, pues, este capítulo de fundamentación.

"What is Real?".
(MORPHEUS - *The Matrix-1*)

"Welcome to the desert of the real".
(MORPHEUS - *The Matrix-1*)

7. CRÍTICA DEL HOLISMO

Ante todo, es necesario decir que es éste un capítulo de *fundamentación complementaria* al capítulo precedente.

En efecto, si en aquél entendimos la fundamentación como la presentación de un 'modelo teórico' del Holismo que fuera coherente y consistente, además de congruente, con algunos datos científicos de actualidad, en éste damos el predominio al aspecto *argumentativo*, pero siempre a partir de dicho modelo.

Es decir, si entender qué era el Holismo nos llevaba a darnos cuenta de qué modelo teórico subyace bajo la vivencia holística, ahora necesitamos debatir despacio varias de sus afirmaciones y buscar sus porqués, su solidez.

Con esto recuperamos aquel profundo espíritu dialéctico que animó a Sócrates y a los sofistas (hoy con "mejor prensa" que antaño), a Platón y a toda una forma de hacer reflexión de la Edad Media. El famoso *Sic et non* de Abelardo y las diversas *Summae* medievales, como la afamada *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, pongamos por ejemplo, son, epistemológicamente, excelentes paradigmas de una labor filosófica honesta y rigurosa, buscando argumentos y contra-argumentos.

Con eso se van afinando los conceptos, se clarifica la visión utilizada, se corrigen varios aspectos formulados y se busca "junt@s" la Verdad. Creemos entonces que este método dialéctico, o mejor, *dialógico*, es imprescindible para cualquier labor de fundamentación. Esto es, pues, lo que intentaremos realizar a continuación, en la primera parte.

Lo hacemos de una manera más creativa y ágil, mediante objeciones y contra-objeciones (nunca vamos a agotar ni las unas ni las otras, pero al menos van a quedar algunas de las más importantes), con preguntas y respuestas. Algunas nos han sido realmente formuladas y otras lo *podrían* haber sido. Preguntamos aquí a modo de entrevista y por eso contestamos también en primera persona. Es, por tanto, un diálogo crítico.

No se trata, sin embargo, sólo de contra-argumentar, sino también de explicitar mejor el propio pensamiento, de clarificarlo, ejemplificarlo, detallarlo, encarnarlo. Por eso, este capítulo podría llevar también el siguiente subtítulo:

"PRINCIPALES ACLARACIONES, CRÍTICAS Y OBJECIONES AL HOLISMO CON SUS RESPUESTAS. LA CRÍTICA DEL HOLISMO AL UNIVERSO SIMBÓLICO DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL"

En la segunda parte, recogemos lo que de crítico ya dijimos sobre la globalización neoliberal, pero re-formulado ahora bajo el prisma holístico. Se trata aquí, por consiguiente, de una crítica *holística* a la globalización neoliberal hecha al nivel del ámbito simbólico (cultural).

Así pues, este capítulo se compone claramente de dos partes:

7.1. Aclaraciones, críticas, objeciones y contra-objeciones al Holismo

7.2. La crítica del Holismo al universo simbólico de la globalización neoliberal

Veámoslas entonces detenidamente en las páginas siguientes.

7.1. Aclaraciones, críticas, objeciones y contra-objeciones al Holismo

-A primera vista parece que hay un sesgo platónico muy fuerte en su filosofía holística, ¿no lo cree usted?

-Así parece... ¡a primera vista! Pero pienso que es más la apariencia que la realidad. Aunque hablemos de Realidad No-Manifestada (RNM) y Realidad Manifestada (RM), de que la primera aparece bajo aspectos "estáticos" y la segunda, dinámicos, en el fondo la concepción que planteo no es centralmente platónica.

¿Por qué? Porque en el fondo, si un@ se fija bien, no queremos subdividir la Realidad en dos. Hablé más bien de *una sola Realidad*, en dos planos, eso sí. Dos planos que conforman una sola Realidad. Además, esos dos planos son ante todo epistémicos.

-Pero también podríamos discutir ese 'dualismo' que los manuales tradicionales de historia de la filosofía atribuyen a Platón...

-¿En qué sentido?

-Bueno, Platón intentaba encontrar la Realidad como tal. Evidentemente, le pareció que la 'realidad sensible' no era 'la

verdadera realidad'. Sin embargo, le atribuyó algún tipo de realidad (en contra de Parménides y haciendo una concesión a Heráclito)... Exactamente lo que hace usted...

-Sí, usted puede plantear un Platón "revisitado" y "reelaborado", que puede discutir con los historiadores de la filosofía si es el histórico o no... En mi investigación, en algún momento, formulé también la posibilidad de una lectura 'alternativa' de Platón. Un Platón "pedagógico" y "heurístico" en sus concepciones metafísicas.

Pero, sinceramente, creo que ése no es el Platón histórico, sino uno nuevo, reelaborado. El Platón "pedagógico" sí se halla muy cerca de nuestros planteamientos, pero hay diferencias.

-¿Me podría señalar algunas, pues no termino de verlas?

-Del Platón "histórico", por decirlo de alguna manera, nos separa ciertamente el dualismo, las jerarquías ontológicas tan marcadas, el relativo desprecio de lo material y sobre todo la concepción tan marcada en Platón del mundo de las Ideas (o mundo eidético) como paradigma del mundo sensible. Amén de otras cosas, que no atañen directamente a nuestra investigación...

-¿Y de lo que usted curiosamente denomina Platón "pedagógico"?

-Como le decía, este Platón sí que es ya muy próximo a mis propios planteamientos. Lo que esencialmente nos separa es que en este modelo platónico el dualismo es meramente epistémico, en una postura "agnóstica" (escéptica) en lo ontológico. O, si queremos formularlo de otra manera, este Platón "pedagógico" concibe, en último término, una 'εποχή' ontológica.

Este Platón "revisitado" está interesado únicamente en proporcionar esquemas de pensamiento útiles para el análisis e interpretación de la Realidad, sin manifestarse sobre si lo que dice corresponde o no a la Realidad como tal, a la Realidad-en-sí. Pero evidentemente, insisto, éste es un Platón moderno, reelaborado, no el histórico.

-Dice usted que no es tan lejano a su propio pensamiento. Entonces corrijo lo que dije anteriormente y lo digo de otra forma: está usted muy cercano a un "platonismo re-visitado", de tal manera que es casi lo mismo...

-Desde mi punto de vista, opino que sostener esto así, *absolutamente*, sería también inadecuado, inapropiado, reduccionista. Sería como intentar meter el Holismo en una "horma de zapatos" filosófica que redujera demasiado el planteamiento holístico.

Insisto en que lo más próximo, dentro del pensamiento filosófico

clásico griego, a la filosofía del Holismo aquí planteada, es el modelo aristotélico de pensar (lo que llamé 'principio aristotélico'), que consiste en captar que *lo nouménico está ya presente en lo fenoménico*.

Epistemológicamente, es nuestra misma perceptividad, nuestro "campo neuronal", el que filtra la Realidad como tal, como vimos en la hipótesis de la "Lattice". Así que el problema es ante todo epistemológico. El o la que tiene la "mente despierta" puede captar simultáneamente toda la Realidad como un todo, por lo que la subdivisión entre RNM y RM desaparece (algo sólo propio de nuestra visión "normal" o "convencional" de las cosas). Se podría luego discutir si, ontológicamente hablando, hay también distinción de RNM y RM, como algo-en-sí.

-Con lo cual volveríamos de nuevo al problema de Platón...

-Repito una vez más, por si no hubiera quedado claro: Aprovecho en mi investigación para dejar apuntada, entendiéndola bien, una nueva interpretación de Platón.

-¿Podría redundar más sobre esto, porque lo creo importante?

-Decía antes que distingo entre la "visión tradicional" o "convencional" de Platón, ya de sobra conocida, entre el mundo inteligible y el mundo sensible, como dualismo ontológico. Es lo que se presenta en los manuales corrientes de Historia de la Filosofía. Ése es el Platón "convencional", como un dualista ontológico. Es muy posible que el Platón histórico así fuese, pero creo también que podemos presentar otro modelo de Platón.

Este otro modelo de Platón, modelo actualizado, quizá no histórico (pero posible), más "progresista" que el tradicional, consistiría en concebir a Platón y su filosofía más bien a partir de esquemas epistemológicos, metodológicos, pedagógicos.

-¿Qué significa esto?

-Muy sencillamente, significa que las cosas funcionarían "como si" (filosofía del 'als ob') fueran así, pero sin pronunciarnos sobre si *realmente* son así "en su esencia". Más bien sería un Platón más agnóstico, más nominalista.

Quiero decir lo siguiente: en este nuevo modelo platónico, no es que "exista" realmente un 'mundo inteligible', sino que la Realidad se comporta *como si así fuera*. Platón podría decir que no sabe si hay algún lugar del Cosmos donde esté este 'mundus intelligibilis', pero para hacer Ciencia todo se comporta mejor si así lo presuponemos.

Es decir, no podemos quedarnos en lo fenoménico como cambiante, caduco, perecedero o impermanente. Si queremos entender este mismo

mundo en el que nos movemos y existimos necesitamos *epistémicamente* (añadiría además: metodológica y pedagógicamente) apelar a regularidades, leyes (o tendencias), paradigmas de las cosas.

En otras palabras y ejemplificando, no sabemos si existen las Matemáticas en un mundo aparte, pero sí que nos resultan extraordinariamente útiles y provechosas para describir con precisión los fenómenos observables. Y de ahí podemos encontrar tecnología apropiada.

Cierto, esto es un Platón más actual, más "inteligente" diría, y desde luego, muy difícil de rebatir. El dualismo de mundo inteligible y mundo sensible sería, en este neo-Platón, únicamente una "metáfora pedagógica", muy fecunda a nivel de hacer ciencia, pero metáfora, no realidad (al menos, demostrable).

-¿Por qué dice usted que es 'muy difícil de rebatir'?

-Porque creo que ésta puede ser precisamente la postura filosófica de la ciencia actual. Si se *postula* un ámbito de regularidades, éstas son, *ante todo*, mentales. No sabemos si el mundo realmente es así, ni se puede probarlo. Pero, "it makes sense!", con los datos empíricos actualmente disponibles. *Postular* no es lo mismo que *probar empíricamente su existencia*. Es una propuesta epistemológica más que ontológica.

Creo que me hago entender, ¿no?

-Si así fuera, ¿"su" Platón sería más próximo al Holismo?

-¡Correcto! Porque no estaríamos afirmando la 'sustancialidad' de la Realidad. Sin embargo, queda el espinoso problema del modelo que aquí hemos propuesto, donde se *postula* (desde la "Lattice") la existencia de una Realidad que es *Conciencia*. Esto dejaría a nuestro moderado "nuevo" Platón, el "Platón pedagógico", en dificultades...

-Pero, ¿qué diría el "viejo" Platón, el tradicional, a esta Realidad-Conciencia?

-Creo que le entusiasmaría, pero diría que no es exactamente lo que él dijo. Más bien, estaría cerca de lo que su discípulo crítico, Aristóteles, afirmó. Si holísticamente la Realidad es Conciencia y viceversa (nótese que no se refiere exclusivamente a la conciencia humana), no es entonces que exista un mundo aparte donde están los paradigmas de las cosas, sino más bien que esos paradigmas están *en las cosas mismas*. La materialidad no es sino la otra cara de la Conciencia, una cara más "burda", digámoslo así. Por eso, la información de la totalidad está presente en cualquier "cosa material".

-¿Y lo podría usted 'probar'?

-Esa palabra 'probar' tiene, metodológicamente, en ciencia, dos ámbitos: el *racional* ("una prueba matemática de algo") y una *empírica* ("verificación/falsación").

A veces es posible sólo en uno de los ámbitos (como en las Matemáticas), otras veces se necesita de los dos (como en la Física). Pero en todo caso diría que no es posible probarlo hoy por hoy.

¿Por qué? Porque estamos en un nivel filosófico. Si quiere usted, estrictamente hablando, 'meta'-físico. Más allá de lo físico (sin obviarlo). Pero lo que sí podemos es formular modelos teóricos filosóficos que se muestren congruentes con algunos datos científicos obtenidos hoy, así como con vivencias personales de gente que ha tenido "experimentos-vivencias" de totalidad. Ningún modelo filosófico será estrictamente único para "explicar" estos datos físicos y psicológicos. Pero sí se ofrecerá un modelo congruente donde se puede "entender" algo (al menos) de lo que está ocurriendo.

Y, ciertamente, habrá "mejores" modelos que otros.

-¿"Mejores" en qué y por qué?

-"Mejores" en la medida en que son más creativos, más fecundos para el uso práctico, más elegantes, más sencillos en la integralidad de la explicación, más omniabarcantes, más sugerentes y propositivos...

-Bien, pero si su filosofía no puede 'probar' el Holismo, caemos en el riesgo de hacer meras especulaciones mentales...

-Mire, la filosofía siempre es un "salto en el vacío". Siempre es un ir más allá de los meros datos empíricos. Si así no fuera, estaríamos haciendo ciencia (formal o empírica) y eso es todo. Ahora le preguntaría yo: "¿Puede usted probar la filosofía de Spinoza o la de Heidegger? ¿Y probar además que una es verdadera y la otra falsa?".

-Bueno, si usted pone así las cosas, realmente no es fácil hacerlo...

-En mi opinión, de lo que se trata es que la filosofía, apoyándose en la ciencia más reciente, pueda ir 'más allá' formulando modelos que sean congruentes con los planteamientos científicos de avanzada. Pero, evidentemente, "va más allá": ése es su cometido. Su fortaleza y su debilidad.

Es más: observe también que en la filosofía de la ciencia se sostiene que ninguna teoría científica podrá ser realmente probada o denegada, de manera absoluta. La teoría, por principio, siempre

va epistemológicamente *más allá* de cualquier dato científico. Este 'todo' que es la 'teoría científica' es un espacio epistemológico incapaz de ser totalmente verificado/falsado. Por eso, las teorías científicas son importantes para hacer avanzar la ciencia. Pero son siempre un "plus" frente a los datos.

En esto, estoy de acuerdo con la postura de varios filósofos e historiadores de la ciencia (como, por ejemplo, Paul Feyerabend) que sostienen que hay que dejar libertad especulativa en la ciencia misma y cualquier teoría, por metafísica que parezca, puede ser de gran utilidad heurística⁴⁵⁵. De hecho, la Historia de la Ciencia parece apuntar esta concepción, más fecunda en la práctica que la restrictiva de los neopositivistas.

Por supuesto, no se trata de ir tan más allá que hagamos "mitología" en vez de "filosofía" (por importante que haya sido la mitología para la filosofía y la ciencia...). Aquí intenté ir solamente unos cuantos pasos más allá, proporcionando un modelo sintético, que fuera, además de coherente y consistente, también congruente con la ciencia de nuestros días y también con las vivencias subjetivas holísticas de una buena cantidad de gente a través de los tiempos.

En realidad, no pretendo 'probar' ninguna filosofía, sino, más modestamente, proporcionar un cuadro mental *plausible y serio* para hacer comprender la vivencia holística en nuestros días.

-Pese a lo que dice, le aseguro que usted no conseguirá nunca convencer a un filósofo materialista o a un empirista radical...

-¡Evidentemente que no! Pero diría que, holísticamente, si hay posturas rígidas, llenas de presupuestos (dogmáticos) que no se quieren revisar, no es posible plantear ni seguir un debate.

La llamada de atención sería entonces, desde una actitud holística, a *flexibilizar* nuestros pre-supuestos, a dejar la mente lo más receptiva posible y a considerar con simpatía estos nuevos aportes.

Si esto se hace, ya me daría por satisfecho, no pretendiendo que nadie me diga: "¡Tiene usted *toda* la razón!". Ahí podría haber un debate fecundo para ambas partes, enriqueciéndose cada parte de una manera significativa. Esto, en mi opinión, sería un buen paso holístico.

-Cambiando ahora de tema, parece que la filosofía oriental ha marcado mucho este trabajo de investigación suyo, ¿no es verdad?

-Así es. Pero intenté mostrar que también en la filosofía

⁴⁵⁵ Cfr. PAUL FEYERABEND, *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1986, *passim*.

occidental ha habido interesantes y propositivas maneras de pensar para la filosofía holística. Por eso, hablé de 'movimiento holístico', más que de 'escuela holística'.

-¿Podría explicarme mejor eso de 'movimiento holístico'? ¿No es algo ambiguo, susceptible de moldearlo como cada un@ lo quiere?

-A lo largo de la Historia de la Filosofía en Occidente han existido diferentes escuelas de pensamiento, lo hubieran deseado o no sus "fundadores" y hay además construcción más o menos declarada de los mismos historiadores de la filosofía. Podemos hablar, por ejemplo, de escuela pitagórica, parmenídea, heraclítea, platónica, aristotélica, estoica, epicúrea, neoplatónica, agustiniana, tomista, escotista, cartesiana, racionalista, empirista, kantiana, hegeliana, marxista, existencialista, neopositivista... incluso postmoderna. Pues bien, todas se caracterizan por tener unos determinados supuestos fundamentales (que actúan muchas veces como "dogmas originantes" de esa determinada escuela o grupo).

Alguien que en el siglo XXI quiera estudiar el pasado filosófico de Occidente tiene que conocer lo mejor posible esas escuelas y es probable que termine por "entrar" en una de ellas, a lo mejor aportando algo crítico de su parte, lo que sería excelente, especialmente si desarrolla después una actitud rigurosa y autocrítica con su inspirador filosófico. A veces hay cambios en las escuelas, hay etapas, pero parece que el "halo", el "espíritu" del fundador es fuerte y proporciona una determinada manera de enfocar las cosas, un determinado estilo de pensar y de problematizar las cosas.

Pero, sin ser *escuelas*, hay también algunos *movimientos* de ideas, un tanto más difusos, más ambiguos, menos "definibles", y sobre todo policéntricos, sin "cabezas" tan visibles al frente, sin institucionalidad marcada (o, cuando la hay, puede converger con otras dentro de esta "onda de pensamiento"). Son, en definitiva, "ondas u olas comunes de pensamiento" que atraviesan el pensar filosófico en una época concreta.

El estudio detallado de esto pertenecería a la 'sociología del conocimiento', en el ámbito filosófico, y mostraría que en la historia de las ideas hay también 'movimientos' y no sólo 'escuelas' que actúan a modo de "partidos políticos de ideas". También es posible que varias "escuelas" se parezcan más a "movimientos" que a "instituciones de ideas", pero que hayan sido presentadas así por historiadores profesionales de la filosofía (por eso hablaba antes de 'construcción'). En fin, esto requeriría un estudio más detallado.

Así, un posible ejemplo de movimiento de ideas sería, en el mundo griego, el movimiento cínico (aunque a veces es más presentado como escuela que como movimiento). En todo caso, insisto, esto

requeriría una mayor investigación empírica, que no es aquí nuestro objetivo.

Lo que aquí sí quiero afirmar es que el Holismo es un movimiento de ideas, un estilo de pensar libre y no tan institucionalizado, que atraviesa la Historia del Pensamiento mundial. A lo largo de la investigación, he ya indicado qué autores (al menos, en Occidente) podrían ser enmarcados dentro de este peculiar "estilo de pensamiento".

Si queremos hablar de un 'movimiento holístico', hemos de ser más ambiciosos y no quedarnos sólo en el mundo técnico de la filosofía, sino que debemos entrar en otros ámbitos del pensamiento humano: en el esoterismo de corte oriental u occidental, en el ámbito de las religiones orientales, en la psicología (por ejemplo, en la 'Gestalt', en la 'psicología transpersonal'...), en el arte, en la ciencias de la naturaleza actuales, y, sobre todo, en la vivencias de miles de gente en su ámbito cotidiano (muchas de estas vivencias, casi la aplastante mayoría, son o quedarán anónimas). *Esto necesita ser repensado por la filosofía de nuestros días.* Éste es, como se sabe, nuestro objetivo en esta investigación.

La filosofía no se puede quedar en su "torre de marfil" dando vueltas, con sus tecnicismos cada vez más refinados, a una serie de pensamientos, temáticas y problemáticas ya pre-determinadas. Necesita siempre "abrir las ventanas", airearse y enfrentarse con la Realidad. Esto es mentalmente muy sano.

Siempre lo ha querido, pero es posible que muchas veces ella más bien se haya quedado en las meras intenciones y no haya trascendido el mundo mental de los "juegos lingüísticos", la logomaquia. Lo trágico es confundir esto con la Realidad. Evidentemente, ningun@ de nosotr@s estamos libres de caer en el logicismo y confundirlo con la Realidad...

-¿No cree usted que es demasiado radical esta afirmación suya? Como si fuera una condena global a la Historia de la Filosofía occidental únicamente con el criterio de fondo de haberse 'institucionalizado' y perdido la "frescura" y "lo originario" (lo que puede ser también ingenuidad acrítica)?

-Tiene usted mucha razón y no era mi deseo condenar a toda una historia hecha de muchos debates y sutilezas. Podemos llamar a esto "el debate occidental" de los problemas, la gran tradición dialógica occidental. Evidentemente debemos conocer el "status quaestionis" de la filosofía de hoy, como un resultado de toda una evolución (a veces, abrupta) de ese debate (a veces, reaccionando tremendamente en contra de lo que se nos pasa como "el testigo" histórico de la reflexión).

Pero, desde el punto de vista holístico, no podemos "aferrarnos" a

los planteamientos del pasado o a la "moda del presente" (muy tiránica también con sus "papas" y sus autoridades infalibles). En Holismo hay que usar de las cosas sin apegarnos a ellas. Conocer lo mejor posible el pasado, pero sin que nos predetermine. Infelizmente, no es éste el caso "normal" al hacer filosofía.

Entonces, lo que he pretendido aquí es una reflexión lo más rigurosa y sólida posible (dentro de lo que se entiende por hacer filosofía en Occidente) de *algo* que ha quedado hasta ahora al margen de la consideración de los filósofos *serios* (aunque no sea siempre verdad esto).

Ese *algo* es la vivencia holística, la vivencia de totalidad. ¿No es esto 'filosófico' también? Sería irónico que los filósofos descartaran ahora lo que ha sido siempre su gran búsqueda: *la totalidad como tal*. ¿Por qué no ha de ser éste un tema filosófico, o acaso, permóneseme la inmodestia, *el tema (onto-epistemológico) por excelencia*?

-Supongamos que esto es así: ¿Podría aclararnos entonces usted mejor la distinción que hizo en su investigación entre 'pensamiento sistémico' y 'pensamiento holístico'?

-Creo que no hay que extremar esta diferencia (algún autor, como Erik Davis⁴⁵⁶, incluso relaciona la teoría de sistemas sociológica de los años sesenta con el Holismo)⁴⁵⁷.

Pero, brevemente, podría decir lo siguiente: ambos 'estilos epistémicos' (¡creo que algún día se desarrollará en filosofía una disciplina de la "Estética filosófica" que se ocupe de los 'estilos de pensar'!) son "primos hermanos". El 'pensamiento sistémico' considera el todo, en efecto, pero todavía, en nuestra

⁴⁵⁶ *Tecnognose. Mito, magia e misticismo na era da informação*, Notícias, Lisboa, 2002, *passim*.

⁴⁵⁷ Pienso incluso que las *coincidencias* entre el H y los diversos pensamientos sistémicos (que, en realidad, no son tampoco uniformes), son mayores que las diferencias. Habría que trabajar más a fondo esto. En concreto, categorías de la teoría de sistemas en ciencias sociales, que incorporó ideas científicas de otros campos de las *ciencias duras* (la cibernética, la teoría de la información, la investigación operativa y la teoría económica de sistemas), tales como: 'retroalimentación', 'entropía' y 'neguentropía' aplicada a sistemas sociales, 'morfoestasis' y 'morfogénesis', 'sistemas autopoieticos', 'sistemas abiertos' y 'sistemas cerrados', así como su insistencia constante en la 'integración', la 'relacionalidad' y la 'procesualidad' en cualquier sistema, hace de esta teoría un interesante acopio de ideas, de sugerencias y de posibilidades de trabajo investigativo más específico para un planteamiento holístico en el futuro (cfr., para una síntesis, G. RITZER, *Teoría Sociológica Contemporánea*, *op. cit.*, especialmente pp. 434-438 y *passim*).

opinión, sigue atado a una *totalidad cuantitativista* (aunque considere que el todo es mayor que la suma de las partes...) y a veces un tanto mecanicista.

Digo esto en el sentido de que piensa que el todo consta de partes. En realidad, la expresión 'todo' y sus 'partes' es una concesión al dualismo. Así, los subsistemas constituyen el sistema y hay grados de importancia o significatividad. Con todo, es muy importante este tipo de pensamiento sobre todo en lo empírico del mundo fenoménico.

En el 'pensamiento holístico', por el contrario, más bien no existe el 'todo' y 'sus partes', sino 'una única Realidad' que se nos muestra multidiversamente. Así, hablando dualísticamente, el Todo está en sus partes. O las partes son el Todo. Me atrevería a decir que estamos aquí en una concepción de la totalidad más *cualitativa*.

Cuando algun@s iluminad@s manifiestan haber obtenido la omnicomprensión, esto parece chocar a mentes occidentales (¡como si hubieran robado a Dios la omnisciencia!). Esto no significa que alguien ignorante a nivel cultural de repente sepa todo sobre Matemáticas, sobre Física, Química, Biología, Historia, Literatura, etc.

No es en un sentido *talitativo*, de contenidos, como suma de saberes, sino en el *trascendental*, de una visión, de una *mirada unitaria* de todas las cosas, capaz de entender su sentido global (hasta donde sea posible antropológicamente esto). Es un saber sin contenido (pero no en contra de él), un saber de totalidad, una verdadera Sabiduría y no meramente un conjunto de saberes. Definitivamente, defiendo aquí el *intuicionismo* en último término (que no excluye el deductivismo posterior).

En suma, al pensamiento sistémico le falta todavía asumir algunas tesis más del Holismo, tal como vimos a lo largo de nuestra investigación.

¿Me hago entender?

-Más o menos. Aunque muchas de las cosas que usted ha ido afirmando levantan muchas preguntas de nuevo también...

-¡Lógico! ¡Ya lo decía antes! Cualquier afirmación, cualquier argumentación, levanta otras posibilidades de objeciones y contra-objeciones. ¿Es esto malo? Parece más bien representar la marcha de la Razón, concebida de manera dialéctica o dialógica. No nos asustemos, pues.

-Sí, pero la crítica que surge aquí es: ¿Para qué sirve una Sabiduría así? No proporciona nuevos saberes para el avance de la Ciencia y de la Sociedad...

-¡Esto es muy importante! Su pregunta plantea algo verdaderamente de fondo: ¿Para qué sirve en definitiva la 'vivencia holística'?

La VH es la más alta vivencia antropológica (quitando estados místicos especiales, pero que son de gratuidad divina). Es una vivencia de totalidad y por lo tanto una vivencia de sentido pleno.

He intentado mostrar esto en algunos casos personales, en puntos específicos de la tesis. ¿Por qué digo que es una 'vivencia de sentido pleno'? Porque es una vivencia 'última', una mirada 'sinóptica' sobre toda nuestra existencia. Por eso es autorrealizadora. No añade contenidos nuevos, pero permite que cada pieza del "puzzle" de nuestra vida encaje perfectamente. Sin ella, nuestra vida carece en profundidad de sentido, de dirección. Sin ella, estamos literalmente "perdid@s" en el camino de la vida y de los subsiguientes quehaceres. En otras palabras, estamos *desfinalizad@s* en nuestra existencia personal o colectiva.

Repito que esto no es sólo a nivel personal. Es también una vivencia "cósmica", entendida aquí como universal, como de integración plena con todas las cosas. Para ser más rigurosos, decimos que es una sola vivencia: es *personal-cósmica*. No hay barreras.

Es sentirme perfectamente integrad@ con todas las cosas, como un@ más, en interrelacionalidad. Esto significa el fin de la soledad, al menos de la soledad destructiva y trágica. Es estar-metid@-en-todas-las-cosas, como embutido en ellas, y, por lo tanto, sentir las desde un@ mism@. Esto puede parecer algo raro, pero es la vivencia 'originaria' por esencia. Pero, ¡así son las cosas, no se trata de meros deseos!

¿Sirve esto para algo?

¡Evalúelo usted mism@!

-Vamos a suponer que es así. Pero, ¿no es acaso esto lo que tradicionalmente se denomina una "vivencia religiosa" como tal?

-Pues depende de lo que entienda usted por 'religioso'. Si entiende usted por 'religioso' exclusivamente una vivencia propia de las religiones históricas existentes, entonces no es necesariamente así. Un/a agnóstic@, e incluso un/a ate@, la pueden "tener" (o mejor, "ser tenid@s por ella": y, en último término, ¿quién tiene?, ¿quién es tenido?): la VH. Es más bien, con otro nombre, una "vivencia cósmica", de fusión con el Todo, que no puede ser expresada, sino solamente vivida. La discusión sobre un Dios personal es en el ámbito teológico.

Otra cosa es la 'experiencia mística', propia de algun@s

cristian@s, una experiencia directa con la divinidad, entendida *personalmente* en las "religiones del Libro". Es algo diferente, pero tampoco se excluye. Puede que sea, en definitiva, la misma vivencia, pero interpretada de diferente manera por quien la vive: de manera "personal", si se es un/a mistic@ de raíz monoteísta (cristian@, cabalista, sufí...), de manera "impersonal", si se es budista, taoísta, o simplemente agnóstic@ o ate@.

En otras palabras, *la vivencia es una, la interpretación es plural.*

En todo caso, creo que ha quedado claro a lo largo de mi investigación que lo que entendemos aquí por 'religión' es algo diferente de un ámbito de revelación (sea de qué religión sea).

Entendemos aquí religioso desde su raíz filológica (una de las opciones): como *re-ligación*. Re-ligación a la Realidad (concepto muy zubiriano, pero no solamente de él), re-ligación al Cosmos, al Universo, como un Uno con él. Tener la 'raíz' en la Realidad, ser un@ mism@ la Realidad, por paradójica que sea la expresión ("yo y el árbol somos la misma cosa").

Precisamente esto último encaja con la idea de 'substancia no-clásica', que defendí en este texto, para la RNM. Es sentirme *lo mismo* con el árbol, la silla, el pájaro, la luna, el viento. Somos la misma substancia, "lo mismo". Eso es la vivencia de la RNM en la RM, lo nouménico en lo fenoménico.

-Sin embargo, siento que no me quedó muy clara hasta ahora, en su investigación y en este debate, su idea de la RNM y de la RM, ni tampoco su enganche de la RNM con la RM. En definitiva, categorías como 'RNM' y 'RM', ¿son categorías epistémicas ('para nosotr@s') o categorías ontológicas ('en-sí')? A veces usted parece contradecirse en esto o dejarlo con cierto halo de ambigüedad. ¿Querría usted aclararlo 'definitivamente', por favor?

-Con mucho gusto. Lo intentaré. ¡En lo que pueda, porque éste es un tema muy difícil para hablar y para teorizar sobre él! Uno siente que llega a *las fronteras* de la Realidad y del lenguaje, como el personaje de la película *The Thirteenth Floor*. En mi investigación he querido decir, sobre ambas categorías, lo siguiente.

En primer término, estas "dos cosas" (por hablar nuestro lenguaje "cosístico" dominante, consciente de sus limitaciones y ambigüedades) aluden a una *actitud epistémica*. En efecto, es *para-nosotr@s* que tienen sentido. Nuestro alcance sensitivo como humanos es limitado, por más que se extienda con la nueva tecnología (por ejemplo, telescopios o microscopios de extremada precisión y definición). Siempre queda algo *más allá* de lo observable (por nosotr@s)⁴⁵⁸. A no ser que pensemos que no, que

⁴⁵⁸ Así, algunos datos científicos indican que la capacidad visual

todo el mundo está dentro de nuestro espacio cognoscitivo, o dentro de lo entendido como 'material', y punto. Pero esta postura me parece muy reduccionista y deformadora de la misma Realidad. O, en definitiva, postula una realidad material todavía no conocida, pero siempre de carácter material. Y esto es una presuposición, un postulado también, que implica ampliar el concepto de 'materia' que tenemos convencionalmente.

Así que, en primer término, hay una RM para nosotr@s, a partir de la cual *presuponemos* (¡fíjese bien el verbo empleado!) la existencia de una RNM, por coherencia y congruencia con el análisis llevado a cabo. Es decir, a partir de los datos empíricos que tenemos hoy (siempre dentro de modelos heurísticos) es más "productivo", *epistémico hablando, presuponer una Realidad más amplia que la simplemente dada por los sentidos (incluso ampliados tecnológicamente)*. Este es el punto en el que estamos. No es una demostración.

Por supuesto, siempre habrá férreos "materialistas", a la antigua usanza, que sigan defendiendo dogmáticamente el carácter estrictamente material (tal como se entiende 'materia' en un determinado momento histórico) de la Realidad existente. Digo que esto es un discurso coherente y en último término nunca se podrá "probar" (eso que a usted tanto le gusta...) lo contrario. Pero la tesis materialista tampoco tiene una "prueba" conclusiva. ¿Quién puede "demostrar" apodíctamente que no hay nada ni nadie más allá de la materia? Dígase lo mismo para la postura contraria.

Epistémicamente, entramos aquí en un tipo de argumentación hoy que concede más peso (en un sentido no apodíctico, sino de "conveniencia lógica", si lo queremos expresar así) a posturas que van más allá del férreo materialismo. Por supuesto, hay también el riesgo de un ir más allá "desbocado", pero esto se tendrá que controlar de múltiples maneras: discusión intersubjetiva de los datos empíricos, conocimiento profundo de la metodología científica, coherencia lógica, etc. Criterios no absolutos, desde luego, que dejan espacio a una subjetividad "ilustrada" sobre estos temas. E igualmente, sobre todo, a una inter-subjetividad científica responsablemente ejercida y de mente abierta, democrática y transparente.

Ahora bien, el tema más candente de su pregunta es responder si

humana se sitúa entre los 4×10^{-5} cms. del infrarrojo y los 7×10^{-5} cms. del ultravioleta. Más allá de ambos "límites", nada es perceptible para el ojo humano normal. Igualmente, auditivamente, los sonidos superiores o inferiores a la frecuencia entre 20 Hz y 200.000 Hz no son percibidos por el ser humano normal. Sin embargo, estos márgenes o umbrales perceptivos, tanto inferiores como superiores, son diferentes para algunos animales, tanto en lo visual como en lo auditivo, ya que algunos los pueden percibir.

hay también *un nivel ontológico* en el análisis de RNM y RM. En otras palabras, si son dos realidades ontológicas diferentes. ¿Es así?

-Perfectamente. Concretando después cómo se puede agumentar esto...

-Bien, mi postura es que son dos realidades ontológicas diferentes a primera vista, pero, en último término, son *una única realidad en dos planos o dimensiones* (voy a utilizar mejor la expresión 'planos', para no inducir a confusión con el término de 'dimensión' usado hoy en Física).

Me inspiro para eso, como dije atrás, en el capítulo anterior, en las intuiciones profundas del Taoísmo, de la filosofía india en general y de David Bohm y otros físicos en particular. Y digo además que este modelo es más acorde con la vivencia holística. La argumentación ha sido todo lo anterior: un montón de datos empíricos (concebidos dentro de un modelo teórico) que hacen *más congruente* pensar en una Realidad que se escapa a nuestros meros sentidos empíricos, pero que está-ahí.

Esto supone algo revolucionario también: ir más allá de la estructura espacio-tiempo tal como la identificamos hoy (mejor o peor). E implica también hablar de *otro conocimiento* más allá del considerado "normal" (convencional), el lógico-empírico (Jacques Maritain hablaba, hace bastantes años atrás, del 'lenguaje empiriológico' y del 'lenguaje ontológico'). Este 'otro conocimiento' es el *intuitivo trascendental* (frente al deductivo anteriormente planteado), como hemos ya mencionado.

En definitiva, el argumento es de *tipo negativo*: porque sólo así se puede explicar la propia vivencia holística, la simultaneidad de experiencias-eventos, la sincronicidad, el no poseer las barreras de espacio-tiempo para manifestarse y darse⁴⁵⁹.

Si esto es así, esto es algo que afecta a la "mismidad" de la Realidad y no sólo a nuestro impacto epistémico. Hay un plano de Realidad donde se da la simetría, la plena armonía, la sincronicidad, la "quietud". El plano de Realidad en que nos encontramos, el fenoménico, es un plano convergente con éste, un plano de la única Realidad que, ya lo hemos dicho, es estático-dinámica.

Se requiere *una mente despierta* (espero que se entienda esto bien, de un modo holístico) para comprender cómo la RNM está presente en la RM. Por eso, nuestra Realidad es holística.

Pero insisto en que no son dos realidades como tales,

⁴⁵⁹ Cfr. F. DAVID PEAT, *Sincronicidad. Puente entre mente y materia*, 2a.ed., Kairós, Barcelona, 1995.

numéricamente hablando, sino una sola. En dos planos. En una sencilla metáfora: es como si la única Realidad tuviera diferentes frecuencias de onda (más burdas y más sutiles). El "umbral perceptivo humano normal" es el que determina cuando es RNM y cuando es RM. Pero la Realidad sigue siendo *una*.

-Su argumentación no me parece definitiva, porque posee elementos subjetivos imposibles de comprobar o probar, por más que la veo coherente... Pero quisiera también que me aclarase algo que no trabajó anteriormente. Me refiero a la famosa polémica que el gran psicólogo Ken Wilber desarrolló frente a aquellos que defendían el Holismo (Capra y Bohm, entre otros). En el fondo, me parece que Wilber también es holista, sólo que insiste mucho en el tema de la jerarquía de los planos. ¿Qué piensa usted sobre estos planos, niveles o 'jerarquía'?

-En primer lugar, deberíamos precisar bien de qué polémica se trata y cuál es la postura de Ken Wilber que usted presenta. Me parece que toda la discusión se centra, en definitiva, sobre la cuestión de la 'jerarquía' y si es posible o no mantener un Holismo con jerarquía, o son más bien dos actitudes totalmente incompatibles. Entiendo que éste es el punto que hay que aclarar. ¿No le parece?

-Al menos en esto estoy plenamente de acuerdo con usted..

-Bien. Primero hay que explicar bien la postura de Ken Wilber. Este reconocido psicólogo, de la escuela de la 'Psicología Transpersonal' (al igual que Stanislav Grof), gran conocedor de las espiritualidades orientales y de la ciencia contemporánea, critica el Holismo desde la denominada "philosophia perennis", es decir, desde el consenso básico de las grandes tradiciones espirituales de todos los tiempos.

Para eso, habla de la Gran Cadena del Ser⁴⁶⁰ (en la que invoca a autores como Lovejoy, Huston Smith, René Guénon, Marco Pallis, Frithjof Schuon, Nicolai Hartmann, Samuel Alexander, Whitehead, Sri Aurobindo, Jacques Maritain, Urban, etc.).

Esta *Cadena del Ser* (o Jeraquía del Ser) puede tener entre tres o

⁴⁶⁰ Tomo aquí como referencia dos libros, en castellano, en los que él reflexiona y antologiza a varios autores, principalmente físicos:

+ K. WILBER (edit.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, 6^a.ed., Kairós, Barcelona, 2000.

+ K. WILBER (dir.), *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Kairós/Troquel, Barcelona, 1992.

veinte niveles, según los autores, pero él propone un sencillo esquema de cinco niveles, y en otra parte introduce un esquema de seis niveles⁴⁶¹. Los cinco son:

- + materia
- + vida
- + mente
- + alma
- + espíritu

A estos cinco niveles corresponden cinco niveles epistémicos, correlativamente:

- + física
- + biología
- + psicología
- + teología
- + mística

En otra parte, habla más bien de seis niveles:

- + Físico
- + Biológico
- + Mental
- + Sutil
- + Causal
- + Último (o Absoluto)

Curiosamente, todo esto se halla expresado también en la tradición esotérica de Occidente (entre paréntesis, permítaseme decir que las diversas corrientes ocultistas conservaron bastantes principios claves para el Holismo y esto debería ser científica, filosófica y teológicamente reconocido).

En este sentido, l@s autores/as hablan igualmente de varios niveles. Así, Dominique Coquelle, en *Introducción a los chakras*⁴⁶², distingue seis tipos de cuerpos: físico, etérico, astral, mental, causal, mental superior y divino. Por su parte, Richard Gerber, en *La curación energética. La revolucionaria medicina vibracional. Nuevas alternativas para sanar*⁴⁶³, distingue a su vez, de manera parecida, cinco niveles "corpóreos", con los que trabaja: físico, etéreo, astral, mental y causal. Otr@s autores/as, en esta tradición esotérica (especialmente Rosacruz) como António de Macedo (*Laboratório Mágico. Ensaio alquímicos*⁴⁶⁴), siguiendo a Max Heindel, habla de seis niveles presentes en el ser humano (con

⁴⁶¹ Cfr. su texto: K. WILBER, "Introducción: Sombras y símbolos", en K. WILBER (edit.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, op.cit., p.34 y ss.

⁴⁶² Robinbook, Barcelona, 1996.

⁴⁶³ Robinbook, Barcelona, 1993.

⁴⁶⁴ Hugin, Lisboa, 2002, p. 118 y *passim*.

su correspondencia en el "ámbito" de la Realidad: Cuerpo físico-químico, cuerpo etérico, cuerpo de deseos (o cuerpo astral), mente, espíritu humano, espíritu de vida, espíritu divino.

Pero volvamos ahora a Ken Wilber y tomemos su más elaborado esquema de seis niveles (físico, biológico, mental, sutil, causal y absoluto)...

-¡Un momento! Quisiera que dejara usted bien clara esta importancia del esoterismo en el Holismo...

-Ciertamente. Pero estoy hablando del Esoterismo con mayúscula, del Esoterismo especulativo y operativo que ha estado presente, de forma permanente, en la tradición occidental europea (y posteriormente del continente americano) a lo largo de varios siglos. Son muchos autores y escuelas, pero nombremos aquí, para saber de qué hablamos, entre otras varias, como ejemplo, solamente a dos: la Hermética y la Rosacruz.

Que quede claro entonces que no nos referimos aquí a ciertas formas de vulgarización, pseudo-ocultistas y consumistas de nuestros días (lo que un amigo mío denomina "ocultismo de kiosco"...), que no tienen el suficiente y riguroso nivel filosófico que presentan otr@s autores/as esotéric@s históric@s. Y podemos pensar también que l@s mism@s místic@s cristian@s podrían entrar en esta calificación de 'esotérica', correctamente entendida...

Desgraciadamente, hay mucho desconocimiento y pre-conceptos dogmáticos en contra de toda esta gente, que ha mantenido un tipo de pensamiento de gran fecundidad epistemológica y que sólo desde hace un tiempo empiezan a ser reconocid@s mundialmente.

Evidentemente, las instituciones establecidas no han estado interesadas en ell@s, a lo largo de la Historia, y la mayor parte de las veces han sido perseguid@s, encarcelad@s, torturad@s, condenad@s a muerte, apalead@s, exilad@s, quemad@s sus textos y sus obras..., en fin, olvidada su memoria (o, al menos, intentado esto) a manos de la ortodoxia oficial, por medio de las *inquisiciones* de todo tipo que han existido en este mundo y probablemente seguirán todavía existiendo...

¡Ha sido un verdadero atentado cultural y antropológico!

-¿Por qué?

-Porque, en general (no digo que siempre, pues hay diferentes etapas de la vida institucional y depende también de las instituciones en cuestión), los poderes establecidos de las macro-instituciones (lo que llamo, sociológicamente, las "instituciones dinosaurias") no toleran fácilmente *la propia "experiencia"-vivencia de sus miembros*, el apelo a la 'interioridad' como

laboratorio transformativo de las vidas. Prefieren la obediencia ciega al control de la experiencia-vivencia personal.

Las ortodoxias de las instituciones normalmente privilegian lo externo, el ritualismo (de todo tipo, no sólo religioso...), los dogmas de la escuela, la jerarquía y las autoridades establecidas, y dejan en segundo plano, o desprecian, la propia vivencia personal, su sentido crítico, la interioridad de sus miembros, especialmente cuando cuestionan, desde su propia vivencia, los dogmas establecidos... En una palabra, tienen miedo de ser sometidas a prueba y cuestionadas desde la comprobación empírica, que es la propia experiencia-vivencia de su membresía...

-No tengo claro todavía qué entiende usted por 'esotérico'...

-Dicho lo más brevemente posible, porque el tema requeriría muchas páginas de aclaración, diría que 'esotérico' se contrapone a 'exotérico'. Es una simple letra ('s' y 'x'), pero que da resultados absolutamente diferentes. Veamos.

L@s 'exotéric@s' (con x) muestran el aspecto externo de un pensamiento, escuela, doctrina, práctica espiritual, religiosa o ética (¡e incluso política!). Es la parte visible, de divulgación de una determinada escuela.

Por su parte, l@s 'esotéric@s' (con 's') intentan mostrar el lado oculto, lo no manifestado de esa doctrina, escuela de pensamiento o práctica religiosa-espiritual-ética. Buscan la experiencia directa, inmediata, lo interior, el núcleo, el "corazón". De ahí que frecuentemente se quede para una serie de "iniciad@s"...

Esto existió incluso en el ámbito de la filosofía clásica, a nivel de los escritos: tanto Platón como Aristóteles tenían textos esotéricos (para sus iniciados y estudiantes) y textos exotéricos (para aquel vulgo que los pudiera leer). Parece que de Platón conservamos los textos exotéricos y de Aristóteles los esotéricos...

Y a nivel más profundo que los simples escritos, nos encontramos en Grecia con escuelas de pensamiento de elevados niveles esotéricos, como lo fueron los pitagóricos.

Sin embargo, no debemos caer aquí en un dualismo fácil: como si lo esotérico fuera lo bueno y lo exotérico fuera lo malo. Ambos niveles son antropológicamente necesarios y se deben complementar. El problema es cuando se oponen, debido normalmente a intereses de poder (exotérico)... Esta contraposición revela formas perversas de praxis.

Pero insisto que este tema es demasiado amplio para ser tratado aquí en nuestra investigación y hay otras razones también en juego en este conflicto 'esotérico'-'exotérico'.

-Observo que, para un académico como yo, con componentes escépticos, materialistas y hasta neopositivistas, la imaginación humana está peligrosamente presente por todas partes...

-Pudiera ser.

Pero pienso que, metodológicamente hablando, la imaginación no debería ser rechazada *a priori* en cualquier investigación científica. Lo que debe ser es contrastada... Eso irá mostrando lo que realmente era descabellado (aunque lógico) de lo que ha resultado positivo para el desarrollo científico (a veces "lo descabellado" se convierte precisamente en lo más real: hay quien afirme que si el ser humano ha podido imaginar o pensar algo, ¡es que en algún ámbito de la realidad compleja esto existe!). Autores como Kepler estaban imbuidos de concepciones neopitagóricas. El mismo Newton era especialista en estudios esotéricos y escribió obras en este sentido...

-Bueno, dejémoslo por aquí... Sigamos con nuestro autor Ken Wilber...

-Bien. Continuemos, después de esta digresión.

Ante todo, pienso que los niveles citados por Ken Wilber son niveles jerárquicos que cumplen la propiedad de que cada nivel trasciende e implica al predecesor. Es decir, el nivel 'inferior' está integrado en el 'superior', pero es 'superado' (trascendido) por éste. Así, el nivel biológico integra al físico, pero lo trasciende, es decir, no puede ser reducido a aquél. No son separados, se implican mutuamente, pero de manera jerárquica: lo superior integra lo inferior, pero va más allá de él, sin poder reducirse al inferior.

Por consiguiente, para Wilber, *los diversos niveles están mutuamente interpenetrados e interconectados, pero no de una forma equivalente*. El superior trasciende e incluye al inferior, pero no viceversa. En otras palabras, todo lo del inferior "está" en el superior, pero no todo lo del superior está en el inferior⁴⁶⁵.

-¿Y de dónde saca Ken Wilber todos estos niveles? Como vulgarmente se dice, ¿"se los saca de la manga"?

-Él dice que están universalmente presentes en las tradiciones espirituales de todo el mundo, si bien con algunas pequeñas variantes. Pero se inspira preferentemente en Oriente, sobre todo en el Hinduismo. Veámoslo, pues.

⁴⁶⁵ Cfr. "Física, misticismo y el nuevo paradigma holográfico", en K. WILBER (dir.), *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, op. cit., p. 177.

Considerados de inferior a superior:

+ El *primero*, el nivel más bajo, es el *físico* y corresponde a lo que los hinduistas denominan *annamayakosa*, que significa el nivel compuesto de alimentación, es decir, el cuerpo físico y el cosmos material. Es el nivel de la materia-energía inerte.

+ El *segundo* nivel, considerado desde abajo, es el *pranamayakosa*, la "funda" (*sic*) hecha de funciones biológicas, aliento vital, emociones, bioenergía. Los budistas mahayanas incluyen estos dos primeros niveles en las *cinco vijñanas*, la esfera de los cinco sentidos y sus objetos físicos. Es el nivel de lo *biológico*, que incluye materia-energía viva, pránica, sensible.

+ El *tercer* nivel es la *mannamayakosa*, "la funda hecha de mente". En el Budismo se denomina *mannovijñana*, la mente que está próxima a los cinco sentidos. Corresponde a lo que en Occidente se puede denominar ego mental, intelecto, mente. Es el nivel *mental*, del ego, la lógica y el pensamiento.

+ El *cuarto* nivel es el *vijñanamayakosa* (denominado *manas* en el Budismo). Se trata de una forma muy elevada de mente, tan alta que es mejor referirse a ella con otro nombre, que corresponde a la "esfera sutil". Es el nivel *sutil* (arquetípico, transindividual, intuitivo). Wilber dice que 'lo sutil' incluye los procesos arquetípicos, introspecciones y visiones de alto orden, intuición estática, una extraordinaria claridad de conocimiento, una conciencia abierta que trasciende en mucho al ego, la mente y el cuerpo corrientes.

+ El *quinto* nivel es el *annandamayakosa*, que en el Budismo recibe el nombre de *alayavijñana*. Corresponde a la esfera *causal*. Trasciende la concepción, experiencia e imaginación de cualquier individuo normal. Es una esfera de resplandor sin formas, una introspección radical en toda manifestación, una liberación feliz en la infinitud, la ruptura de todos los límites, altos o bajos, y de sabiduría y conocimiento absolutamente retrospectivo.

+ Finalmente, el *sexto* nivel, el *último* (denominado también *absoluto*) es el "domicilio absoluto" de la conciencia. Es la Conciencia como tal, con mayúscula. Es radicalmente omnipenetrante, una, no dual. Es la fuente y naturaleza de todos los demás niveles. En este punto (y no antes) se ven todos los niveles como manifestaciones perfectas e iguales de este misterio último. Aquí no hay niveles, ni dimensiones, ni superior ni inferior, ni sagrado ni profano.

Curiosamente, cita aquí Ken Wilber al propio budismo Zen, que lo describe de esta manera:

"Como el viento sacude los sauces
gotas de terciopelo se mueven en el aire.

Como la lluvia cae en las flores del peral
mariposas blancas se balancean en el cielo"⁴⁶⁶.

Para él, entonces, todos estos niveles están mutuamente interpenetrados e interconectados, pero no de una forma equivalente. *Hay una interpenetración multidimensional con no equivalencia.*

En este esquema hay dos propiedades:

- (1) Holo-arquía (Holismo con Jerarquía)
- (2) Jerarquía entre cada nivel.

Y es interesante también que Ken Wilber afirme que cada nivel se relaciona con el inferior de manera *implícita y explícita*, de tal manera que *el superior es el implícito del inferior y el inferior es el explícito del superior.*

-Si aceptamos este esquema de Ken Wilber, ¿cómo quedaría lo que usted ha venido defendiendo del Holismo hasta ahora?

-¡Buena pregunta la suya!

Si lo aceptáramos, tendríamos entonces que conjugar sintéticamente cuatro paradigmas (W+L+B+R), y lo llamaríamos 'METAPARADIGMA WILABORU'⁴⁶⁷:

(1)El paradigma de la *Jerarquía* (lo denominamos 'paradigma W', del nombre de Ken Wilber).

(2)El paradigma de la *Lattice*, que hemos descrito en el capítulo anterior ('paradigma L').

(3)El paradigma de David *Bohm*, que diferencia entre el 'orden implicado' y el 'orden explicitado' ('paradigma B', del apellido de este eminente físico).

(4)El paradigma de *la Realidad una biplánica o en dos planos* (RNM y RM), que vamos a denominar 'paradigma R' (por la primera letra del nombre de quien esto escribe).

⁴⁶⁶ Cfr. K. WILBER, "Física, misticismo y el nuevo paradigma holográfico", en K. WILBER (dir.), *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, op. cit., p. 175.

⁴⁶⁷ Mnemotécnicamente lo podríamos denominar: 'WILABORU', que representan las iniciales de los cuatros paradigmas presentados aquí (WILBER+LATTICE+BOHM+RUI).

Siendo esto así, podríamos diseñar el siguiente esquema, que presentamos a continuación, en un *cuadro esquemático* con todos estos elementos anteriormente mencionados, en orden gradativo descendente :

Realidad No Manifestada (RNM) (Conciencia en niveles sutiles)	6.Absoluto (Implicado de Causal) La Conciencia pura en su grado más elevado 5.Causal (Explicado de Absoluto e Implicado de Sutil) 4.Sutil (Explicado de Causal e Implicado de Mental)
Realidad Manifestada (RM) (Conciencia en niveles burdos)	3.Mental (Explicado de Sutil e Implicado de Biológico) 2.Biológico (Explicado de Mental e Implicado de Físico) 3.Físico (Explicado de Biológico)

Bien, creo que no es necesario explicar más cómo están integrados los cuatro paradigmas estudiados.

-Correcto. Pero todavía no me ha contestado usted a mi pregunta de si acepta o no este esquema de Ken Wilber y porqué.

-Con todo el aprecio para el gran intelectual que es Ken Wilber, opino que este esquema jerárquico wilberiano, por muy brillante y útil que sea, no puede ser integrado del todo en esta investigación que llevo a cabo, porque no puede ser demostrado o presupuesto científica ni filosóficamente. Y esto porque es, en definitiva, un esquema "religioso". Quiero decir, es un esquema de *revelación*.

Al menos por lo que atañe a los niveles de la RNM. No así en los de la la RM. Es decir, podemos ver cómo actúa bien en los niveles de la Realidad Manifestada: nivel físico, biológico y mental (o psicológico). Aquí podemos "ver" de alguna manera cómo los paradigmas B y W encajan (aunque Wilber siga pensando que Bohm

sólo hablaba de 'implícito' y 'explícito' a nivel de lo físico, y no implicando-explicitando otros niveles; discutiré eso a continuación, al examinar más despacio la postura de David Bohm y de Capra).

Por lo menos, en el plano de la RM, puede verse que este paradigma puede ayudar pedagógicamente en los tres niveles: físico-biológico-psicológico.

Pero a nivel del orden de la RNM, ¿quién puede probar-verificar con precisión esos niveles? Podría admitirlos, pero, epistemológicamente, tendría que creer en una *revelación personal o colectiva* de los miembros del Hinduismo (o de otra escuela esotérica). Pero esto escapa a la formalidad de nuestra investigación *filosófica*.

Que quede claro que no los estoy negando, sino diciendo que no encuentro manera filosófica de validarlos...

Por cierto, habría que decir lo mismo de todo otro aporte en este sentido dentro de las religiones históricas (por ejemplo, del Cristianismo; el Budismo es más "silente" a este respecto) para nuestra investigación.

Conclusión: *es posible*, pero no podemos trabajarlo aquí *filosóficamente*. Con todo, es un reflexión interesante y por eso la presenté aquí.

Y a usted, ¿no le convence este aporte de Wilber?

-En absoluto. ¿Sepa usted que no acepto ninguna propuesta que vaya más allá de lo observado empíricamente o probado racionalmente a nivel lógico-matemático!

-Bueno, pero eso me parece, sinceramente, una postura demasiado cerrada y poco acorde con la filosofía de los planteamientos científicos contemporáneos... Perdón, pero lo veo una postura trasnochada... Desde luego, muy poco holística...

-Lo que quiera usted, pero lo que sí no quiero es caer en imaginaciones poéticas ni en metafísicas subjetivistas... Bueno, pero continuemos. Dijo usted que quería considerar la respuesta de Bohm y de Capra a la postura jerárquica o, en el mejor de los casos, holo-jerárquica de Wilber. ¡Adelante, pues!

-De acuerdo.

David Bohm aborda la interpretación jerárquica de Ken Wilber y critica que, según esta concepción wilberiana de que el mundo está estructurado jerárquicamente, y que cada nivel superior incluye al inferior (y no viceversa), en el fondo se rechaza *la inmanencia del todo*. Bohm sostiene que la tradición antigua incluye tanto la

inmanencia como la trascendencia.

En un sentido, la totalidad debe describirse como inmanencia y trascendencia. En otro sentido, *dado que las palabras son limitadas*, como ni inmanencia ni trascendencia. Es decir, son como un signo que señala algo que no puede simbolizarse completamente por medios lingüísticos.

-Interesante...

-El/la mistic@, para Bohm, vive el mundo de lo misterioso. Pero si se decide a hablar, entra inevitablemente en el mundo de la experiencia corriente. Y para eso debe respetar las reglas establecidas: debe ser lógic@, razonable y clar@.

Pero esto es muy difícil para un/a mistic@, porque se ve obligado a utilizar un lenguaje que resulta inadecuado para lo que pretende. Lo importante es que ser mistic@ no es estar en un mundo trascendente, sino de vivir eso trascendente en lo inmanente, en lo cotidiano, como ya sabemos.

Esto, en mi opinión, implica un nivel más *democrático* y menos jerárquico. Es decir, el/la mistic@ ve el mismo mundo de lo cotidiano pero con otros ojos. De esta manera se da el Holismo a nivel *vertical* también y no sólo *horizontal*, como pretendía Wilber.

-¿Qué más añade Bohm?

-Critica también a aquell@s que afirman que es mala estrategia comparar física y mística, porque la ciencia está cambiando continuamente y agarrarse a la física actual es como "agarrarse a un clavo ardiendo".

Pero Bohm piensa más bien que tanto la ciencia como el misticismo están en continuo cambio. Tal vez, pienso, porque sostiene que el Universo, más que hologramático u holográfico (algo más bien estático para él), es *holokinesis* u *holomovimiento*.

Además, añade que ni la física ni el misticismo pueden demostrarse.

-¿Cómo es eso?

-Efectivamente.

Aunque parezca raro, para Bohm, eminente físico, la física no puede demostrarse en ningún sentido absoluto, por basarse en toda clase de supuestos, muchos de los cuales son todavía desconocidos (es decir, son *cripto-supuestos* o supuestos implícitos). El teorema matemático de Gödel señala que por cada suposición debe haber innumerables más que nos son desconocidas (ningún sistema es perfectamente cerrado).

Por supuesto, el misticismo tampoco se puede demostrar. Pero cree Bohm que el diálogo entre ambos ámbitos sería fecundo, en el sentido de que cada uno puede aprender del otro. De nuevo, el Holismo sería también *vertical* (y no sólo horizontal, como pretende Wilber).

Bohm prefiere llamar a los distintos niveles de Wilber no como "jerarquías", sino como "una serie de niveles de abstracciones", lo cual es algo diferente, pues si algo se abstrae, no se puede denominar inferior o superior (como en un sistema jerárquico), sino sencillamente *diferente*.

Y aunque hablásemos de manera "jerárquica" diciendo que la trascendencia es "superior" a la inmanencia, lo importante es captar intelectualmente que ambas deben estar presentes. Porque tanto 'totalidad trascendente' como 'totalidad inmanente' son abstracciones que excluyen la vida corriente.

Finalmente, si la Realidad está presente de diferentes maneras o grados, esto no significa, para Bohm, que podamos categorizar esa desigualdad como graduada de una manera única en "superior" e "inferior". Así que ambas dimensiones (la trascendente y la inmanente) son necesarias, de tal manera que se antoja para Bohm absurdo el misticismo que devalúa la conciencia cósmica y se aferra únicamente a la experiencia trascendente. La realidad (entendida como vida) es un *continuum* y no diferentes jerarquías.

-Y, por su parte, ¿qué dice Capra?

-Más o menos, va también en este mismo sentido de Bohm.

En la crítica de que agarrarse a la física para hablar del misticismo es contraproducente, sostiene que, diciendo eso, no se ha entendido lo que es el progreso científico. No es que una teoría científica sea considerada *superada* en el sentido de que es *falsa*, sino que existe otra que describe e interpreta mejor, más aproximadamente, a la realidad física, una serie de fenómenos.

Así, la física newtoniana todavía es válida (a nivel mesocósmico, diría, y no sólo). Es la física de nuestra dimensión cotidiana. Eso no impide que los paradigmas eisteiniano y cuántico se aproximen más y mejor (obtienen mejores resultados) al tratar el mundo macrocósmico y el microcósmico. La idea es que la ciencia es siempre una práctica aproximativa y provisional, pero son siempre formas de hablar de la realidad que no destruyen las anteriores. *Mejoran la aproximación*, en sus propias palabras.

-¿Y sobre las "jerarquías"...

-Empieza criticando la terminología 'jerarquía' (= 'orden sagrado'). Piensa que podría ser apropiado en el terreno de lo

religioso histórico, en las autoridades civiles y políticas, pero no a nivel de la realidad física.

Piensa, con todo, que, si se sentaran a hablar él y Wilber, encontrarían ambos que no habría tantas diferencias. Pero sí admite que hay una sola Realidad, que tiene múltiples dimensiones, niveles y aspectos.

-¿Entonces...?

-Pero para él no implican "superioridad" ni "inferioridad", sino *distintos niveles de complejidad*. No hay en la naturaleza un orden estratificado, sino más bien distintos niveles de complejidad. Todos los diversos niveles que observamos no están separados, sino mutuamente interconectados y todos ellos son interdependientes. Es decir, se influyen mutuamente. Esto es el Holismo.

La imagen que le gusta utilizar a Capra es, no la de la "pirámide", sino la del *árbol*, donde raíces, tronco y hojas están totalmente implicados unos con otros.

La expresión 'jerarquía' se le antoja además demasiado 'patriarcal'. Las estructuras jerárquicas no son leyes naturales, sino construcciones humanas. En definitiva, Capra prefiere hablar de la naturaleza, no mediante una epistemología de 'poder' y 'dominación', sino de 'complejidad' (y, por supuesto, de mutua implicación, aunque sean diferentes niveles de complejidad).

Es una visión también más "democrática" que la "jerárquica" de Wilber. Por consiguiente, la interpenetración es no sólo horizontal, sino también vertical. Es decir, *integral*.

-¿Y qué piensa usted personalmente de todo esto?

-¡Pues que me convence más el eje Bohm-Capra que Wilber! Los argumentos de ambos físicos me parecen que son contundentes.

De todas formas, hay que ver que la postura de Ken Wilber no es tan "incorrecta", sino que hay que entenderla bien con las correcciones y observaciones de Bohm-Capra.

Por mi parte, estoy más por una concepción holística, "democrática", de interacción de todo con todo, que con la "holoarquía" wilberiana, jerarcológica, de holismo horizontal, únicamente entre niveles, porque me parece un "holismo a medias" o "descafeinado", *light*, menos integral y radical que el de Bohm-Capra.

Y me convence también el eje Bohm-Capra porque creo que la Realidad se comporta así. O, dicho de una manera más suave, el Holismo "democrático" (por denominarlo de alguna manera) de Capra-Bohm representa un modelo más potente, consistente y coherente

para la interpretación de esa Realidad que estamos considerando. Desde luego, en mi opinión es un modelo más adecuado para la hermenéutica de la vivencia holística que el otro, el wilberiano.

Sin embargo, debo clarificar también algo.

-¿Sí?

-No estoy negando *a priori* los niveles de Realidad-No-Manifestada que afirma Ken Wilber.

Lo que estoy diciendo son dos cosas: (1) que esos niveles no son "demostrables" racionalmente de una manera tan definida; y, sobre todo, (2) que esos niveles no impliquen una "jerarquía" (holoarquía), tal como la define Wilber. Por lo demás, Ken Wilber me parece una mente brillante y hay mucho todavía que aprender de él.

-De acuerdo. Entiendo su opinión... Sin embargo, cambiando ahora de asunto, a lo largo de esta investigación que usted realiza, no me parece muy clara su postura en torno a la 'individualidad' y la 'singularidad' (vamos a tomarlas aquí como equivalentes, aunque sé que no necesariamente lo son). Parece que a veces las considera como importantes, pero en otras ocasiones parecen meros epifenómenos de la totalidad. Noto una ambigüedad en ello. ¿Podría aclararnos bien esto?

-¡Con mucho gusto!

Para mí la individualidad de una 'cosa' o 'ser' ('ente') siempre es muy importante. La estrategia es siempre fortalecer y dignificar la individualidad de las cosas. ¿Por qué? Porque precisamente *son las singularidades las que constituyen el Todo*. Decíamos incluso que las singularidades *son el Todo*. O mejor expresado, son la manifestación de ese Todo. El Todo se manifiesta en cada una de las individualidades. Éstas expresan el Todo.

-¿De modo pleno?

-Son un "rostro de la plenitud", una simple manifestación de ese Todo. Negar la individualidad es negar el Todo. El Todo es una unidad, pero no es unívoco. La unidad (en la diversidad) no es la unicidad.

-¿No le parece demasiado poético, y por lo tanto, poco preciso, hablar de "un rostro de la plenitud"?

-¡Ya me parecía que usted iba a despreciar en principio el lenguaje poético!

Bien, creo, por el contrario, que revela un pensamiento profundo.

La individualidad es ese mismo Todo, pero "no todo el Todo", vale decir.

-¡Ahora sí que lo ha complicado usted todavía más!

-Espere. Tenga paciencia. Es difícil de decirlo, de expresarlo (estamos en las fronteras del lenguaje), pero la idea es sencilla.

Digámoslo así: *Es ese mismo Todo expresado de manera individual.* Esa individualidad, en cuanto tal, es totalmente completa. Tiene todos los elementos para expresar la totalidad, pero no la agota. La totalidad puede expresarse en otras individualidades también. Todas las individualidades son expresión de ese Todo, diversas maneras en que ese Todo se (nos) presenta. Por eso, cada una de ellas es importante.

Pero entiéndame bien. Hablar de esta manera es más holístico que hablar de las partes de un Todo. En realidad no es tan diferente. Lo que pasa es que hablar de partes de un Todo da a entender que el Todo es el resultado de las sumas de las partes y no es esa idea cuantitativa la del Holismo. Más bien, si se entiende bien, se trata de una totalidad cualitativa, como dijimos antes, en su momento.

-¿Podríamos hablar aquí, en su opinión, de que la totalidad está en cada uno de sus elementos?

-¡Correcto!

Pero ese 'estar en' no agota el Todo, no es exhaustiva. Si así fuera, entonces sólo existiría esa cosa y el Todo sería sólo esa cosa. Aquí estamos diciendo más bien que el Todo *está-ahí*, pero también en otra cosa, y en otra, y en otra. Por eso hablaba de que eran diferentes rostros, diferentes aspectos, diferentes posibilidades de ser, de existir, de esa misma totalidad.

-Le concedo que está usted intentando explicar algo muy difícil, algo que, como usted mismo dice, se encuentra en las "fronteras del lenguaje"...

-Así es.

Tratar de estos asuntos es situarnos en los límites del lenguaje, en los límites de la conceptualización también, porque son, en definitiva, los límites mismos de la Realidad. O mejor dicho, los límites de *nuestra* realidad: la Realidad Manifestada (RM). Pero creo que una buena metáfora sería la "orgánica".

-¿Qué quiere usted decir con eso?

-Algo muy sencillo.

Partamos de la Biología. Tomemos como ejemplo un mamífero cualquiera. La célula (varias células) constituye(n) el tejido y éste (varios tejidos) el órgano. Los órganos constituyen a su vez los sistemas y varios sistemas el ser vivo concreto del que hablemos (una persona humana, un animal...). Hasta aquí todo parece claro⁴⁶⁸.

Detengámonos ahora en este nivel. La célula tiene su individualidad (¡que debe ser reconocida!). Sin embargo, son necesarias otras células (otras individualidades) para constituir un tejido, varios tejidos para constituir un órgano y varios órganos para constituir un ser vivo. La pregunta clave aquí es preguntarse si una determinada célula (especializada o no) es el ser vivo o no.

-¿Y qué piensa usted al respecto?

-Evidentemente, para mí esa célula es el ser vivo. Esa célula contiene información del Todo, aunque quizá no toda la información. Pero contiene suficiente información como para, desde ella misma (en condiciones adecuadas), reproducir el ser vivo como totalidad.

Este es el proceso de la clonación, si no lo hemos entendido científicamente mal. Dicho de otra manera, esa célula puede ser "mi" célula. Pero también, evidentemente, no es *todo* el ser vivo, mi persona como una totalidad viva.. Hay otras células que también lo constituyen (si retrotraemos el ejemplo, esa célula está formada de átomos, y éstos de partículas "elementales" y éstas a su vez son "eventos" de un mar de energía fundamental, que es energía manifestada, expresión de una energía no manifestada, como hemos venido reflexionando hasta aquí).

Interesante, ¿verdad?

-Creo que voy entendiendo su punto de vista mejor, aunque no lo comparto del todo...

-Vea. A su vez, la misma persona humana puede ser concebida como elemento "fundamental" de una sociedad, varias sociedades pueden constituir el planeta Tierra y así hacia delante, en un proceso que sólo termina con el Cosmos, con el Todo (manifestado y no-manifestado).

-¡Pero eso es el viejo "organicismo", ya un tanto superado en Sociología! Además tiene riesgos incluso de que se pueda entender de manera fascista o bajo los parámetros del antiguo socialismo autoritario y verticalista..

⁴⁶⁸ Cfr. C. A. VILLEE, *Biología*, 8ª.ed., McGraw-Hill, México D.F., 1996, p. 22.

-Es un poco fuerte decir eso, pero intentaré contestarle a su objeción.

De momento le puedo decir que cada individuo tiene autonomía, sí, pero una autonomía *relativa*, de cara al Todo. Sin embargo, este Todo (que precisamente *da sentido* a la singularidad), en nombre de su totalidad no tiene poderes univocistas o de "pasar por encima de la singularidad" sin más. Si quiere llamarlo "organicismo" llámelo, pero en todo caso sería un "neo-organicismo", porque es respetador de las singularidades. Evidentemente, estoy defendiendo aquí un modelo *democrático* (¡comoquiera que éste se realice!).

Diría lo mismo a nivel de lo psicológico. Si estamos habitados por varios "yoes", cada uno tiene derecho a existir (*la pluralidad refleja mejor la totalidad*, porque muestra más de ella, aunque una sola refleje la totalidad también, como hemos dicho). Es decir, cada uno de ellos tiene derecho a existir de una manera propia (de hecho, *la singularidad es ya, en sí misma, a su nivel, una totalidad*, si se entiende bien esto). Estarían articulados *integralmente*.

No puede haber un "yo" central que aplaste a los demás "yoes", sino que los coordine "democráticamente" también. ¿Cómo? Puede ser de manera rotativa, aunque quizá deba existir un "yo metodológico" siempre actuante, pero meramente administrador y no decisor (¡ojalá se entiendan bien estas precisiones!). O mejor, podrían ser todos esos "yoes" autogestionarios. (¡O es que no existe ningún "yo"!).

En fin, tendríamos que trabajar aquí una interesante teoría pedagógica aplicada a la personalidad humana.

Pero es cuestión de escala. El problema con los "yoes individuales" y con los "yoes sociales" es, en esencia, el mismo. Sólo es cuestión de escala, de dimensión. En suma, estoy aplicando el "principio hermético": "como (es) arriba, así (es) abajo". Estoy intentando pensar holísticamente, más allá de la colonización que hemos sufrido por milenios de esquemas epistemológicos (que son donde se origina la dominación) autoritarios, dualistas y divisivos. Espero que se dé cuenta de esta gran dificultad.

-¡Creo que sí! Así que defiende usted el anti-autoritarismo. No sólo a nivel político, sino también psicológico...

-Sí, es una unidad multidimensional, pluridiversa. Y además defiende lo *autogestionario* como principio organizativo, tanto en lo personal como en lo social.

-Eso me suena a anarquista...

-¡Cómo no! ¿Y cuál es el problema con eso?

-¿Y qué sería la autogestión aplicada a una visión holística de la Realidad?

-Lo pienso así:

Autogestión es la capacidad de cualquier entidad viva de regularse a sí misma (de auto-regularse) y de encontrar solución a los problemas por sí misma. Es la característica principal de 'la vida', como tal.

Esto rige tanto a nivel personal como social. Puede haber autogestión económica, social, política, cultural... La autogestión abarca todos los niveles de la vida humana. Autogestión implica respetar la autonomía de esa entidad, pero esa autonomía siempre es *relativa*, ya que está interconectada con esferas más amplias que su propia realidad.

Como dije a lo largo de la investigación, todo está interconectado con todo, en niveles crecientes de complejidad. De ahí que se pueda aplicar el principio de que el Todo predomina sobre la parte, pero no *contra* la parte, sino *con* la parte.

'Contra' la parte es una visión dualista, divisiva, competitiva.
'Con' la parte es una visión colaborativa, integral.

Siempre que sea posible, tiene que haber *diálogo* para determinar acciones de mayor complejidad. A partir de aquí, se entiende eventualmente el sacrificio de la singularidad por el Todo. Pero esto tiene que ser hecho voluntariamente (por la parte) y mediante métodos dialógicos. Si hubiera que utilizar en último caso métodos coercitivos, serían de orden no-violento.

De todas formas que quede claro que definiendo más bien un *neo-anarquismo* como matriz teórica para los hechos sociales, en su sentido más amplio. El anarquismo histórico, en algunos de sus representantes, ha sido a veces un tanto violento... Pero no siempre.

-¿Neo-anarquismo?

-Sí. Se trata de aprovechar el anarquismo histórico con otros elementos más "modernos": la no-violencia activa y el pacifismo, el ecologismo, el feminismo, el indigenismo, la defensa de formas alternativas culturales, la autogestión económica, política, social y cultural, las nuevas experiencias de Espiritualidad, el cosmopolitismo, el naturismo, el vegetarianismo, el esperanto...

-Suenan, si no interesante, al menos curioso...

-Sí, pero no es un tema para nuestra investigación. Yo lo entiendo como componentes de una filosofía que podríamos llamar *Filosofía Alternativa* ('FA'). Así que dejémoslo de momento para una investigación sociológica más profunda, que podría complementar este estudio filosófico. Además, he defendido que la filosofía y la sociología siempre deben andar muy juntas y ser mutuamente inspiradoras..

-Haciendo un inciso: ¿Y cómo se relacionan el Holismo con una Filosofía Alternativa?

-Es fácil de decir, pero habría que trabajarlo en la práctica. El H es el paradigma de la FA, la manera epistemológica en que se organizan esos diversos componentes de la FA que hemos citado. A su vez, la FA es la expresión concreta (una posible expresión concreta del H). En otras palabras, la FA es el programa de la realización concreta del H.

-Casi me va convenciendo usted... Pero, volviendo a nuestro problema, ¿qué pasa con el "derecho a la diferencia", tan alabado hoy?

-Perfectamente.

Para el Holismo no hay ningún problema. Toda singularidad tiene derecho a la diferencia. Esa diferencia es positiva y construye el Todo. El Todo es el conjunto (cualitativamente articulado) de las diversidades y las diferencias.

-¿No hay ningún límite para esto?

-Usted lo ha dicho.

Evidentemente, desde un punto de vista holístico, sí que hay un límite y es cuando la entidad diversa se proclama como absoluta, o se absolutiza. Pero esto es un error, debido a una falta de perspectiva. Esta es una ignorancia fundamental.

El "pecado original" de la humanidad es la absolutización de la parte (por ejemplo, hoy, la idolatrización de la economía, o de una determinada economía, frente a las necesidades de tod@s).

Por lo tanto, tendría que haber una Sabiduría (con mayúscula) que combinase los intereses individuales de las entidades (de cualquier entidad) con el interés de la totalidad. Pero es mala política que la totalidad reduzca o anule la diversidad singular. El organismo sano es aquel donde las diversidades no *anulan* la totalidad, ni ésta a aquéllas, sino que se encuentran en *equilibrio dinámico*.

-¿Qué concepción filosófica hay entonces detrás de esta postura holística?

-Si es eso lo que usted pregunta, no niego las raíces budistas de todo esto, aunque en otras religiones o filosofías religiosas aparecen también este tipo de orientación, como es el caso del cristianismo. Es el predominio del Bien Común sobre el bien particular, sin que éste aniquile a éste en beneficio del otro, y viceversa. Es un principio muy extendido en el ámbito epistemológico, aunque no tan bien aplicado y practicado...

Repito una vez más que en la filosofía budista las entidades tienen realidad, si bien es relativa y no esencial (y menos substancial). Digamos que son 'anátmicas', sin fundamento absoluto (el mundo está colgado del vacío, pero este vacío no es la nada, sino el "Fundamento" sin fundamento, de tal modo que es mejor hablar de ello como estando *más allá* (o *más acá*) del fundamento y del no-fundamento.

L@s cristian@s, a su vez, hablan de que el mundo es gratuito y que todo es gracia. Es algo parecido a esto, en otro contexto epistémico. Evidentemente, lo de "gracia" (que no debe ser entendida de manera "cosística") no puede ser corroborado filosóficamente, pero nos ayuda a entender esta idea. Como siempre, es un hecho de vivencia lo que nos puede avalar esto.

-Parece que la influencia budista es, pues, fuerte en su modelo holístico...

-En efecto.

En realidad, en honor al rigor, hay que hablar hoy más de budismos (en plural) que de budismo (en singular), aunque desde luego pueda haber unos principios comunes compartidos por las diferentes escuelas. Pero personalmente no sé si l@s budistas se sentirían totalmente de acuerdo con mis planteamientos (de hecho, hay muchas escuelas budistas). Hay una matriz clara budista en una concepción holística, pero no todo es budismo.

Evidentemente, en este tema que estamos tratando usted y yo sobre la individualidad y la singularidad, es claro, como hemos dicho en otros momentos a lo largo de esta investigación, que el 'nâma-rûpa' budista, algo que podríamos denotar como 'individualidad concreta', no tiene en absoluto sustancialidad y es 'an-átmica', es decir, sin 'ego-sustancia' de soporte⁴⁶⁹.

⁴⁶⁹ No es fácil intentar "traducir" epistémico-ontológicamente estos dos conceptos a nuestras mentalidades occidentales. Podríamos decir que el 'nâma-rûpa' es el 'nombre' y la 'forma', es decir, la 'corporeidad', o mejor, la *individualidad concreta*. 'Nâma-rûpa' es la conciencia de sí, la personalidad que distingue entre el 'yo' y l@s 'otr@s', mediante el *nombre* ('nâma') y la *forma* ('rûpa'). Otra manera de decirlo es que 'nâma' es el nombre y 'rûpa' es la forma, la materia, el cuerpo, lo visible, de tal

Como además, todo lo que es insustancial en el budismo está interconectado e interrelacionado, es difícil que el budismo no pueda servir de soporte epistémico-ontológico para una concepción holística. Mi propia idea es que el budismo es él mismo, como tal, un planteamiento holístico, o expresión concreta del H.

Sin embargo, el budismo (los budismos, mejor) no agota(n) el Holismo. De hecho, nada agota el Holismo, por principio... Por eso, en nuestra investigación nos hemos introducido en otras filosofías orientales también. Es el caso del taoísmo, que lo explicitamos, pero hay también otros pensamientos indios que, en parte, han sido incorporados. Es el caso del 'hatha-yoga' y del 'shivaismo', por ejemplo.

-Parece que usted es alguien que piensa de modo eminentemente sintético... Incorpora elementos de diversas tradiciones. ¿No le da miedo llegar a juntar aspectos contradictorios?

-¡Ni mucho menos!

Si lo hacemos con cuidado, pienso más bien que eso enriquece la reflexión, cuando son *contradicciones complementarias*. La noción de 'complementariedad' ha estado muy presente en mi reflexión, como puede usted comprobarlo. Me parece además una actitud muy holística... Posiblemente, además, lo que llamamos 'contradictorio' lo sea sólo desde una perspectiva aparente, inferior, una pseudo-contradicción, que desaparece en un nivel epistémico superior... La síntesis es la lógica de la vida, de la complejidad.

De lo que se trata es de encontrar una plataforma de síntesis superior, de tal modo que ambos aspectos se unifiquen. Para eso es fundamental partir del conocimiento intuitivo, normalmente marginado de la reflexión filosófica académica... Hay que recuperarlo, pues, de una manera crítica y autocrítica, como suelo decir...

-Pero esa síntesis complementaria que usted dice, parece también que corre el riesgo de resultar superficial, porque en concreto no resiste una crítica exigente, ya que no parece usar las categorías de manera rigurosa...

-Ese riesgo está siempre presente ahí, no lo niego.

Por mi parte, no sé si siempre lo he podido superar. No obstante, al menos, ésa ha sido mi intención... He pretendido superar las fragmentaciones epistémicas, por más que a sus representantes les duela que, metodológicamente, pueda hacer síntesis tan globales. Evidentemente, hay varios elementos presentes en la reflexión de

modo que los podemos entender respectivamente como la mente y el cuerpo (en definitiva, como la "individualidad").

varias escuelas filosóficas, por ejemplo, que no son la misma cosa, pero se complementan...

He pretendido siempre la rigurosidad a lo largo de la investigación. Pero no creo que haya que confundir 'rigurosidad' con 'reduccionismo'.

-Volviendo ahora a los otros marcos teóricos citados que le han impactado, ¿podría usted decirnos algo al respecto sobre cómo ambos, yoga y shivaismo, influyeron en su trabajo?

-¡Con mucho gusto!

Ya sabemos que el 'hatha-yoga' es, ante todo, un método de auto-realización, y como tal, implica una vivencia de totalidad. Las filosofías de la India son filosofías eminentemente "prácticas" (=para la vida), aunque tengan una enorme carga abstracta. Es decir, buscan sobre todo una liberación vital.

El hatha-yoga es un yoga fisiológico, una especie de escalera hacia el yoga mental. El/la estudiante de hatha-yogui utiliza su organización psicosomática para trascender la mente ordinaria (la mente fragmentaria, separativa y dualista). El/la practicante de hatha yogui busca así alcanzar una nueva percepción. El hatha-yoga no es una mera gimnasia, ni incluso meramente un método de equilibrio e integración de cuerpo-mente. Es eso, pero es mucho más que eso.

Dentro de la filosofía yogui, el hatha-yoga es un instrumento liberatorio, un medio ('upaya') para llegar a lo Inefable. El/la yogui busca alcanzar una conciencia superior, o mejor dicho, ser la misma Conciencia Pura. Creo que es perfectamente correcto afirmar que el/la yogui busca una vivencia holística, lo que significa su liberación. La VH no es una mera actitud nueva perceptiva, como si fuera neutral, sino algo más: es una auténtica 'conversión epistémica', que como tal, implica un verdadero cambio de vida y una nueva praxis. Esta nueva praxis es la de una vida integrada y no fragmentada. Una vida holística, en otras palabras.

-¿Y en cuánto al 'shivaismo'?

-En cuanto al shivaismo o shavaismo diré algo más, porque es menos conocida su filosofía que la del hatha-yoga, si bien está en la misma línea de pensamiento⁴⁷⁰.

El shavaismo de Cachemira es también un método liberatorio, donde

⁴⁷⁰ Cfr. R. CALLE, *El libro de los yogas. Una guía completa sobre los yogas y la filosofía hinduista*, 2ª.ed., EDAF, Madrid, 1998, pp. 155-166.

se insiste en la necesidad de la meditación, la autoindagación y la autobúsqueda. Su concepción metafísica es 'advaita', es decir, no dualista. En otras palabras, sostiene que el Ser y la persona humana son uno. Como todo método liberatorio, el shavaismo exhorta a la experiencia personal y a la investigación (vivencial) de lo que denomina la Última Realidad.

'Shiva' es un nombre para el Ser Supremo o Mente Única. El shavaismo concibe el Ser como Conciencia Pura y Unidad. En su estado de in-manifestación (en esto conectaría con lo que hemos hablado sobre la RNM) es quietud y 'uno-sin-dos', según la famosa expresión hindú. Ahora bien, cuando la Conciencia se manifiesta (recuérdese, la RM) y forma de su propia energía el mundo (Cosmos, Universo) surgen la dualidad y la diversidad.

De por sí, el Supremo se manifiesta, y cuando lo hace lo va realizando en una sucesión de elementos (*tattwas*), que van de lo más ultrasutil a lo más burdo o denso, conformando así todos los fenómenos (nótese aquí el paralelismo entre el 'shavaismo' y la concepción de la 'Lattice', que vimos atrás). Así, al manifestarse, el Ser se revela, su energía abarca todo y todo lo recrea. Shiva es todo.

En el ser humano, este Ser se manifiesta como 'el testigo' de la mente, siempre impoluto y que nunca cambia, intocado por las actividades psico-físicas, los deseos y las pasiones. De hecho, esta concepción es compartida prácticamente por todas las filosofías indias.

También es importante en el shavaismo la idea de que, aunque el Ser es quien origina el pensamiento, sin embargo no puede ser pensado (es la especial *filosofía-teología negativa* del hinduismo). En otras palabras, es imposible percibirlo o captarlo mediante las funciones del pensamiento. Es decir, lo condicionado (el Cosmos, el Universo, el mundo, el ser humano...) no puede aprehender lo Incondicionado.

-¿Y no conduce esta concepción a un agnosticismo total?

-En realidad, no. Es posible 'acceder' (me parece el mejor término) al Absoluto, pero no de manera deductiva, especulativa. Se accede a 'Ello' mediante un *conocimiento intuitivo*, que brota de una vivencia práctica liberadora.

El/la shavaista "se entrena", por decirlo así, en una serie de prácticas yóguicas muy complejas, para acceder a un nivel de conciencia superior (con respecto al ordinario o convencional). Lo mejor sería decir que el/la practicante del shavaismo "se funde" en la Conciencia Pura, que, en realidad, no es sino él o ella mism@s.

-¿Y qué más podría decir usted sobre el shavaismo que nos

interese para nuestra investigación?

-Añadiría lo siguiente.

Para el shavaismo, el Uno se expande y diversifica, adoptando la multiplicidad. Se multiplica en todos los órdenes y la energía va descendiendo, desde lo más ultrasutil a lo más burdo. En otras palabras, se va densificando. Finalmente, anima al ser humano y conforma el ego, la mente, el proceso de vida, la volición, etc. Cuando la mente humana está muy silente y perceptiva (esto es, cuando está en la actitud de no-mente), el Ser se autorrevela. Es la Totalidad y el Uno, realidad primera y última, que recibe el nombre de 'Paramashiva' o 'Conciencia Pura'.

Así, la tarea del/de la yogui shavaíta es reandar el camino de la ascensión hacia la Conciencia Pura. Busca volver a su Origen (dentro de una concepción amplia de evolución-involución). No ha perdido nunca este Origen, lo que ha perdido ha sido el reconocerlo y por eso debo hacerlo: es la 'Doctrina del Reconocimiento'. Debe darse cuenta de ello, hacerlo consciente.

Como dijimos, la Conciencia Pura o 'Paramashiva' tiene la capacidad de manifestarse y de hecho se manifiesta (está en su naturaleza hacerlo). Desde el momento en que surge la primera pulsación comienzan a sucederse una serie de escalones, de lo más sutil a lo más denso (proceso de densificación).

Este viaje de *descenso* (recuérdese lo anteriormente sobre la dialéctica de involución-evolución, o descenso-ascenso de la Conciencia) se realiza a través de treinta y seis cualidades, niveles de conciencia o elementos (*tattwas*). Es precisamente la vía descendente por la que el/la yogui debe ascender (en su proceso de espiritualización). No los vamos a describir ahora, porque no es central para nuestra investigación, pero sí hemos consignado ya su naturaleza.

Lo importante es darse cuenta de que si Shiva o la Realidad Suprema mora dentro de alguien, ese alguien, siendo yogui, pone todos los métodos a su alcance para percibirlo y reconocerse como Shiva. El yoga es entonces ese método y la praxis correspondiente para captar *supraconscientemente* (es decir, yóguicamente) la Realidad Suprema dentro de un@ mism@ y unirse a ella.

De todas formas, como se dijo, según el shivaismo, nunca estuvimos separad@s de ella o hemos sido algo aparte de ella, pero por nuestra ignorancia (*maya*) nos hemos identificado con nuestras "envolturas" (cuerpo, cuerpo energético, psique y hemos perdido la conciencia de ser esa Realidad o Shiva).

Por consiguiente, como praxis, la mente debe quedar extraordinariamente *silente* para que, inhibidos todos los procesos mentales, pueda absorberse en el Sí-mismo, que es la Realidad Única.

En la medida en que el/la yogui va siguiendo esta vía de purificación y el auténtico conocimiento (es decir, en la medida en que lleva a cabo un trabajo personal muy consistente, o sea una mutación psicológica y una experiencia directa de la Otra Realidad), va superando las obstrucciones o contaminaciones. Éstas, de acuerdo con el shavaismo, son: la de separación (*anava-mala*), la de diferenciación (*mayiya-mala*) y la de servidumbre (*karma-mala*).

En definitiva, el shavaismo tiene sus métodos liberatorios y ante todo propone: la recta aspiración o verdadera motivación, la genuina moralidad o virtud, la asidua meditación y la puesta en práctica de los tres *upayas* (*anava-upaya*, *shakta-upaya* y *shambava-upaya*). 'Upaya' significa método, práctica, preparación. Estos métodos son vehículos para aproximarse a la Última Realidad o Ser.

En otras palabras, son procedimientos para recuperar lo Incondicionado dentro de un@ mism@. No voy a entrar en detalles, porque escapan al objetivo general de nuestra investigación, pero todo esto nos muestra la naturaleza de esta vía denominada 'shavaíta' para la percepción de la Realidad Total.

-Pero, repito, después de toda esta larga explicación, ¿qué aporta especialmente el shavaismo, en su opinión, a la vivencia holística que investiga usted?

-Bien, para mí, el shavaismo, el hatha-yoga, el zen, las prácticas del budismo tibetano, del taoísmo, entre otras, pese a sus diferencias, buscan ese encuentro unitario con la Realidad Total que ya somos, pero que no somos conscientes de eso (por estar "entrampados" en la ilusión de la mente ordinaria, la ilusión de la separación y el dualismo).

Esto muestra que puede haber varios modelos compatibles con la vivencia holística y quería simplemente ilustrarlo. Podemos llamar estrictamente 'visión-vivencia holística' a quienes lo "experimentan" (vivencian). Evidentemente, no es necesario "profesar" ninguno de estos y otros caminos (mística cristiana, sufí, cábala judaica, etc.), ya que se pueden dar en lo cotidiano, sin más concepción filosófica, abierta a cualquier persona (como dijimos ya, hay gente que lo puede vivenciar de manera espontánea).

No hablo aquí de vivencias de divinidad personalizada ni impersonalizada, sino de "vivencia cósmica". Este punto ya lo expliqué a lo largo de la investigación (sus consecuencias teológicas tendrían que ser abordadas en otra formalidad investigativa, aunque evidentemente conectada con ésta, pues definiendo una concepción holística también de los ámbitos científicos-filosóficos-teológicos, plenamente integrados,

unificados, pero no confundidos...).

-¿Pero no cree usted que hay diferencias significativas en esos diversos métodos? Por ejemplo, entre los diversos yogas, que son 'átmicos' y el budismo, que es 'anátmico'...

-Evidentemente, usted tiene razón. Hay diferencias, claro. Pero no son tan fundamentales o significativas como usted piensa. Al menos, para nuestra investigación holística. En realidad, son diferentes caminos, diferentes medios o métodos para llegar al mismo "lugar"... No obstante, en principio, cualquiera de estas diferentes filosofías orientales son compatibles con el Holismo. En otras palabras, son diferentes modelos teórico-prácticos compatibles con la VH.

En cuanto a lo 'anátmico' y lo 'átmico', es la misma diferencia que existe entre la 'metodología' de 'aniquilar' el ego (porque es una ilusión) o de 'fundir' el ego empírico (o "pequeño yo") en el Ego trascendental (o "Gran Yo"). En realidad, ambas llevan a lo mismo: o bien a que desaparezca el ego para que se dé la experiencia iluminativa (sobre la que no se dice nada) o bien a que ese ego "desaparezca", porque se ha fusionado en el Gran Yo o Sí-mismo absoluto. El resultado es el mismo.

Creo, sinceramente, que la incompatibilidad es sólo aparente y cuestión de escuela filosófica (*versión fuerte*). Por lo menos (*versión débil*), no es ningún problema en lo que se refiere a una VH. Aquí puede observar usted, insisto, que la VH puede ser interpretada dentro de diversas escuelas filosóficas.

En mi investigación, intento críticamente mostrar aquellos elementos que encajan *mejor* en una filosofía de la VH y de mostrar un marco teórico *más* consistente y coherente con dicha VH. Pero no pretendo en absoluto aportar "el" marco teórico "definitivo" de la VH...

-Admitámoslo entonces. Pero desde el ámbito de la filosofía de la ciencia quisiera hacerle una crítica radical...

-¡Adelante, pues!

-La verdad es que no comparto la interpretación que asigna existencia "material" a todas las ficciones heurísticas con que se construyen los modelos matemáticos de la realidad cuántica (partondas, quarks, supercuerdas, lattices, etc.) El que las funciones usadas para modelar un proceso sean campales (o discretas) no significa que el proceso sea un continuo (o un agregado). Los físicos y los divulgadores de la física suelen darle existencia real a sus virtualidades calculatorias, esperando tener golpes de suerte como el de Pauli al "predecir"

la existencia del neutrino... Pero la mayoría de sus interpretaciones son extrapolaciones metafóricas, porque los espacios matemáticos de la física no son el espacio físico real...

Pero esto nos llevaría muy lejos, a criticar el uso irresponsable que se hace de la física teórica para la especulación filosófica, sociológica o teológica, tan jocosamente denunciada por el experimento de Alan Sokal.

-Comprendo perfectamente su inquietud e incluso la comparto. Pero quisiera también hacer una serie de precisiones sobre eso, con respecto a lo que aquí he investigado.

En primer lugar, es preciso reconocer que a lo largo de la Historia de la Ciencia se ha abusado de muchas extrapolaciones indebidas, dando verdaderos "saltos mortales" desde la física a la meta-física, y a una meta-física "enloquecida" (recuérdese en esto la "misión epistemológica" de Kant). Esto hay que reconocerlo, para no confundir 'filosofía' con 'ciencia ficción'.

Sin embargo, en orden a la rigurosidad y "realidad de las cosas" es necesario también decir que estas "fronteras" no están -¡ni nunca lo estarán!- configuradas de un modo definitivo e incontestable...

-Me gustaría poder discutir más adelante esto con usted...

-Déjeme solamente terminar mi idea.

¿Por qué no lo estarán? Sencillamente, porque queremos poner límites a lo real sin darnos cuenta de que, al hacerlo así, eso son "fronteras mentales" y no reales... Lo real se escapa, como el agua en la mano, a esos *criterios de demarcación* estrictamente delineados...

En esto prefiero seguir la postura de Feyerabend, como dije antes, cuando afirma que el "quehacer científico" cotidiano no es el que los teóricos de la ciencia describen de una manera normativa. La Historia de la Ciencia muestra más bien la importancia de intuiciones (a veces incluso metafísicas y "enloquecidas"...), sospechas, aportes, observaciones, considerad@s *posteriormente* como no científicos o fuera del ámbito científico por los teóricos de la ciencia, pero que fueron utilizadas sin el más mínimo problema por el científico creador de ciencia concreta y que resultaron, pese a todo, fecundas en su investigación...

Y viceversa, muestra también cómo, a la inversa, otras intuiciones, consideradas en un principio por probos doctores de la época (es decir, según el paradigma normativo de la época)

como extra-científicas o alucinaciones de sus famosos creadores, probaron más tarde su validez hermenéutica y su fecundidad heurística...

En segundo lugar, hay que decir que, aunque esas presuntas fronteras se pueden poner *a posteriori*, hay ciertas concepciones que van más allá de la supuesta investigación científica, porque son ya filosóficas. Repito que esa frontera es muy fluida. Pero reivindicó el derecho a "ir más allá" del mero dato científico, retomando el interés por la teoría.

De todas formas, hoy (si no siempre...), la teoría científica es, por definición, algo que va más allá siempre del mero dato. Para un/a científic@, un teoría vale en la medida en que es *cómoda* (añádase: estéticamente elegante y simple) para interpretar los datos de que se dispone, en un todo coherente. Por consiguiente, sólo el tiempo (práctica experimental inter-objetiva de la comunidad científica) decidirá qué es realmente científico y qué es meta-científico.

En tercer lugar, defendería también la importancia del *intercambio (dialéctico) entre lo científico y lo meta-científico*, ya que esto beneficia tanto a la ciencia como a la filosofía. La 'modestia epistemológica' y la calidad investigativa nos deberían impedir descartar *en principio* ninguna hipótesis. Frecuentemente sucede que, en ciencia, "lo más raro" es precisamente cómo se comporta la Naturaleza y soltamos una sonrisa irónica ante tantos planteamientos anteriores cargados de lógica (de "nuestra" lógica: es el caso de gran parte de la física aristotélica)⁴⁷¹.

Teniendo en cuenta estas tres observaciones, diría, por lo que respecta a lo que reflexioné anteriormente, que la concepción de la 'Lattice' (L) es evidentemente 'meta-científica', por cuanto introduce una visión de la Conciencia en un sentido más amplio de lo que un científico estaría dispuesto a llegar normalmente hoy, pero tiene un apoyo en una interpretación plausible de los datos observables de lo que disponemos. Es decir, es un marco de interpretación posible de los datos de que disponemos a nivel físico.

⁴⁷¹ El problema que esto suscitó, es decir, la enorme cantidad de tiempo que se desperdició históricamente hasta darse cuenta de la equivocación, es debido más al peso de la *autoridad* que a la necesidad de la verificación. Por ejemplo, la hipótesis aristotélica en física de la caída de los cuerpos era lógicamente interesante, pero faltó someterla a prueba inmediatamente (lo hizo Galileo, mucho más tarde). Lo que lo impidió fue el peso de la autoridad "moral" de Aristóteles en la ciencia medieval. El problema no era la hipótesis, sino el excesivo peso atribuido a la "autoridad científica"... Y esto se ha mostrado paralizador del progreso científico.

Sin embargo, teorías como las de L no son tanto hipótesis *heurísticas* (para obtener nuevos hallazgos científicos), sino para proporcionar un marco teórico *hermenéutico* de referencia más amplio que el meramente físico, *sin contradecirlo*. Lo heurístico deberá ser formulado con modelos más contrastables.

-Pero, entonces, en su planteamiento, ¿cómo distinguir el aporte válido de lo 'meta-científico' de la mera 'ciencia-ficción'?

-Comprendo perfectamente su inquietud, pero considero *imposible* determinar *a priori*, de una manera cabal, dicho criterio *definitivo* de demarcación. De todas formas, esto no es mi tema de investigación (pertenece al ámbito de la Filosofía y/o Historia de la Ciencia) y me llevaría mucho más allá de lo que aquí investigo.

Muchas veces, hay pequeños criterios intuitivos que nos hacen sospechar de una reflexión demasiado imaginativa. Pero también podemos llevarnos sorpresas. En la Historia de la Ciencia sería casi posible decir que muchas de las grandes teorías científicas exitosas pudieron ser consideradas como "ciencia-ficción" por sus predecesores históricos...

Prefiero ser más libre, correr el riesgo de equivocarme, pero no rechazar *a priori* la mayor cantidad posible de hipótesis explicativas de determinados fenómenos. Creo que ellas son muy fecundas para el pensamiento científico. Mediante la práctica de la "prueba-error" podemos ir descubriendo qué es pertinente y qué no.

Además, parece que últimamente en la ciencia física, "lo más raro" es precisamente lo que explica mejor la realidad observada y experimentada. Nuestra lógica no puede ser la medida de la Realidad, sino viceversa. Nuestra lógica no es absoluta. Es meramente provisional, en búsqueda de mayor universalidad real.

Creo que estamos en un momento en que la teoría científica supera la mera ciencia ficción... Y considero a ésta muy necesaria para el quehacer científico, aunque alguna nos pueda ya parecer como ingenua...

¡No tenga entonces usted miedo a la ciencia-ficción!

-No obstante, pese a su explicación, sigo sin poder aceptar su "indeterminación" a la hora de establecer criterios definitivos de demarcación entre ciencia y filosofía. Me temo que su postura perjudique más que ayude a la relación entre ciencia y filosofía.

-Por mi parte, me pregunto si no será usted demasiado neopositivista...

-Puede que tenga elementos de esos brillantes filósofos e incluso científicos, pero en todo caso considero que lucharon programáticamente por algo importante y necesario en el debate entre ciencia y filosofía de aquel entonces. Porque, si no logramos clarificar esos criterios de demarcación de una vez para siempre, creo que estaremos dando vueltas a lo mismo por siglos, en la relación entre ciencia y filosofía, confundiendo responsabilidades de cada uno de esos abordajes.

-No lo niego.

Pero creo que, pese a mi poco profundo conocimiento del neopositivismo histórico inicial, esos criterios neopositivistas fueron demasiado estrechos en su visión de la ciencia y mucho más de la misma filosofía... En suma, considero que hoy su postura no se torna creativa ni propositiva...

-Bueno, sobre eso discutiremos más a fondo en otro lugar y en otro momento... Pero lo que si considero importante es que, fueran apropiados o no esos criterios concretos que ellos aportaron, el debate sí era importante y no quedó zanjado del todo...

-Por supuesto.

Está usted tocando ahora un punto epistemológico significativo para el Holismo. La actitud holística sería más bien de *integrar* y no tanto de separar (los saberes). Ciertamente, hay aspectos epistemológicos y metodológicos que diferencian la ciencia de la filosofía (no quisiera entrar ahora en ellos, porque no es el tema de nuestra investigación y corresponde mejor, como dije, a la Filosofía de la Ciencia).

No obstante, pienso que el H estará más interesado en la Realidad como tal y no tanto en la separación, la disyunción de los saberes. Pretende más bien la complementariedad de los saberes que su especificidad (que sería relativa). *La Ciencia es una*. En realidad, si me permite la simplificación, todo el saber se ocupa de una única cosa: describir y explicar la Realidad. Y la Realidad es un todo, una totalidad, y no una especie de "chancho" (perdóneme la expresión) que podamos trocear a voluntad, fragmentariamente...

Además, toda ciencia "demarcada" debería ser siempre holística.

-¿Qué significa esto último?

-Algo sencillo, desde el punto de vista del H (¡y perdóneme el atrevimiento epistemológico de la afirmación!).

Cada ciencia, llevada a su radicalidad, descubrirá el Todo como tal... ¡desde su peculiar enfoque! Es decir, el principio

holístico es común a todas las ciencias. Todas están referidas al Todo, si bien captado parcialmente. Por eso hablaba también del Holismo como un *meta-paradigma*, ahora en otro sentido, que permitiría coordinar los saberes científicos.

-Lo curioso de su propuesta es que, por otro camino muy diferente al neopositivismo histórico, llega a un planteamiento común en, al menos, un punto: en que ambos paradigmas buscan una articulación (y unidad) de las ciencias.

-¡Correcto!

Siempre y cuando hablemos del Holismo más como meta-paradigma que paradigma... Sobre esto ya he formulado algo antes. Es 'meta'-paradigma y no meramente 'paradigma', porque no es uno más, cuantitativamente, entre otros, sino *cualitativamente*, en tanto que es de una especie diferente, superior (*intuitivo*) y además, desde ahí, permite coordinar todos los restantes saberes. Por eso, por mi parte, no utilizaría precisamente la expresión 'articulación' de las ciencias...

-¿Sino...?

-Hablaria más bien de la Sabiduría que subyace a todos los saberes (que no es la mera suma de todos esos saberes). La Sabiduría es, para mí, el meta-paradigma holístico, algo cualitativamente distinto de la suma empírica de los diversos saberes...

Por eso, suelo decir que el Holismo no se contrapone al positivismo o, en general, a todo materialismo, como la antítesis se contrapone a la tesis, sino como la *síntesis* a la tesis. No está al mismo nivel, sino es superior, pues la niega y la supera, *integrándola*⁴⁷².

-Suená bien. No obstante, no sé qué operatividad concreta tendría eso y si sería excesivamente formal, aunque me supongo que usted diría que ésa es una tarea a llevar todavía a cabo... Pero permítame ahora dar un salto mental y plantearle: ¿qué aportes cree usted que trae el Holismo al nivel de los valores humanos y de la situación de la Humanidad en este momento específico de su Historia?

-Su pregunta es una pregunta muy importante. Me alegro mucho de que la haya planteado, porque me permite llegar a un fondo trans-cultural (tal como lo entiendo) de la problemática holística.

En efecto, considero que el paradigma que hemos denominado 'analítico-separativo', pese a sus indudables positividadés, carece realmente de un sentido profundo. Por si sólo, sin el

⁴⁷² Véase en esto el verbo, en alemán, para 'superar': 'aufheben'.

apoyo de una 'epistemología de totalidad', se ha convertido en un paradigma epistémico muy peligroso a la hora de construir unas relaciones humanas y globales, con otras especies, más equilibradas, justas y armónicas.

El paradigma analítico se ha convertido (sin ese enfoque de fondo holístico) en un paradigma egocéntrico, que tantos problemas nos ha ido creando (desequilibrios económicos, ecológicos, políticos, sociales...). Lo hemos ido viendo a lo largo de toda esta investigación.

El principal problema es que, como hemos investigado en el capítulo anterior, es un paradigma *des-finalizado*. Es decir, es un paradigma tecnológico que dice: "todo lo que *puede* ser fabricado, *debe* serlo". Esto, sin ser suficientemente testado en sus casos específicos. Ello ocurre particularmente en el ámbito de la biología, de la salud...

-¿No está usted confundiendo paradigmas diferentes?

-No, no es una confusión de paradigmas. Son inferencias necesarias, son *consecuencias* de un determinado paradigma.

Quiero decir lo siguiente: ¡No hay problema con la tecnología! El problema es cuando esta tecnología, además de inapropiada, es desfinalizada, buscando el crecimiento por el crecimiento, la acumulación por la acumulación (como *criterio* de desarrollo).

Estamos así dentro de un ámbito de lo que podemos denominar "la idolatría científicista-tecnológica". ¡Esto es lo peligroso!

Es interesante observar cómo en las últimas décadas (especialmente después de la segunda Guerra Mundial y de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki) ha crecido entre l@s científic@s una mayor conciencia ética y política. En otras palabras, no es posible dejar las decisiones sobre la investigación científica pública en manos solamente de los gobiernos y de las políticas científicas oficiales o estatales, e incluso en manos de los Ejércitos. Esto es válido para cualquier rincón del mundo en que nos encontremos.

La práctica de la ciencia no es una actividad *neutral* (como piensan todavía algun@s científic@s y personas ingenu@s), sino una actividad dónde están en juego valores humanos muy importantes, que deben ser discutidos democráticamente con la participación del mayor número posible de l@s ciudadan@s. Por lo menos, en lo referente a lo esencial de la investigación, a los fines, no en los detalles de l@s especialistas.

-Así que, de una manera más general, usted piensa que la actual civilización dominante carece de valores...

-No exactamente. Tiene sus valores, pero son *cripto-valores*, no suficientemente discutidos ni trabajados. Esto es un claro y fundamental déficit axiológico y democrático.

Creo entonces que habría que recuperar la profunda actitud y labor "fundamentadora" de un Sócrates (pese a su aristocratismo) o de un Diógenes de Sínope (sobre todo por la acción: una especie de "propaganda por la acción"), pongamos por ejemplo. Tendría que ser hecho de manera más *colectiva*, hasta lograr la suficiente "masa crítica" que cambiara el rumbo de la actual mentalidad dominante (dualista, en gran parte) a nivel global. Es una actitud, no tanto lo que esos dos personajes importantes de la filosofía griega dijeron en concreto...

También existen unos determinados "valores" en este tipo de civilización, la nuestra, globalizada, que resultan francamente "contra-valores". Por ejemplo, medir el "desarrollo humano" con esquemas cuantitativistas tiene su valor positivo, pero desconoce que lo más importante se halla a nivel cualitativo.

-¿Habla usted a nivel cualitativo? ¿Qué quiere usted decir con esto?

-Sí, hablo a nivel cualitativo.

Son los valores de la *felicidad humana* (que puede ser antropológicamente sentida por diversos colectivos humanos de diferente manera, pero que siempre está ahí presente), los valores de la justicia social, de la paz integral (consigo mism@, con la Naturaleza, con la Divinidad), el respeto profundo por el equilibrio ecológico y la "justicia" a nivel del relacionamiento de las especies (y, cada vez más, la "justicia cósmica"), los valores del compartir los diferentes recursos materiales, culturas y visiones del mundo y de la vida, las prácticas religiosas ecuménicas, el arte, la alegría, la fiesta y el amor...

-Y su tesis es entonces que el Holismo ayudaría a todo esto...

-Efectivamente. Pero el Holismo no es el salvador del mundo... Si no, incurriríamos en el mismo problema achacado a otros paradigmas. El Holismo debería ser más bien un meta-paradigma orientador.

-¿Un meta-paradigma también en lo humano?

-Sí. Un "fondo" ("estilo epistémico") suficientemente libre, abierto y compartido para enfrentar *democráticamente* la vida con un espíritu de integralidad e igualdad.

Tengo miedo de que, si se convierte en un paradigma más, si se institucionliza a cabalidad, vaya a perder su valor de ser cuestionador, crítico y autocrítico, propositivo, como "matriz

abierta" para nuevas posibilidades.

Lo de "meta"-paradigmático en los niveles humanos (o mejor, de meta-paradigma aplicado a los niveles humanos) quiere apuntar precisamente a esto: a ser algo más que un nuevo paradigma mental, que se convertirá fatalmente en una nueva moda, buscando luego otro paradigma más actualizado y así sucesivamente.

En este sentido, el Holismo no es *solamente* un nuevo(viejo) paradigma. Es una actitud epistémica-ética a la base de cualquier paradigma, porque los paradigmas no son neutrales...

-Lo de 'actitud' parece algo "vaporoso", difícil de definir...

-¡Es ése precisamente su valor!

Es como el Tao in-manifestado. Posibilita que surja el Tao manifestado y por eso es sin espacio-tiempo, más allá/más acá de cualquier manifestación. Pero es el que *posibilita* que surja cualquier manifestación.

Así que, 'lo vaporoso' puede ser más un valor que un contra-valor, según la actitud epistémico-ética que se adopte. Esto nos podrá hacer superar la crisis civilizacional en que nos encontramos, que en cierto sentido es una crisis de paradigma, como ya lo han señalado algunos eminentes epistemólogos, tales como Edgar Morin. El Holismo es esencialmente una Sabiduría (con mayúscula), no tanto un saber.

-En concreto, en su opinión ¿qué de bueno trae el Holismo a la Humanidad en estos momentos?

-Llama la atención sobre lo que siempre estuvo ahí y que se ha dejado supuestamente por otros "valores". Es decir, llama la atención a la Totalidad, como ya sabemos. O sea, cómo abordar los problemas humanos (o cualquiera) sin perder de vista la totalidad como tal (lo ecológico, como vimos, es un buen ejemplo de esta actitud), la integralidad del problema como tal y no sólo su parcialidad.

Si no se hace esto, estamos abocados al fracaso como especie y como individuos. Incorporar la totalidad como tal implica, por ejemplo, aprender a incorporar la visión y la sensibilidad ecológica a todo lo que los humanos pensamos, sentimos y hacemos.

Sin duda, cualquier problema debe ser analizado en-sí, pero sin perder de vista sus conexiones globales, porque él mismo es expresión concreta de toda una interconectividad de base. En el fondo, el problema no es simplemente local o parcial, sino, digámoslo así, "una perturbación en el Todo", cuya parcialidad reproduce. Por eso, pese a lo negativo de un problema, él es también una posibilidad, un reto u ocasión de acceso a la Totalidad como tal, si adoptamos una perspectiva holística...

La misma integración intelectualidad-afectividad es un punto antropológico central de todo esto. Si estamos divididos, dualizados, entre lo que pensamos y lo que sentimos, vamos al caos. Las pensadoras feministas nos han llamado correctamente la atención sobre esto. Igualmente, la integración mente-cuerpo es clave. Y no sólo a nivel personal, sino también colectivo. El Todo es unitario... multidiversamente.

-¿Y qué más?

-En este sentido, el meta-paradigma holístico es el verdadero Humanismo como tal. ¿Por qué? Pues porque incorpora el ser humano al problema mismo. Un Humanismo abierto a la Realidad y no cerrado sobre sí mismo, egocéntricamente, como especie selecta.

-¿Qué quiere usted decir con esto?

-Quiero decir que el verdadero humanismo, el Humanismo con mayúscula, no es un 'especie-centrismo' de la raza humana (un egocentrismo colectivo, a nivel de la especie). Este verdadero Humanismo es darse cuenta de las posibilidades y limitaciones de la especie humana dentro de un planteamiento cosmocéntrico. Por lo tanto, con responsabilidad de totalidad.

Por ejemplo, cuando los filósofos cínicos griegos se definían como 'cosmo-politas' estaban dentro de un planteamiento holístico, tal como aquí lo estamos planteando. Es decir, ell@s iban más allá de los límites de la *polis* griega. Su ciudadanía no era meramente local, sino que era planetaria. Recuerdo la autodefinción del mismo Diógenes de Sínope, aquel que andaba por la ciudad con un candil buscando un "ser humano". En efecto, él se autodefinía como:

"Sin ciudad, sin casa, sin patria,
un mendigo, un vagabundo con pan para un solo día"⁴⁷³.

Los estoic@s destacaron también este aspecto del cosmopolitismo (posiblemente por influencia cínica, entre otras, pero esto es cuestión de investigación empírica entre l@s historiadores/as de la filosofía).

-Así que, según usted, una postura holística nos llevaría a convertirnos en mendigos como Diógenes...

-Es evidente que presentar a Diógenes como alguien que mostraba mentalidad holística en su momento no es para ser *imitado* al pie de la letra..

⁴⁷³ R. BRACHT BRANHAM y M.O.GOULET-CAZÉ (editores), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Seix Barral, Barcelona, 2000, *passim*.

El Holismo busca comprensión, no imitación literal de conducta. Alguien holista es alguien creativo, que capta lo "fundamental" para aplicarlo en el momento específico en que se encuentra, porque la realidad fenoménica está en continuo cambio. No se olvide de lo que he dicho ya varias veces a lo largo de la investigación: que la Totalidad no destruye las peculiaridades, sino que éstas son las que integran, las que construyen la Totalidad. La Totalidad es singularmente muy rica y sorprendente...

-Comprendo, comprendo. ¿Y qué más aporta hoy el Holismo a una concepción humanista de la realidad?

-Ante todo, des-idolatriza (des-absolutiza).

Esto es muy importante en esta época como la nuestra de tantos *fundamentalismos*. Y el humanismo como tal también es des-absolutizado. Este neo-humanismo, por decirlo así, es un humanismo de inter-relacionalidad, no sólo entre la especie humana como tal, lo cual ya es mucho (lo que llamamos la frater-sororidad universal), sino con todas las otras especies como dijimos. Y también con el supuesto mundo no-animado. En definitiva, es *responsabilidad por lo real*, como algun@s filósof@s han destacado ya y lo he ido consignando a lo largo de mi/nuestra investigación.

Es un Humanismo, pero se diferencia de los humanismos anteriores en que no coloca ya al ser humano como "centro" de la Realidad. Más bien parte del ser humano, en el sentido en que nos damos cuenta de que somos nosotr@s mism@s l@s que pensamos, sentimos, actuamos, y que, por lo tanto, podemos ser creativ@s o destructiv@s (sin sentirnos el centro de la Realidad). Pero se tiene un marco más amplio: el marco cósmico. De hecho, es un *Humanismo cosmocéntrico*.

De todas formas, no sé si el nombre de 'humanismo' es todavía el más adecuado en una epistemología-ética holística o si debemos empezar a buscar otro término mejor. En todo caso, lo importante no es el nombre, sino la comprensión del problema.

-¿No es una contradicción en los términos hablar de un 'Humanismo cosmocéntrico'?

-No, ni mucho menos.

Intente no quedar usted agarrado a, atrapado en las palabras. Recuerde el aforismo zen: "El dedo que apunta a la Luna, no es la Luna". Es un Humanismo consciente de que el ser humano no es el centro de todo, sino uno más dentro de una interrelacionalidad total (que podemos aquí denominar 'cósmica'). En este sentido, como dije, es un Humanismo *abierto*, por utilizar una de los términos que hace años se usaba mucho en filosofía.

-¿Abierto a qué?

-Evidentemente, a lo que hemos venido llamando 'Realidad' a lo largo de toda esta investigación, con las 'propiedades' que le hemos atribuido y otras que se podrá seguir descubriendo.

Por lo tanto, utilizando ahora el lenguaje sistémico, el ser humano, con su sub-estructura físico-químico-biológica, su sub-estructura cultural (donde lo epistémico es fundamental), con su sub-estructura ético-política, etc., es entendido 'en-sí' y 'fuera-de-sí' (en lenguaje dialéctico) como *estructuralmente interrelacional* (recordemos de alguna manera la categoría de 'respectividad' de Zubiri, ya analizada).

Un ser humano cerrado y enquistado dentro de sí, como "rey de la creación", es algo sumamente irreal y peligroso, por encarnar principios egocéntricos, "nacionalistas", desgraciadamente muy extendidos a lo largo del pensamiento filosófico, religioso, social y político. Sería una absolutización de una parcialidad más o menos colectiva.

Claro, no es aquí el lugar de desarrollar este Humanismo holístico, pero sí quisiera dejar sentados al menos estos principios suyos.

-¿Y cree usted entonces que un Humanismo así sería una contribución a la crisis civilizacional contemporánea?

-En efecto.

Su principio ético predominante es el principio de *solidaridad*, o mejor, de *inter-solidaridad* (sospecho incluso que la ética misma tendría que transformarse radicalmente). Recuérdese aquello que el Holismo ha venido propagando, de que "yo soy el mundo", o que *tod@s somos un@*.

Percibir, interpretar y vivir así las cosas, en mi opinión, es el mejor antídoto contra las guerras, la violencia, la explotación, el machismo, el nacionalismo, el etnocentrismo, el racismo, el adultismo... y otros 'ismos' egocéntricos extendidos. Es como "ir a la raíz" del problema, no quedándonos en un mero reformismo fragmentario, por necesario que sea a veces también.

Evidentemente, haría falta desarrollar aspectos mucho más concretos de este Humanismo holístico, o de este Holismo vivido desde lo humano, pero repito que eso requeriría otra investigación específica.

En el punto siguiente, intentaré hacer precisamente, desde estos principios del Humanismo holístico, una crítica a la globalización neoliberal.

-¡Vamos a verlo entonces!

Bien, le agradezco sus contestaciones, su intento sincero de aclarar estas cuestiones tan complejas y complicadas, si bien, en mi opinión, le confieso, siempre dejan puntos susceptibles de crítica, precisión, objeción, etc. No he quedado del todo satisfecho..

-¡Evidentemente!

Repito que ya vimos antes aquello del *sic et non* abelardianos, del carácter dialógico permanente de la mente humana y la necesidad de trascenderlo (en algún momento, ya que puede también resultar útil, si tenemos claras las prioridades trans-epistémicas) para llegar a una *intuición trascendental* holística.

Ésta ha sido mi postura *integracionista* a lo largo de nuestra conversación: poder conjugar en definitiva lo intuitivo con lo deductivo, conjugar ambos aspectos sin contraponerlos esencialmente, ya que el Conocimiento es uno.

-¡Gracias!

-¡A usted, por permitirme entenderme mejor!

Aunque, supongo, no le he convencido en absoluto... Pero hemos dialogado en paz y eso es lo importante. Estoy convencido de que todos los seres somos comunicación y lo necesitamos todos los humanos hoy día, urgentemente, en estos momentos de búsqueda de nuevos caminos.

7.2. La crítica del Holismo al universo simbólico de la globalización neoliberal

7.2.1. Lo que se pretende en este subapartado del capítulo siete es, siguiendo la lógica de nuestra investigación, llevar a cabo una crítica de la globalización neoliberal *desde un punto de vista holístico*.

¿Por qué necesitamos emprender esto?

Sencillamente, porque el 'hilo analítico' de nuestra investigación no es sólo construir un modelo holístico lo más consistente y coherente posible, sino también mostrar cómo podría ser operativo desde sus *principios fundamentales*. No se trata de construir, en detalle, un programa operativo del H a nivel social, sino de mostrar cómo desde sus principios es posible tener una orientación estratégica alternativa al sistema globalizador neoliberal dominante. Este punto de la investigación es, pues, de tipo "fundamental" y no meramente empírico.

Es éste, pues, un ejercicio de Socioholismo.

Queremos mostrar aquí que el H podría ser una buena orientación teórica para una labor de universalidad integradora y no tan des-integradora y excluyente como la neoliberal. Pero recordemos lo que hemos dicho antes: creemos que no existe problema con la globalización *per se* y que, en ese sentido, hasta se puede considerar un aspecto positivo de la evolución humana. El problema, en nuestra opinión, radica más bien en la orientación que se da a esta globalización, que al ser de tipo neoliberal, es bastante reduccionista, unilateral y excluyente.

De ahí, pues, nuestro objetivo: mostrar cómo una globalización 'holística' puede hacer una crítica radical (=de raíz) de la globalización neoliberal, cómo es deseable una globalización holística y qué estrategia podría tomar.

No vamos a repetir las críticas que ya se hicieron anteriormente, al comienzo de la tesis, en el capítulo cuatro, sobre la globalización neoliberal, viendo sus insuficiencias económico-político-sociales y sus reduccionismos filosóficos, sino que nos vamos más a centrar en el ámbito 'cultural' (en su sentido más amplio). Y, sobre todo, llevarlo a cabo desde un planteamiento holístico.

La pregunta central aquí es entonces: ¿Qué tipo de crítica realiza el H a la globalización neoliberal y cuáles son sus componentes?

7.2.2. Toda crítica debe saber separar "el trigo" de "la cizaña", es decir, los elementos *positivos* de los *negativos*. Es una mala crítica el fijarnos solamente en los aspectos negativos y limitados de la globalización adjetivada como 'neoliberal'. Una crítica "profesional" debe integrar elementos positivos y negativos y luego sacar el *balance general*.

7.2.2.1. Veamos en primer lugar, resumidamente, los aspectos *positivos*.

(1) Es importante, en nuestra opinión, *la crítica que hace la globalización neoliberal* (GN, en adelante) *al totalitarismo de Estado*. Aunque pudiera haber una planificación fundamental de las necesidades económicas básicas (cosa que, por otra parte, no admite la globalización neoliberal), se necesitan indicadores coyunturales del desempeño económico. Esto exige alguna forma de *mercado*, como elemento complementario de la *planificación básica* (lo que no implica, por otra parte, que ésta sea estatal: pudiera ser autogestionariamente societaria).

Lo que habrá que calibrar es esta integración entre planificación básica y mercado libre. Pero decimos que no

necesariamente esto debe ser concebido bajo un esquema socialdemócrata o de iniciativa del Estado. En todo caso, esto no es un tema a desarrollar en detalle aquí.

Filosóficamente, el totalitarismo de Estado es una forma de dictadura, donde los individuos son *absorbidos* por un Estado colectivizador. Es una forma de "globalización" sin respeto de las individualidades, que deben tener su reconocimiento ("derecho a la diversidad") dentro de un planteamiento holístico. A lo largo de esta investigación hemos defendido un H con diversidades.

La limitación de la globalización neoliberal aquí es que se pasa al extremo contrario. Criticando al totalitarismo de Estado cae en el totalitarismo de Mercado, donde las asimetrías graves permanecen y nunca se solucionan.

(2) También tiene valor *la defensa que hace la globalización neoliberal del individuo y de su/s libertad/es.*

En efecto, cualquier proyecto que no respete a los individuos como tales y sus posibilidades de libertad es como un proyecto que resulta anti-democrático desde su propia base y castrador de su auto-realización.

Los individuos no pueden quedar absorbidos en un "ente colectivo" (sea el Estado o se llame como se llame su sustituto) que no respete las libertades formales individuales (derechos políticos). Igualmente las sociales: derechos económicos, sociales y culturales. También los derechos de la tercera y cuarta generación, etc., como pueden ser los derechos de la Naturaleza, de la autodeterminación de los pueblos, de las mujeres y de las minorías marginadas.

El problema sería caer en el individualismo, olvidándose de la equidad social y de las asimetrías de poder, que hacen que unos individuos predominen sobre otros, con lo que la libertad se queda reducida a un llamamiento formal y abstracto, sin concreción real.

(3) La globalización neoliberal *ha impulsado*, es preciso reconocerlo, *el avance técnico y científico*, siquiera sea para obtener mejores y más amplias plusvalías. El avance tecnocientífico es positivo, porque *puede* contribuir al bienestar de la Humanidad.

El problema es, como hemos señalado repetidamente, la *desfinalización* de dicho avance. Es decir, que está al margen de la autorrealización del ser humano e incluso puede atentar contra él. Desde un punto de vista filosófico, el problema consiste en poner el avance cuantitativo por encima del cualitativo o, incluso, a costa de éste.

Además, queda por discutir qué se entiende realmente por 'progreso'. ¿Significa que todo lo que es posible construir hay que construirlo (=la técnica por la técnica)? ¿Cuáles serían los indicadores *auténticos* del progreso como tal? La globalización neoliberal no lo aclara, sino que los da por supuestos, sin analizarlos críticamente.

(4) Producto de ella y, al mismo tiempo, impulsadora suya, es la *creciente circulación de la información*. Lo podemos titular de verdadera 'revolución informativo-comunicacional'.

La globalización neoliberal no sería lo que sería sin este aporte de la digitalización global, como analizamos en su momento. El tecno-capitalismo actual es impensable sin la *revolución comunicativa*, que pone en contacto, en cualquier instante, a las comunidades y a los individuos más alejados (es el caso de Internet).

Sin embargo, no se puede confundir la "comunidad virtual de Internet" con la globalización neoliberal. Dicha comunidad puede existir sin el modelo neoliberal de la globalización. Aquí, el H puede intervenir perfectamente, intentando mostrar que ese fenómeno es irreversible y que esa globalización informativo-comunicacional, esa 'sociedad de la información', como ha sido denominada ya, puede existir perfectamente bajo otros parámetros. Por ejemplo, los holísticos.

El gran problema filosófico de la globalización neoliberal es, pues, su unilateralismo y reduccionismo, ya que afirma principios importantes, pero sesgados y desconectados de otros valores tan importantes como los que afirma, pero que quedan así des-equilibrados y des-armonizados.

7.2.2.2. En segundo lugar, veamos ahora los aspectos *negativos*.

La debilidad fundamental o básica de la globalización neoliberal para la crítica holística es que *reproduce perfectamente y en general el esquema mental del paradigma analítico-cuantitativista, con todas sus limitaciones*.

¿Qué significa esto?

Significa que epistemo-ontológicamente está regida por el paradigma fragmentario de la realidad. En este sentido, es anti-holístico. Concibe la totalidad como la suma de las partes, de manera que el cuantitativismo le es inherente. No es que lo cuantitativo no sea importante. Pero, en todo caso, es sólo un elemento de un todo mucho más amplio.

El otro paso que da la globalización neoliberal es la *absolutización de la fragmentariedad*. Por ejemplo, pone el Mercado como una Totalidad, de tal manera que puede ser acusada

perfectamente de defender una idolatría de Mercado, donde los individuos pueden ser sacrificados en el nuevo altar de la ley de la oferta y de la demanda. Esto se transforma inconscientemente (es decir, acríticamente) en un *absoluto*, de tal manera que lo que no es vendible, sencillamente *no vale*.

Este materialismo de bajo nivel puede tener sus justificaciones, pero es axiológicamente inconsistente, como la 'teoría de los valores' ha demostrado desde hace ya tiempo.

Reducir el 'valor' a un mera acción de Mercado es rebajar la democracia a mera estadística de ventas, en la que ellos evidentemente no encajan. Que solamente "vale" el valor que se vende es circunstantializar de tal manera los valores humanos que son degradados totalitariamente a una ley de la oferta y la demanda, divinizada ahora como "ley natural". Es rebajar los valores humanos al nivel de una "democracia de mercaderes", entendiendo muy mal el papel del mercado dentro de la vida humana como un todo y con el Cosmos como referente de sentido (l@s creyentes podrían hablar aquí de un Referente Último, tenga el nombre que tenga, si es que lo debe tener).

Detectada esta inconsistencia general, intentemos ver todo esto a continuación de manera más *específica*.

(1) Una inconsistencia importante es el *individualismo* de que hace gala el neoliberalismo globalizador (mejor incluso que globalización neoliberal). Ya hemos comentado que el respeto por la individualidad es un principio fundamental en el Holismo, si bien la individualidad es un fenómeno flexible y provisional, nunca acabado ni absoluto.

El problema de la globalización neoliberal es la absolutización del individuo, con lo que caemos en el *individualismo*. Nos pasamos así al extremo contrario del que se había criticado antes: el totalitarismo de Estado o colectivismo.

Nos parece entonces que la solución no es un reduccionismo unilateral, sino apuntar a un esquema más comunitario. Nos parece que el socialismo humanista, no de Estado ni totalitario, sino respetante de la libertad personal, sería formalmente el mejor antídoto holístico frente al individualismo galopante, anómico y desestructurador de lazos sociales que presentemente sufrimos.

(2) La GN se funda también en una *competitividad* absolutizada, por encima de los valores de la cooperación y la solidaridad. Cuando se pone como valor supremo del "desarrollo de la Historia" a la Competitividad, se corre el riesgo de echar al "basurero de la Historia" a tod@s aquell@s que no han tenido realmente igualdad de oportunidades, que nacieron y/o se encuentran en comunidades con escasas habilidades tecnológicas competitivas.

No nos parece que la solución al problema sea eliminar a l@s pobres e inadaptad@s de esta realidad social impuesta. La lucha contra el empobrecimiento, la explotación y la opresión debe ser, eso sí, una lucha de tod@s, para lograr un mundo más estable y equitativo. Por ahí apunta una visión holística de las cosas.

(3) Muy relacionado con lo anterior está el *darwinismo social*, el defender la lucha de *tod@s contra tod@s*, donde gana el/la más adaptad@. Una postura extrema como ésta puede ser hasta expresión de "higiene social fascista", muy del gusto del nazismo histórico.

Si se puede hablar aquí de 'sociedad', se debe entender por esto una serie de mecanismos de apoyo y ayuda mutua de la especie humana para que tod@s tengan condiciones de sobrevivir en ámbitos negativos para su existencia. No se puede entender una pseudo-sociedad, donde solamente los vencedores tengan derecho a sobrevivir, a costa de la gran mayoría de desplazad@s por esta "guerra social" de tod@s contra tod@s. Obviamente, esto nos parece atentar contra los valores de la Humanidad y por lo tanto no construye un "campo humano" de perfeccionamiento, crecimiento mutuo y construcción de interrelaciones fecundas para tod@s.

Por lo tanto, no defendemos esta "agonía" universal, esta lucha de tod@s contra tod@s, sino un espacio común de protección fundamental comunitaria, como base para el ejercicio de creatividad y construcción permanente de la gente y comunidades específicas implicadas.

(4) Igualmente nos parece fuera de órbita la defensa extrema en la GN del *éxito por el éxito*.

Esta "ética" del éxito, o del ganador, a costa de perdedores/as, nos parece más bien un anti-valor que un valor, porque acaba con todo y con tod@s. Unos pocos vencedores están además condenados a vivir en constante vilo para no perder lo adquirido en titánica lucha, a costa a veces de pedazos importantes de la propia humanidad, utilizando las mayores deshonestidades y corrupciones, con tal de "mantenerse siempre arriba".

Esta "pedagogía" es una pedagogía *suicida*, una anti-pedagogía que destruye mentes y corazones de tanta gente, y va destruyendo las redes de interrelación y apoyo comunitario. Vemos aquí a qué extremos llega el *fragmentarismo*: el "éxito" de unos pocos "fragmentos" implica la pérdida, la destrucción y el desaparecimiento de otros "fragmentos", los/as perdedores/as.

De todas formas e infelizmente, esta mentalidad es muy vieja en la Historia de la Humanidad: *los vencedores son los que escriben la Historia (oficial)*. Nadie habla de las víctimas ni ellas parecen interesar a (casi) nadie. Para nosotros, dentro de un planteamiento holístico, esto es un grave contra-valor.

(5) En definitiva, lo que se nos está proponiendo en esta visión de GN es una *plutocracia*. En otras palabras, es un culto al dinero, a la riqueza, al capital, por encima de los valores humanos. No es que la riqueza, una cierta riqueza, sea de abandonar o rechazar para cualquier proyecto social y personal. El problema es otra vez la desfinalización de los valores. Lo que debe ser un medio, se convierte en un fin en sí. A costa siempre del valor más importante, que es el de la *persona humana*.

Éste es el 'fetichismo del dinero'. Cualquier fetichismo supone una inversión de valores: un valor específico se absolutiza y se pone por encima de los demás, subordinándolos a todos y desvalorizándolos. "El mundo está del revés", se dice frecuentemente, lo cual es una manera de expresar popularmente esta estrategia fetichista, que es una estrategia de muerte y no de vida. Se convierte así en un contra-valor. Es la inversión de la Vida.

Muy al contrario, una praxis holística pone por encima de todo los valores de la Vida como los más importantes, evitando también caer en antropocentrismos y teniendo una profunda conciencia ecológica. Los valores espirituales siguen siendo los valores más profundos y a ellos se deben de subordinar los valores económicos. La economía está al servicio del ser humano en la Naturaleza y no viceversa. "El sábado (ley, estructura, institución) ha sido instituido para el ser humano-Naturaleza, y no el ser humano-Naturaleza para el sábado"⁴⁷⁴.

(6) La GN considera las *asimetrías de poder* no como un factor a ser evitado y superado, sino como el "motor de la historia y del progreso". Una globalización así nos parece muy peligrosa. Porque es, en definitiva, una globalización parcializada a favor de unas minorías y no al servicio de la totalidad de la Humanidad.

Los centros de poder siguen existiendo, pese a la propaganda del Sistema, y la globalización no es *realmente* igualitaria para tod@s. Estos centros de poder no son sólo horizontales, entre unos países y otros, sino que son también verticales, entre unas regiones y otras de unos determinados países.

Así, pueden existir niveles de vida de "primer mundo" en países periféricos y niveles de vida de pobreza en países considerados ricos y avanzados. No parece que esta GN haya realmente disminuido las asimetrías de poder, sino que, por el contrario, las ha incrementado. Como suele decirse, "los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres".

Desde un planteamiento holístico, evidentemente se tendría que socializar el poder, distribuyéndolo efectivamente entre todos

⁴⁷⁴ Paráfrasis de Mc 2,28.

y todas. No sólo los macropoderes, sino también los micropoderes. Tal vez en estos momentos la estrategia de resistencia pasa por fortalecer los micropoderes, desde lo cotidiano, como ya lo vio décadas atrás M. Foucault.

Las diferencias que siempre existan no pueden ser diferencias fundamentales. Es decir, presuponen una "igualdad fundamental", donde todos y todas puedan asegurarse un mínimo vital. A partir de ahí, las diferencias pueden ser optativas y no necesariamente deben ser medidas según criterios monetarios o cuantitativistas.

La satisfacción personal es, en último término, *inedible*, si bien los mínimos vitales sí pueden ser, *más o menos*, establecidos de una manera *standard*: alimentación, vivienda, trabajo, educación, salud..

(7) El problema general de la GN es la *mercantilización total* de las actividades humanas. Sólo vale lo que es vendible. El criterio definitivo es siempre éste. No importa el valor intrínseco de algún bien o servicio. Lo que importa es si es vendible o no en el Mercado. De esta manera, toda actividad humana es valorada dentro de un esquema de "oferta-demanda".

En realidad, esto no es totalmente absurdo. El problema empieza cuando éste pasa a ser el criterio definitivo del valor de las cosas. Y no sólo de las cosas. Las personas mismas pasan a ser encuadradas y obligadas a vivir según este esquema valorativo. De hecho, es un esquema muy occidental, ya que otros pueblos o culturas, si bien siempre tienen el aspecto económico como muy importante, tienen también otra jerarquía de valores y otras preferencias.

En esta "civilización" del Mercado Total y de la mercantilización absoluta, las personas pasan a ser contempladas como meras cosas (*reificación*). De ahí su "alienación fundamental". En nuestra opinión, esto no es sino el desarrollo histórico y lógico de las premisas capitalistas de las sociedades occidentales, que desde hace siglos vienen imponiendo, filosófica y políticamente, estos criterios a otros pueblos y culturas de una manera compulsiva. Así, el desastre puede ser también total.

Como hemos dicho varias veces, un planteamiento holístico es respetuoso de la diversidad cultural y entiende la globalización *desde abajo*, desde el compartir las culturas, enriqueciéndose tod@s con los aportes de tod@s. Por tanto, no se trata de uniformizar todas las culturas, imponiendo una sola visión, sino de dialogar las diferentes culturas entre sí en igualdad.

Éste es el punto central. Si el diálogo no es en igualdad de poder, no hay tal diálogo. Sigue siendo imposición, más o menos

clara o velada. La actitud holística es una actitud de *responsabilidad ante lo real y*, consecuentemente, de respeto libre a las diversas manifestaciones de la cultura, aunque no sean en último término sino manifestaciones de *una única Mente colectiva*, que se manifiesta pluriformemente. Así es como se puede entender la *humanización* de las culturas.

(8) El planteamiento de la GN dominante es una concepción filosófica *materialista (práctica)*. No se trata ni siquiera de un materialismo *metodológico*, como el de la ciencia occidental. Es una visión globalmente cerrada, pese a las apariencias, donde los valores espirituales no tienen realmente una cabida de peso (son sólo metáforas). Como se dijo antes, sólo valen los valores espirituales que sean vendibles.

Todo esto crea tremendas insatisfacciones interiores. No sólo por parte de las mayorías que se sienten marginadas del "pastel" universal, aunque muchas veces no lo sepan explicar muy bien (¡pero lo sienten en su propia carne!). También en la gente del llamado "Primer Mundo" hay muchas insatisfacciones, por causa de un tipo de Civilización que sólo da peso a lo exterior, a lo visible, a lo cuantitativo, a lo medible y ponderable. La interioridad, los valores de la Espiritualidad aparecen relegados, en esta "civilización" de la superficialidad, de la mera exterioridad.

De ahí que, como reacción, cada vez es más la gente que busca "algo" no muy bien definible y definido, pero "algo" que se escapa a los valores materialistas más extendidos. Tal vez podamos identificar este "algo" vagamente como una búsqueda de "trascendencia", correctamente entendida como algo *alternativo* a los valores del Sistema, tantas veces percibidos como 'contra-valores'.

Desde al ámbito holístico, esta "sed de trascendencia" no tiene que ser interpretada como un *escapismo*, como algunas versiones pueden parecerlo (o incluso serlo). Esta trascendencia, ya lo investigamos filosóficamente, es una trascendencia en la inmanencia, una alternatividad desde lo cotidiano.

Se trata de percibir, sentir, vivir lo cotidiano desde otras claves más profundas. Los inevitables cambios personales y estructurales vendrán a partir de aquí. Hay ya gente que piensa que la crisis del Sistema no es sólo, ni principalmente, una crisis por contradicciones económicas internas al propio Sistema, sino, más hondamente, por una crisis de valores simbólicos. En todo caso, la apuesta del H es por una forma de vida alternativa al Sistema imperante. No es algo para un futuro lejano o próximo, sino algo para empezar ya desde hoy. Es urgente. ¡Mañana es ya demasiado tarde!

(9) Por todas estas razones, se sigue pensando que este orden

establecido es un orden que se impone de manera *imperialista*, aunque se pueda disimular en algunos medios de comunicación de masas, normalmente no muy críticos y favorecedores del *status quo*.

En estos últimos tiempos estamos asistiendo a guerras que parecían ya superadas desde el discurso y la praxis oficiales, por lo que todavía parece que los intereses energéticos (petróleo) y la geoestrategia del poder mundial, concentrados en "centros imperiales", siguen siendo fundamentales.

Ahora los problemas no son ya sólo de tipo de filosofía política, sino que envuelven creencias fundamentales del ser humano como son las religiosas, las actitudes antropológicas ante la vida o los símbolos últimos con los que la gente se identifica culturalmente.

En suma, esta civilización no es vista como *neutral*.

Desde un ámbito holístico hemos repetido la idea de que una cosa es lo que las cosas *parecen* y otra lo que en realidad *son*. Aunque los ideólogos del Sistema planteen este mundo como el mejor mundo de los posibles, la opción por las víctimas y por los que sufren las consecuencias de toda esta concepción del mundo (no sólo económica, sino también política y cultural) muestra las cosas de otra manera.

Ciertos valores como los de la Sabiduría y la Compasión budistas, el del Amor universal cristiano (fraternidad/sororidad), los valores de religiones indígenas (valores que son también culturales) como respeto a la diversidad y a la Naturaleza, con equidad e igualdad, se tornan entonces cada vez más *necesarios y urgentes* en una práctica cada vez más militarista de este Sistema, presentado en los últimos años como un Sistema de paz, de diálogo y de encuentro de culturas (?).

Pero sabemos que las cosas no son realmente así. Otra vez, entonces, los valores del pacifismo y la no-violencia activa vuelven a ser centrales en una praxis social holística. A concretar, por supuesto, para no quedar igualmente en formulaciones abstractas.

(10) Desde una óptica de género, este Sistema de GN sigue siendo demasiado "masculinista", demasiado *patriarcal*.

Es un modelo *verticalista* de nuevo cuño, aparentemente menos verticalista que los claramente autoritarios de otras épocas, pero que también resulta autoritario (de nuevo). Es un modelo de género de competitividad, de lucha, de éxito, a costa de todo lo demás, que reproduce los esquemas patriarcales más deleznable.

No fomenta un equilibrio de género, respetando los valores

de 'lo femenino' (no como algo sustancial, sino metodológico). Por lo tanto, la "liberación de las mujeres" no significa que éstas se incorporen masiva y *acríticamente* a la competitividad universal (para la "valorización del valor"), sino que se promuevan los valores alternativos del cuidado, del apoyo mutuo, de la cooperación, de la interrelación orgánica, del respeto a la naturaleza, a los niños y a las minorías que siempre se generan, dentro de su incorporación a la sociedad y a lo público.

Estos valores no "son" sólo de las mujeres, por más que las más lúcidas nos lo hayan recordado. Son valores para *todos* los seres humanos, hombres y mujeres, que se atrevan a ser de verdad *humanos* (recuperamos aquí el *paradigma andrógino*). Esto es lo que promueve el H, aquí entendido como promotor de los valores andróginos de una civilización en equilibrio de género, no sólo entre mujeres y hombres (algo imprescindible), sino también entre 'lo masculino' y 'lo femenino', como *actitudes* ante la vida y no como esencias sustanciales y sustanciadas.

(11) Dígase lo mismo del ámbito de 'lo étnico', entendido tanto de lo indígena o autóctono como de lo denominado a veces 'racial'. Esta GN aparece muchas veces como *anti-indígena y racista*, por más que lo quiera disimular. Aunque no se afirme esto, pero de hecho la GN ha impuesto una "cultura uniforme", no muy respetuosa de las culturas locales, que las termina arrasando o convirtiéndolas en simple "folclor".

La "cultura" de "fast food", de la Coca-Cola, de Hollywood, del éxito y del ganador, etc., se extiende por todas partes, arrasando con las culturas locales y autóctonas, aun de fuerte tradición histórica. Los jóvenes son especialmente sensibles a y víctimas de esto.

La atracción ("ilusión") que provoca esta "cultura global" no es la misma del encuentro de culturas en igualdad y diálogo respetuoso. Esto puede implicar también el resentimiento de culturas fuertes, pero marginadas por la "aplanadora" cultural del Sistema. En parte, los enfrentamientos entre el fundamentalismo islámico y esta "cultura global" del Sistema enmarcan esta crisis. En todo caso, es a veces un enfrentamiento entre diversos fundamentalismos: el religioso/social vs. el economicista (de Mercado).

Es cierto que la globalización propicia -o puede propiciar- el encuentro de culturas y su mutuo conocimiento y admiración. Pero no nos parece que el modelo neoliberal, bajo el que esta globalización se gesta, pueda favorecer este intercambio y crecimiento, o de hecho lo haya favorecido. Por eso insistimos en que nos parece positiva la globalización como tal, pero no el modelo bajo el cual se propaga. Creemos que esto hará precisamente poner en peligro una *globalización integral*.

Aquí es donde se comprende la crítica filosófica que venimos haciendo a la GN. Es una globalización que resulta *reduccionista* de lo antropológico humano. El enfoque holístico de la globalización permite alcanzar una comprensión (y práctica) más integral de la globalización. Es decir, no son solamente importantes los aspectos económicos de la sociedad humana, sino también los aspectos religiosos, culturales, "éticos", etc. Lo que denominamos 'lo simbólico', y que otros denominan sencillamente 'lo cultural', en sentido amplio.

Por lo tanto, la propuesta es de *multiculturalidad* o *polietnicidad* ("tod@s somos indígenas", como dicen l@s neozapatistas de Chiapas), pero integrados en un paradigma global de no destrucción, sino de omnicomprensión de lo humano como multifacético/uno. De nuevo, la unidad que se da en la pluralidad. Lo que está en juego es un proceso civilizacional y no meramente algo "folclórico", entendido esto de manera superficial.

(12) También hay que insistir en lo que podemos denominar 'lo *anti-ambiental*' de la (esta) GN. Es uno de sus aspectos problemáticos más claros y preocupantes.

Es evidente que este modelo (el de los llamados "Países del Primer Mundo") no es universalizable. Si así fuera, necesitaríamos varios planetas, para cargar con las negatividades e irracionalidades del mismo Sistema (=externalidades negativas). El gasto energético que el modelo de capitalismo avanzado está generando bajo la GN es tal, que no puede extenderse a todo el planeta. Entonces queda claro que esa universalización del Sistema predicada es imposible de conseguir y extremadamente dañina para el medioambiente. Es sólo propaganda del Sistema.

La *contradicción entre Capital y Trabajo* alcanza aquí su cuota más fundamental, ya que afecta a algo previo a esta misma contradicción: la destrucción de la naturaleza. Es la *contradicción entre Capital y Naturaleza*⁴⁷⁵. Mientras esto no sea resuelto, no hay salidas para la mayoría de la Humanidad e incluso para toda ella. Estos aspectos han venido ya siendo advertidos por organizaciones incluso conservadoras o no excesivamente progresistas⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Véanse, en este sentido, los trabajos pioneros de James O'Connor sobre el eco-socialismo, en su revista californiana *Capitalism, Nature, Socialism*. (Cfr. los diversos números de la revista *Ecología Política*, Barcelona, especialmente el número 1, s/f).

⁴⁷⁶ El 'Club de Roma' ya lo advirtió en la década de los 70. El nivel de destrucción de la naturaleza que implementamos para garantizar un determinado nivel de vida (=consumo) en los países de capitalismo avanzado es una contradicción interna que puede provocar un colapso civilizacional de altas y peligrosas consecuencias.

En este sentido, la GN implementada nada parece solucionar del problema, sino, por el contrario, agravarlo todavía más. Un enfoque holístico es eminentemente ecológico. Entiende la Ecología no como un mero enfoque técnico de un problema generado, sino como una actitud existencial, una actitud global de vida.

Es un problema cultural y así el H promueve una Ecología radical (de raíz), entendido esto como algo que debe ser llevado a la práctica desde lo cotidiano, sin despreocuparse por el nivel macro de estos asuntos. Pero entiende que necesita un cambio de mentalidad de peso, para que también los cambios estructurales puedan ser consecuentes con esto.

Una vez más, la *integralidad* de los problemas y sus respuestas impide que los problemas puedan ser abordados de manera simplista y como si fuera un mero problema técnico o económico a resolver en su nivel de abordaje.

Por el contrario, implica una coordinación holística de los diversos problemas porque están íntimamente relacionados. Perder de vista esta interrelacionalidad de los problemas (*epistemología reticular*) y de sus posibles soluciones (provisionales), puede provocar crear todavía más problemas y más graves al intentar abordarlos.

Por lo tanto, la categoría de 'integralidad' se torna imprescindible para el abordaje más pleno de los problemas humanos. Esto requiere por eso un aprendizaje holístico de la cuestiones humanas y no-humanas, de tal manera que se puedan ir encontrando salidas adecuadas a los problemas y no generando más caos del que existe. Una 'cultura holística' es una *cultura de vida*, y por tanto de sobrevivencia, frente a los gravísimos problemas que enfrentan hoy la Humanidad y el planeta Tierra, como un todo.

(13) En definitiva, creemos que la crítica más fuerte que se puede realizar contra la GN es que promueve una *pseudo-democracia*. En otras palabras, no es una actitud verdaderamente democrática la que aquí se lleva a cabo.

¿Por qué?

Porque las decisiones fundamentales no son transparentes, ni son debatidas por tod@s. Más bien son tomadas por unos cuantos, que quieren darnos la impresión de que es algo decidido globalmente. Muchas veces es un "chantaje de opción única". Tenemos hoy día un fuerte déficit de vivencia democrática, y no parece que la GN lo aminora, sino que lo agrava todavía más.

¿Qué queremos decir con esto?

Algo a lo que en algún momento de nuestra investigación hemos aludido. Que las formas democráticas formales establecidas se tornan cada vez más insuficientes en los días de hoy. Vemos que puede haber esquemas formales de democracia compatibles con hambre, falta de trabajo, falta de vivienda, falta de educación y salud. Esto es extremadamente contradictorio con los ideales de la democracia.

Como hemos dicho antes, la crítica a la democracia muestra que no podemos contentarnos con llamar 'democracia' a depositar nuestro voto cada cuatro o cinco años. Esto no está cambiando realmente, a nivel mundial, las prácticas humanas hacia mayor solidaridad, paz y justicia social.

Por consiguiente, se debería profundizar mucho en lo que se entiende por 'democracia'. Los esquemas *autoritarios* no nos sirven ya, pero hay también una "dictablanda", una dictadura sutil que *impone* sus decisiones de manera más velada (¡y a veces no tan velada!).

Lo que hoy está en juego es profundizar la experiencia democrática, avanzando hacia una participación real y no meramente formal, de la ciudadanía (mundial). Es decir, la democracia que hoy se busca es una democracia participativa o democracia radical. La participación no puede quedar restringida a depositar el voto cada equis tiempo y luego esperar a que los políticos profesionales las cumplan (cosa que, por otra parte, no ocurre frecuentemente...).

Nos lleva también a superar el esquema *representativo* de la democracia (que pone únicamente en los partidos políticos el ejercicio de la subjetividad política), caminando hacia formas democráticas más *de base*. Ciertamente, no es aquí el espacio para debatir todas estas cuestiones, ya que debería ser implementada esta discusión en otra investigación específica. Esto es claro. No obstante, quisiéramos al menos dejar aquí una inquietud de que la GN no ahonda en este punto.

Con todo, se va dando una mayor conciencia de la ciudadanía mundial sobre estas cuestiones. El socio-holismo podría apuntar interesantes aspectos en este ámbito. Creemos que la categoría de 'autogestión', como ya en algún momento de nuestra investigación hemos apuntado, podría ayudarnos mucho en este sentido en los días de hoy. Pero ciertamente escapa a los márgenes de esta misma investigación.

Sin embargo, queda claro una vez más cómo el tema de 'la democracia' no es un mero tema "político", entendido esto como algo técnico. 'Lo político' es aquí recuperado en su forma más abarcadora, como el interés y la práctica del/por el Bien Común de la 'polis', que es ahora una polis mundial, un areópago mundial

donde los problemas de los humanos son comunes y no meramente problemas de unos países u otros. "Su" problema es "mi" problema, y viceversa.

Esperemos entonces que el paradigma holístico pueda aportar algo a este debate tan importante, tan necesario y urgente para la especie humana y para otras especies que pueblan este planeta azul, todavía navegando, más o menos tranquilamente, por el radiante Cosmos.

"Os rios são nossos irmãos,
 eles saciam a nossa sede.
 Os rios transportam as nossas canoas
 e alimentam as nossas crianças.
 Se lhes vendermos a nossa terra,
 vocês devem lembrar
 e ensinar às vossas crianças
 que os rios são nossos irmãos
 e vossos também,
 e vocês devem,
 daqui em diante,
 dar aos rios a bondade
 que dariam a qualquer irmão (...)
 Ensinem às vossas crianças
 o que ensinamos às nossas crianças.
 Tudo o que ocorrer com a terra,
 ocorrerá com os filhos da terra.
 Se os homens desprezam o solo,
 estão desprezando a si mesmos.
A terra não pertence ao homem.
O homem pertence à terra(...)
 Os cumes rochosos,
 os sulcos húmidos do campo,
 o calor do corpo do potro,
 e o homem,
 todos pertencem à mesma família".
 JEFE INDIO SEATTLE⁴⁷⁷

"Al llegar a un pueblo que le es desconocido,
 el médico deberá examinar la posición del mismo
 con respecto a los vientos,
 y a las salidas del sol,
 pues un aspecto norte, un aspecto sur,

⁴⁷⁷ "Los ríos son nuestros hermanos, ellos sacian nuestra sed. Los ríos transportan nuestras canoas y alimentan nuestros hij@s. Si les vendemos nuestra tierra, ustedes deben recordar y enseñar a sus hij@s que los ríos son nuestros hermanos y de ustedes también, y ustedes deben de ahora en adelante dar a los ríos la bondad que darían a cualquier hermano (...) Enseñen a sus hij@s lo que enseñamos a nuestr@s hij@s. Todo lo que ocurre con la tierra, sucede con los hijos de la tierra. Si los hombres desprecian el suelo, se están despreciando a sí mismos. *La tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra* (...) Las cumbres rocosas, los surcos húmedos, el calor del cuerpo del potro y el hombre, todos pertenecen a la misma familia" ("Manifiesto do Chefe Seattle ao Presidente dos EUA", en C. CARDOSO AVELINE, "A Sabedoria dos Índios", *Biosofia*, Lisboa, núm.21, Junio/Septiembre 2004, pp. 11.13). La cursiva es nuestra.

uno del oriente y uno de occidente
 tienen cada uno su propio carácter individual.
 Deberá considerar con el mayor cuidado
 todas estas cosas y también
 a dónde tienen que ir los nativos
 para buscar agua,
 si usan aguas pantanosas, suaves,
 o que son duras
 y vienen de lugares altos y rocosos,
 o son salobres y ásperas.
 También el suelo, si es llano y seco,
 o boscoso y de aguas abundantes.
 Asimismo,
 el modo de vida que les place a sus habitantes,
 si son grandes bebedores
 y comen en exceso
 y se mantienen inactivos,
 o si son atléticos,
 industriosos
 y se alimentan bien,
 bebiendo poco.
 Usando esa información
 deberá examinar los diversos problemas que surjan.
 Pues si el médico conociera estas cosas bien,
 y de preferencia las conociera todas,
 pero en todo caso conociera la mayoría,
 no ignorará
 a la llegada a un pueblo que no le es conocido,
 las enfermedades locales
 ni la naturaleza de las que prevalecen comúnmente;
 así, no se encontrará en desventaja
 al tratar las enfermedades,
 ni tendrá desaciertos,
 como es probable que sea el caso
 si no contara con estos conocimientos
 antes de considerar sus diversos problemas".
 HIPÓCRATES⁴⁷⁸

"... el Zen ha de extraerse de la vida misma
 tal como la vive cada uno de nosotros
 y no como la discute abstractamente el erudito".
 D.T.SUZUKI⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ En W.H.S. JONES (ed.), *El desafío de la epidemiología. Problemas y lecturas seleccionadas*, Organización Panamericana de la Salud, Washington D.C, 1994, pp. 18-19. (Original inglés: W.H.S. JONES, ed., *Airs, Waters, Places*, Harvard University Press, Cambridge, 1948). Este aporte se lo debemos a José Ángel Gómez de Caso.

⁴⁷⁹ *Ensayos sobre Budismo Zen. Tercera Serie, op. cit., p. 189*

"Esta soledad es una soledad absoluta
 en la que no hay contraste dualista
 de ser y no-ser".
 D.T.SUZUKI⁴⁸⁰

"Deus meus et omnia".
 FRANCISCO DE ASÍS

8. EL HOLISMO EN LAS ESPIRITUALIDADES LATINOAMERICANO-CARIBEÑAS

En este capítulo quisiéramos ver algunos posibles aportes de lo latinoamericano-caribeño a una Espiritualidad holística. Posteriormente, quisiéramos ver lo que nos interesa sobre todo a nuestra investigación: cómo pueden ser útiles estos aportes de Espiritualidad indo-afro-latino-americana-caribeña a una concepción holística.

Este punto de nuestra tesis es muy importante, ya que nuestra investigación está hecha desde ALC y busca un énfasis también latinoamericano-caribeño. Consecuentemente, tendremos que entrar en estas plurales culturas del subcontinente americano para percibir cómo aquí también se han dado enfoques holísticos. En otras palabras, veremos cómo el enfoque holístico es trans-cultural.

A lo largo de este capítulo veremos el Holismo expresado en y conectado con algunas afirmaciones teológicas, pero no nos referiremos a la formalidad teológica como tal, ya que, como sabemos, no es nuestro ámbito analítico aquí. Intentaremos más bien captar el *ámbito epistemológico* donde se dan dichas afirmaciones holísticas.

Ése es, pues, nuestro objetivo.

Veremos entonces de un modo resumido la presencia del H en:

- (1) La Espiritualidad indígena
- (2) La Espiritualidad afroamericana
- (3) La Espiritualidad cristiano-popular liberadora

bis.

⁴⁸⁰ *Ensayos sobre Budismo Zen. Segunda Serie, op. cit., p. 38.*

Finalmente, en dos *Adendas*, veremos cómo el Holismo puede estar presente en el pensamiento mestizo latinoamericano e intentaremos reflexionar también cómo el enfoque de género puede ser aplicado al Holismo, con algunas contribuciones del feminismo filosófico al pensamiento holístico.

Vayamos ahora por orden.

8.1. La Espiritualidad indígena

8.1.1. 'Lo indígena', como categoría filosófico-cultural (antropológica), permite interesantes aproximaciones a una vivencia holística.

Permite, en primer lugar, superar un *universalismo abstracto* de lo antropológico. Considerar una mentalidad indígena permite *universalizar desde lo concreto*. Entender la epistemología indígena es un importante aporte a una concepción ampliada de lo que es la cultura humana como un todo. Eso implica actitudes de apertura mental, de superación de pre-juicios culturales, etnocentrismos y racismos⁴⁸¹.

Una mentalidad holística está abierta a maneras plurales de pensar, que son en definitiva expresiones de una única mente humana universal, de múltiples posibilidades. La diversidad epistemológica no puede quedar subsumida bajo categorías abstractas.

Por eso, el estudio en concreto de la mentalidad indígena americana (amerindia) nos permitirá penetrar más a fondo en una mente humana pensada como un todo. Un pensamiento holístico estará así muy atento a evitar colonialismos e imperialismos culturales.

'Lo indígena' no es entonces sino una manera de expresar totalmente lo antropológico humano. Nada, pues, de "pensamientos únicos", que muestran actitudes cerradas y uniformistas. Hemos dicho ya bastantes veces a lo largo de esta investigación que el Holismo aquí defendido es un Holismo con concreción, un Holismo concreto, un Holismo de unidad multiforme y no abstracta. Un Holismo de diversidades.

Dentro de la Espiritualidad indígena está muy marcada la *experiencia ecológica*, que, como sabemos, es una forma concreta de Holismo. Los diversos pueblos indígenas son muy sensibles a la experiencia de lo divino desde y en la naturaleza. Su propia mentalidad es una mentalidad ecológica, ya que se sienten parte de la naturaleza y conviven con ella. Los seres humanos pertenecen a

⁴⁸¹ Este apartado tiene a la base algunos estudios que hicimos sobre 'Teología indígena' en Cobán (Guatemala), en el 'Centro Ak'Kutan'.

la naturaleza y no ésta a aquéllos (véase la citada Carta del Jefe Indio Seattle). Se sienten interactivos con ella, porque se entienden unos con ella. Lo que le ocurre a ella, les ocurre por lo tanto a los seres humanos.

Por ejemplo, el proceso "productivo" de la siembra del maíz es una acción de Espiritualidad vital (tomando como ejemplo los pueblos mayas): se ora, se hacen agujeros en la tierra después de pedir perdón a la Madre-Tierra, y cada uno de ellos será visto con un sentido de solidaridad ecológica: un agujero para Dios, otro para la comunidad, otra para la familia que lo sembró, otro para los pájaros e, incluso, otro para los ladrones (!).

Dios es un Dios de la Vida, que la provee y está inmerso en ella. Al mismo tiempo es Espíritu, pero no un Espíritu perdido en el Olimpo, sino cercano de los seres humanos y de sus necesidades materiales. Es una concepción más integradora.

Por lo tanto, no hay aquí dualismos que contrapongan entre sí lo religioso, lo económico, lo político, lo social, lo ecológico. Todo es uno. La vivencia, o es integral, o no es realmente una vivencia humana. El ser humano es una especie entre otras especies, por más importante que sea. El indígena vive en estrecho contacto con la Naturaleza, consciente de su interrelacionalidad fundamental con ella, que depende de la 'Pachamama', la Madre-tierra que le nutre, pero a la que tiene que respetar⁴⁸².

La Naturaleza es la Biblia indígena, pues por ella habla Dios. El/la indígena aprende a leer la Naturaleza, desarrollando así una enorme sensibilidad ante su medio ambiente. Al mismo tiempo, como hemos dicho, no se siente *separad@* de ella, sino *un@* con ella. De ella obtiene todo: alimento, vestido, vivienda, fitoterapia y medicina, sabiduría... Vive *en* ella y *de* ella. Separado de ella, no es nada. Pierde su "raíz".

Su lógica es más simbólica que conceptual-abstracta, buscando lo sintético, lo unitivo y no tanto lo específico por lo específico. Utiliza el mito, la "magia", lo artístico como modos

⁴⁸² En este sentido, es muy importante el aspecto de la 'orientación', algo que encontramos también presente en los pueblos africanos. En la cruz maya, el Norte tiene el color simbólico del blanco. El Sur, el amarillo. El Este (el más importante) es el rojo. Y el oeste, el negro. El Centro se colorea de verde/azul, simbolizando la Vida, la unión de hombre y mujer, del principio masculino y femenino. En realidad, para l@s antigu@s, dar consejo significaba 'orientar' a las personas, es decir, ponerles en dirección de donde nace el Sol, en dirección de Dios (Este, oriente). Recuérdese que, antes, en la tradición cristiana, las Iglesias deberían estar "orientadas" al Este (Cristo).

de expresar su vivencia religiosa de la vida. Pero lo importante es señalar que la Espiritualidad no está alejada de la Vida, sino que es su mismo hacer cotidiano, concienciado.

El sujeto indígena es sobre todo la colectividad, su tribu como tal⁴⁸³. Lo central es la *comunidad* y lo individual sólo tiene sentido en cuanto se adecua a ella, si bien hay un gran respecto por dicha individualidad. Algunas tribus indígenas han dado históricamente ejemplos de gran democracia de base. Evidentemente, hay diferencias entre las diferentes etnias. Pero hay también importantes puntos convergentes, que son los que aquí destacamos.

El objeto de su vivencia es también la comunidad. Tiene un gran sentido colectivo, unitario y unitivo. Y, al mismo tiempo, un agudo sentido concreto de la diversidad y multiplicidad que nos rodea. Pero la diversidad tiene un sentido convergente. Su cosmovisión es integradora y complementaria: las diferencias se complementan y no se enfrentan.

Por lo demás, el sentido de lo que es la comunidad puede ser más amplio que su propio pueblo, extendiéndose a todo el mundo, a los animales y a las plantas⁴⁸⁴.

Así, algunos animales y plantas pueden ser cazados por él. Sin embargo, forman parte de su propia "familia", una especie de *familia ecológica*. Y esa caza es concedida si se está en sintonía con la Madre-Naturaleza. Por eso, es muy lógico que un indígena haya podido alguna vez expresar: "Para nosotros es más importante orar que cazar"⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Un aforismo de la sabiduría 'quechua' dice: "Si a un gavilán le cortan el pico y las garras, continúa siendo un gavilán. Si a un ser humano le quitan sus manos y sus ojos, continúa siendo un ser humano. Pero si se aísla y vive solo, deja de ser humano" (J. M. VIGIL y P. CASALDÁLIGA, *Agenda Latinoamericana*, s/e, Managua, 1999, p.98).

⁴⁸⁴ Dentro de la religiosidad indígena de este continente americano y con respecto a la religiosidad iroquesa, escribe el cacique Shenandoah, presidente de la Confederación Iroquesa de las Seis Naciones: "Toda nuestra religión consiste en agradecer al Creador. Esto es lo que hacemos cuando oramos. No le pedimos que nos dé cosa alguna. Nosotros simplemente le agradecemos el mundo que nos dio, cada animal y cada planta que aquí existe. Le damos gracias por todo lo que existe. No pensamos que sea determinante que exista tal árbol. Por eso agradecemos al Creador por haberlo colocado aquí. Pedimos también por la armonía del mundo entero. Pensamos que si no practicáramos nuestros rituales en esta Casa Grande, el mundo dejaría de existir. Son nuestras ceremonias las que garantizan la continuidad. Algunos pueden no creernos, incluso pueden reírse de nosotros, pero ésa es la verdad" (J. M. VIGIL y P. CASALDÁLIGA, *Ibid.*).

⁴⁸⁵ Véase el siguiente pasaje de la sabiduría de los indígenas

Evidentemente, se ha perdido algo de esta Espiritualidad con la "occidentalización", normalmente forzada (cuando no destruida por ella), de muchos pueblos amerindios. Sin embargo, ello no impide que esos valores hayan sido "orientadores" de gran parte de la historia de dichos pueblos y en muchos sentidos sigan siendo todavía sus valores culturales identificadores.

8.1.2. Pero hecha esta introducción general a la Espiritualidad/epistemología holística de l@s amerindi@s, pasemos ahora a detallar un poco más de todo esto.

Para eso vamos a empezar por referirnos a un interesante estudio de Diego Irarrazaval, titulado *Un cristianismo andino*⁴⁸⁶. En efecto, su autor, aún perteneciendo a la etnia blanca, sin embargo, por todo su compromiso con l@s indígenas y por todos los años que lleva viviendo con ell@s, es un excepcional *testigo* de la *cultura andina*. Es necesario también el apoyo de la gente externa a una etnia para igualmente poder entenderla.

8.1.2.1. Lo interesante de este autor es que explícitamente afirma que el pensamiento indígena es un pensamiento *holístico*:

"Los pueblos originarios tienen una perspectiva holística. Todo está interconectado; todo es complementario. Instancias y dimensiones distintas -por ejemplo, lo que llamamos 'religión', 'política'- no constituyen compartimentos autosuficientes"⁴⁸⁷.

Esto aparece varias veces afirmado a lo largo de su texto.

Así, por ejemplo, lo que él denomina *belleza en la muerte*.

Según la peculiar sensibilidad indígena, la muerte y la vida son indesligables y mutuamente condicionantes. En otras palabras, la vida no termina con la muerte, sino que más bien con la muerte empieza una nueva fase de vida⁴⁸⁸. Así, la Belleza y la

Dakota, expresado por Ohiyesa, médico y escritor dakota-sante, en 1911: "En la vida de un indígena hay sólo una única obligación inevitable: la de rezar, el reconocimiento diario del Invisible y del Eterno. Las oraciones le son más necesarias al indígena que el alimento... Durante el día, siempre que el cazador se encuentra con una escena especialmente bella o sublime -una nube negra con un arco iris brillante sobre la montaña, una cascada blanca en el corazón de un desfiladero verde, una vasta pradera enrojecida al ponerse el sol...- él se detiene un instante en actitud de oración. No ve la necesidad de separar un día a la semana como sagrado, ya que para él todos los días son de Dios" (J. M. VIGIL y P. CASALDÁLIGA, *Ibid.*).

⁴⁸⁶ Abya-Yala, Quito, 1999.

⁴⁸⁷ D. IRARRAZAVAL, *Un cristianismo andino, op.cit.*, p. 187.

⁴⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 50-51.

Espiritualidad no se manifiestan solamente en uno de estos polos unilaterales, sino más bien en su *conexión mutua*, es decir, en la conexión entre muerte y vida, como una sola realidad.

Esto se relaciona perfectamente con lo que estudiamos sobre la *dialéctica complementaria* (y no de antagonismo de oposición), una epistemología parecida a la que encontramos en el taoísmo, con la síntesis de la bipolaridad 'yin-yang'. La Realidad no es entonces el predominio de uno de los aspectos sobre el otro, sino su mutua relación, interdependencia y complementariedad, en una síntesis vivificadora⁴⁸⁹.

Así, por ejemplo, en la celebración andina del entierro, en el acompañamiento en el velorio:

"El difunto es una entidad viva; así se le trata; y no como simple cadáver. No puede ser dejado solo. Siempre, durante el día y a lo largo de toda la noche, tiene sus acompañantes. El velorio me parece como un oasis de fe y de humanización"⁴⁹⁰.

Esta vivencia es, muy curiosamente, similar también a la *visión africana de la muerte y de la vida*, como veremos.

⁴⁸⁹ Aprovechemos aquí para presentar unos interesantes principios del Taoísmo, explicitados en el ya citado libro *A filosofía "materialista" china* (ed. port.: José Galamba, Torres Novas, 1978). Al hablar sobre el Orden en el Universo, en la contraportada, se formulan *siete principios*:

- (1) Todo aquello que tiene un comienzo tiene un final
- (2) Todo lo que posee un frente posee un dorso
- (3) No existen cosas idénticas
- (4) Cuanto mayor es el frente (parte delantera), tanto mayor es el dorso (parte trasera)
- (5) Todo antagonismo es complementario
- (6) El Yin y el Yang son clasificaciones de toda polarización. Son antagónicos, pero son complementarios
- (7) El Yin y el Yang son los dos brazos del Uno (lo Infinito)

Y, al hablar más específicamente de la polaridad 'yin-yang', se afirma que es una clasificación dialéctica, que permite agrupar todas las cosas en dos categorías antagónicas, y sin embargo complementarias. Todo lo que existe en el Universo está sujeto a la 'Ley del yin-yang'. Es aplicable a cualquier ciencia, técnica, acción o filosofía, constituyendo un instrumento básico para aplicar y resolver cualquier variedad de problemas. En todo caso, 'yin-yang' es una clasificación analítica, pero su dirección es en el sentido de la *unificación (síntesis)*. Y así, el Principio Único, del cual 'yin'-'yang' son "las dos mitades", puede ser llamado, por lo tanto, como *Principio de la Gran Unificación*.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 54.

Pero prosigamos con nuestro autor:

"Es conmovedora la atención al difunto-viviente. Se puede decir que hay arte y espiritualidad en cada acción. El respeto al cuerpo. Lavado del cuerpo con agua de retama y de palmas (del Domingo de Ramos). Es vestido con ropa de fiesta y le ponen buenos zapatos (algunos dicen: 'así será respetado en la otra vida'). Es depositado suavemente sobre una mesa, con su poncho negro. Los pies del difunto se dirigen hacia el Oriente (hacia la salida del sol, hacia el comienzo de la vida...). El cadáver-viviente forma parte de un altar: la mesa, mantel o paño negro, flores, velas, crucifijo, agua bendita. Este altar se constituye en la mejor habitación del hogar; pegadas a los muros están las bancas donde se sientan las personas acompañantes. Es un universo solemne y agradable"⁴⁹¹.

Diego Irarrazaval destaca de nuevo la práctica andina de que tanto la tumba como la ubicación del cadáver en el ataúd van dirigidos hacia el Oriente, ya que así el "alma" amanecerá hacia una nueva y mejor vida⁴⁹².

Es toda una vivencia de la vida centrada en el "trenzado" de interrelaciones ente vida y muerte.

Como dijimos, vida y muerte no son dos realidades "sustanciales" apartadas la una de la otra y autónomas, sino una misma Realidad que se manifiesta como vida-muerte y muerte-vida, nutriéndose ambas realidades la una de la otra. Sin duda, esto contrasta mucho con el pensamiento secular de la Modernidad, lo cual explica mucho del conflicto entre estas dos maneras de enfocar la vida, aunque no necesariamente tienen que ser contradictorias.

En todo caso, como conclusión, nos parece que l@s indígenas de este continente muestran una actitud epistémica más holística que el pensamiento oficial predominante en ALC.

Esta dirección holística y festiva es también, para el autor, la expresión de un pensamiento plural, "polifónico", que contrasta con la trayectoria de una modernidad uniforme y unilineal.

8.1.2.2. El o la amerindi@ siente la trascendencia en lo cotidiano.

Es una trascendencia en íntimo contacto con las realidades de la vida. Por eso, en este continente de Indo-afro-latino-América, la civilización maya, siguiendo el *Popol Vuh*, ha invocado a la Divinidad como "Corazón del cielo, Corazón de la tierra".

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 56.

Dicho en lenguaje más racional, esto significa que "en toda realidad se manifiesta la ilimitada profundidad de la vida, se manifiesta el corazón de Dios"⁴⁹³.

Es decir, hay una visión espontánea no marcada por el dualismo de opuestos. Filosóficamente, se entiende que la divinidad es trascendente-inmanente o, mejor dicho, trascendente desde la inmanencia.

Éste es un planteamiento que va más allá del dualismo:

"Esto implica que las categorías de lo profano y lo sagrado son problemáticas. Son usadas por las ciencias dentro del marco de la secularidad moderna. Para ella es analíticamente importante distinguir dichas dimensiones. Pero este esquema dicotómico no da cuenta de aspectos centrales de la sabia experiencia amerindia. En esta racionalidad autóctona, por ejemplo, un rito para tener éxito económico forma parte del proceso vital (no es una estructura sagrada, yuxtapuesta a las leyes de la economía). Es decir, no cabe escoger entre uno u otro. Se entrelazan y se condicionan uno al otro"⁴⁹⁴.

De nuevo, la "lógica de la vida" es sintética, holística. Las distinciones son provisionales y mentales. Para la cosmovisión amerindia, no cabe vivir la vida dicotómicamente. Esto es inconcebible.

8.1.2.3. Especialmente de destacar son los vínculos que l@s indígenas andin@s establecen en favor de la vida (los cuales, por otra parte, caracterizan la "ética del tiempo amerindio"). De ahí la complementariedad entre factores distintos y contrapuestos, que se da en una realidad concebida y transformada mediante el *mito* y el *rito*:

"Esto parece ser lo fundamental. Juan de Dios Cutipa muestra como el universo andino binario busca el equilibrio, la complementariedad en medio de la contradicción; en la totalidad mapuche, según Rolf Foerster, la oposición conlleva complementariedad y antagonismo, se hacen analogías entre lo natural y lo cultural (mitos), y el mundo es imaginariamente transformado (ritos)"⁴⁹⁵.

Así, las comunidades indígenas, al ser no dualistas ni excluyentes, se desenvuelven bien dentro de tantas diferencias de la Modernidad: buscan consensos y líneas de mejoramiento en común. En otras palabras, *son incluyentes y no excluyentes*. Es la lógica de la vida, de la síntesis de opuestos complementarios. Esta epistemología indígena es, pues, de talante holístico.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 110.

Por eso, según nuestro autor, la perspectiva de la ética andina aprecia lo pequeño, confía en las capacidades propias y ve el progreso en términos de bienestar común. Es una actitud más comunitaria e integradora que las perspectivas de la Modernidad, de tipo individualista.

En este sentido, su idea del progreso es más equilibrada que la excluyente de la globalización neoliberal. Según Xabier Gorostiaga, el actual patrón de desarrollo produce una creciente desigualdad: un 20% de la población tiene el 83% de los ingresos, otro 20% tiene el 12% de los ingresos y el 60% de los seres humanos sólo obtienen el 5% de los ingresos. Las cifras hablan por sí solas. También es alarmante la expoliación ecológica⁴⁹⁶.

Dicho de otra manera, en nuestra propia opinión, la lógica de la Modernidad, concretada ahora en la GN, es una lógica fundamentalmente excluyente, pese a la propaganda del Sistema. Por el contrario, la vivencia indígena muestra una epistemología más incluyente, más holística, donde los valores superiores son el equilibrio comunitario, la igualdad y el respeto a la Naturaleza ('Pachamama'), la Madre Tierra.

Diego Irarrazaval explicita además esta contraposición entre las dos epistemologías:

"... considero que la teología hecha por comunidades indígenas tiene calidad holística (así como lo tienen otras maneras de pensar la fe); esto difiere de la globalización moderna que se propone ser universal y definitiva. La ética y teología autóctona tienen calidad holística, dada su comprensión del cuerpo y de la humanidad en el cosmos; por reconocer lo "relacional" como fundamento de todo; por poner la alegría festiva como meta de la humanidad; por responder a la gracia divina. Esto se contrapone a "pilares espirituales" de la modernidad: la economía determina la política y la religión, absolutización del éxito en el obrar humano, satisfacción instantánea de deseos de poder, el yo-ismo con el cual se mide a Dios"⁴⁹⁷.

Dejando aparte las referencias teológicas, aparece claro que la epistemología de ambas actitudes es bastante contrapuesta.

De todas formas, en buena óptica holística, lo moderno no tiene porqué contraponerse a lo indígena como tal. El problema es *absolutizar* (autonomizar) 'lo moderno' como tal, con la epistemología que lleva implícita: dualismo, separatividad,

⁴⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 122. Algunos llaman hoy a esto "la sociedad de los 20:80", es decir, la sociedad de los 20% de privilegiados, frente a un 80% de excluid@s de todo.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 124.

cuantitativismo, 'progreso' definido únicamente mediante categorías materiales, desprecio de cualquier otra cosmovisión, acusada de ser primitiva, anti-científica, oscurantista, anti-intelectual... Con esta mentalidad, no hay realmente manera de poder encajar la mentalidad holística indígena.

Finalmente, en este punto, nos explica nuestro autor, al hablar de la teología de los pueblos indígenas:

"Ella tiene portavoces y temáticas acordes con el clamor de la creación y la humanidad. Su forma de reflexión y comunicación es la de un lenguaje holístico (festejo ritual, pensamiento, afectividad, oración, responsabilidad histórica, etc.) No es antropocéntrica. Se trata de comunidades sabias. Su saber creyente se vincula -mediante símbolos- con el Misterio. La sabiduría proviene de toda la tierra donde los seres humanos explicitan sus relaciones, su pensamiento y espiritualidad"⁴⁹⁸.

Y concluye, hablando sobre esta epistemología indígena-andina:

"En términos generales, el sujeto no está aislado; por el contrario todo es relacional. Vivimos y pensamos como parte del cosmos, como varón y mujer, en comunidad, como creyentes que caminamos con Dios. El pensamiento es circular, mestizo y pluricultural, histórico; pero también ha sido y continúa siendo agredido y tergiversado"⁴⁹⁹.

Sin duda, estamos en presencia de un pensar holístico existente en nuestro continente americano, que muestra que la epistemología holística no es algo raro en el pensamiento humano. Tal vez ahora es cuando nos damos más cuenta de esto y el 'paradigma holístico' empieza a ser empleado con más conciencia en el ámbito humanístico y científico. Pero realizaciones de esta epistemología ya están presentes en ALC desde hace mucho.

8.1.2.4. La *corporalidad*, tal como la interpretan l@s indígenas, es también de corte holístico.

(Es curioso constatar desde ya que esta vivencia corporal está presente también en el pensamiento afro-americano).

Según la vivencia 'aymara' y 'quechua', la corporalidad es vínculo entre personas y con todos los seres, en un cálido espacio sagrado. Es algo parecido a lo que Leonardo Boff atribuye a la vivencia espiritual de Francisco de Asís de una "gran fraternidad y democracia cósmica". El cuerpo para el/la andin@ no es un objeto del cual cada un@ es propietario@. Tampoco es un instrumento para

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pp. 127-128.

"fines superiores" del pensamiento y de lo espiritual:

"... el cuerpo es un nosotros y un yo, un todo, un ser comunidad, un vivir en la Tierra, un estar con Dios. Cuerpo es la persona que trabaja, come, piensa, ama, camina, sufre, festeja; y esto se hace con y a veces en oposición a otros cuerpos. También es cuerpo la persona difunta/viva".

Y prosigue:

"El cuerpo conlleva espiritualidad.. un quechua boliviano ha dicho: 'como runas (gente) somos los brazos de Pachamama'. La humanidad es par (varón y mujer), es familia, es comunidad. Además la humanidad no es lo principal; Pachamama está primera. Vivimos en Pachamama y gracias a ella. Comunitariamente se lleva a cabo la misteriosa relación con la madre-vida. Al gozar esta honda comunión con la Tierra, la población andina puede sentirse integrante del cuerpo de Dios"⁵⁰⁰.

La sensibilidad ecológica (expresión de la vivencia holística, VH) es muy acusada en los pueblos autóctonos de este continente. Esto lo vamos a ver mejor en el subpunto siguiente.

8.1.2.5. En efecto, esta *sensibilidad ecológica* (por la que superan una visión antropocéntrica) está holísticamente relacionada con su vivencia religiosa de la vida concreta.

Es decir, entienden esta vida concreta dentro de un *ámbito sagrado*. La tierra, la vida, son sagradas. Lo expresan de manera escueta, pero cargada de contenido:

"Somos hijos, hijas, de la tierra, somos tierra"⁵⁰¹.

Es decir, l@s miembr@s de los pueblos autóctonos, originarios, indígenas o amerindios, no sienten que la tierra les pertenece. Al contrario, son ell@s quienes pertenecen a la tierra. De ahí el cuidado intenso que hay que tener con 'Pachamama', la Madre-Tierra, o mejor, la Santa Madre Tierra.

Dentro de esta cosmovisión, a partir de la tierra, el/la andin@ descubre al Dios de la Vida que está en todas partes.

Es decir, su vivencia del Misterio no es el de separación de un Dios trascendente, lejos de su vivir cotidiano, sino todo lo contrario: el Misterio está en todas partes. Es preciso sensibilidad para reconocerlo, pero está ahí. Lo sagrado está en todo momento de la vida y en unos días especiales. Todo es sagrado: la amistad, la disponibilidad, el respeto, el servicio,

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 191. Esta cita la aporta Diego Irarrazaval al tratar el tema de los 'nombres de Dios'.

la justicia, la libertad, la experiencia de Dios, la acción del espíritu... Su fe en Dios capacita para vivir en comunidad.

Por eso, muestran extrañeza y sorpresa cuando un obispo boliviano les dice: "¿Van a creer en Dios o en la Pachamama?". Para ell@s ambas realidades están integradas. No se da la una sin la otra. La lógica andina es Dios y, en, con, los seres sagrados. Es además clara la veneración religiosa de la tierra, de los antepasados, de los lugares familiares, de las buenas acciones.

Esto no nos debe llevar a idealizar la vida andina. También en su seno hay baja autoestima, violencia, borracheras, desprecio de la mujer, injusticias, etc. Pero es importante resaltar que hay también mecanismos propios para restablecer el equilibrio perdido, bien a nivel personal bien comunitario.

Desde un ámbito de *filosofía de la religión* cabe destacar que, para esta gente, Dios está presente en la realidad de cada día:

- En todo: en la comunidad, familia, tradición, rito, celebración, fraternidad, oración
- Está presente en el pueblo
- Se puede acercarle un@ a través de gestos, símbolos, ofrendas
- Se le encuentra en la vivencia y en la celebración, no en la cabeza
- Está presente además en la propia cultura andina
- "Es Padre y Madre, y somos hermanos y hermanas"
- "Dios eterno está en nuestra pequeña geografía: la chacra, el pueblo, la Pachamama. Dios está en la historia universal, pero nosotros lo captamos en nuestra propia historia personal, familiar, en la historia andina"
- "La exigencia es descubrir al Dios que vive en nosotros"
- "Como *runas* (personas quechuas) participamos en la creación de lo creado"
- "Vida andina se define como caminar en presencia del creador, Apus (espíritus tutelares), Pachamama"
- "Al pueblo indígena lo que le queda es la espiritualidad, ésta es su energía"⁵⁰².

De ahí concluye nuestro autor:

"No cabe duda que es una espiritualidad universal; en el sentido que abarca todo lo existente y diversos nombres de lo sagrado. También es universal porque es sentida por el pueblo (y no ha sido aprisionada por una élite espiritual). Además

⁵⁰² *Ibid.*, pp. 193-194.

es una praxis. Se responde a la presencia de Dios en un caminar humano y en una energía propiamente andina. También llama la atención como Dios omnipotente es reconocido en lo más pequeño y cotidiano (en "nuestra pequeña geografía"), y en la familia, y en la historia. Ciertamente es una espiritualidad holística"⁵⁰³.

Es en esta vivencia religiosa holística de los pueblos andinos cómo su relación con la Naturaleza es una relación de cotidianidad, de interdependencia.

Aquí, como en todo, lo importante es conservar el *principio de la reciprocidad*. La integración en la Naturaleza, vivida como sagrada, como cuerpo de Dios, permite una "ética" de respeto, equilibrio y de reciclaje.

Sin embargo, los esquemas modernos de depredación y destrucción de la naturaleza (basados epistemológicamente en la concepción de que la naturaleza es algo neutral y un mero medio de producción al servicio del ser humano) ejercen una fuerte presión sobre la cultura andina.

Lo importante es que la *multidimensionalidad* de la cultura andina permite integrar los diversos "elementos" que la componen de una manera consistente y con equilibrio dinámico, en relacionalidad.

Es eco-holística, lo cual resulta redundante, al igual que su visión religiosa de la vida, donde lo trascendente se da en lo inmanente. Es, en definitiva, una importante matriz cultural de orientación holística presente en la geografía de ALC.

8.1.2.6. Finalmente, este autor destaca también la importancia del aspecto de la lucha por los Derechos Humanos entre los pueblos andinos, lucha entendida a partir de una matriz epistemológico *eco-humano-espiritual*.

En primer lugar, en el ámbito del *equilibrio de género*: todo el actuar andino así como su cosmovisión, la invocación de seres sagrados (a veces la comprensión de Dios como Padre-Madre), muestran un *paradigma de complementariedad masculino-femenino*. En términos 'aymaras', esto se expresa como: *chacha-warmi*.

Es un rasgo típicamente andino y también de otras culturas holísticas, como expresa Irarrazaval. En su opinión, esto permite impugnar los parámetros patriarcales y, de modo positivo, ofrecer un modelo de convivencia humana⁵⁰⁴.

En segundo lugar, es importante resaltar el aspecto de *las*

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 194.

⁵⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 202.

micro-luchas cotidianas como espacios de liberación. Se resalta que personas y pueblos "pequeños" tienen mayor capacidad y sabiduría para vivir la liberación de manera cotidiana:

"No es un ser feliz de modo individual, sino un estar en este universo lleno de Misterio; y compartir pesares y alegrías. Esta filosofía no posterga ni proyecta ilusoriamente la emancipación humana. La plenitud humana no está después de, ni antes de, ni está aparte de la modernidad. En el aquí y el ahora la comunidad creyente descubre y cuida sus pequeñas semillas de liberación. Esta es una Buena Nueva para la humanidad, que siente un malestar radical, y que obstinadamente desea ser feliz"⁵⁰⁵.

En tercer lugar, al ser la andina una cultura holística, puede ser definida perfectamente en términos de 'relacionalidad'.

Esto implica varias dimensiones: la persona humana tiene derechos que se conjugan con los de la comunidad; el bienestar humano no puede ser desgajado de los "derechos del medio ambiente" y de todo lo existente; la ética no es humanamente autónoma (ni antropocéntrica), ya que proviene, para esta gente, de buenas relaciones con las realidades sagradas.

En otras palabras, es considerado bueno y justo lo que expresa y fortalece relaciones entre diferentes/complementarios. "Vale" lo que está en buena relación con todo (!). Sin duda, este principio holístico de la cultura andina es un valor ético muy interesante para la construcción de un trabajo de promoción de los derechos humanos, no sólo a nivel local sino también a nivel universal.

Un autor, José Estermann lo explica de la siguiente manera:

"El principio de reciprocidad (...) incluye a todos los actores y elementos, tanto divinos como humanos, como extra humanos, tanto de *hanaq pacha*, como de *kay pacha* y hasta de *uray pacha* (...) también tiene que ver con las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y hasta con los difuntos; está vigente más allá de la vida"⁵⁰⁶.

En otras palabras, hay una *vivencia integral*, total, donde la Vida, con mayúscula, es más amplia que la vida, con minúscula (la que abarca nuestra experiencia perceptiva). Es realmente una "ética holística", no antropocéntrica, que incluye el medio ambiente, la humanidad y seres sagrados que dan Vida.

En cuarto lugar, podemos resaltar que el modo de ser

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 225.

andino (su cosmovisión y praxis) es más sensible a la *combinación de justicia y reconciliación*.

Es decir, no interesa sólo sancionar una falta o un delito. Lo que más les preocupa es recomenzar la vida y reconciliarse de un modo profundo. Así lo demuestran los ritos autóctonos de perdón, cuando hay violencia en la familia y en la comunidad. Se busca crear espacios de reconciliación que cierren heridas y nos lleven a una frater/sororidad reales, cuidando al mismo tiempo la verdad y la memoria histórica. Así, justicia y reconciliación van de la mano⁵⁰⁷.

El "derecho consuetudinario" de los pueblos andinos muestra la eficacia y difusión de modos no judiciales de resolver los conflictos humanos, sobre todo mediante la conciliación a nivel familiar, vecinal, comunal. La gente prefiere buscar salidas propias a sus dificultades, con la asesoría de personas de respeto y autoridad moral, principalmente gente mayor. Sólo si no hay éxito, acuden entonces a la policía y al poder judicial⁵⁰⁸:

"Ellos aprecian la perspectiva eco-humana; cuando hay un problema y es resuelto, se *ch'alla* a la tierra y se hace el abrazo andino de "buena hora"; es decir, una reconciliación fundada en la tierra sagrada, y entre seres humanos"⁵⁰⁹.

En nuestras propias palabras, es la sabiduría de l@s pobres que busca rehacer la vida, conservar la armonía de la vida y no tanto aplastar al infractor. Lo que interesa es que la "buena armonía" predomine en el pueblo, en la comunidad, y no tanto que el individualismo de unos predomine contra el de otros. Es una postura *ecocéntrica* y no *egocéntrica*.

Es curioso señalar que hoy también se está intentando en los medios jurídicos más avanzados establecer procesos de mediación/intermediación, buscando resolver los problemas a nivel de los actores y sólo buscando salidas a niveles superiores cuando esta mediación no resulta. En este sentido, la práctica de siglos de los pueblos autóctonos amerindios ("derechos consuetudinarios") mostraría una sabiduría de convivencia humana que hoy día se intenta rescatar. Es claramente una postura holística, de promoción total de la Vida.

Así, a modo de conclusión, escribe Diego Irarrazaval:

"La visión y acción andina, con respecto a los derechos humanos, se fundamenta en la correlación con lo sagrado, y logra conjugar lo humano con el medio ambiente (considerado no como objeto sino como seres vivientes). Cabe pues seguir afianzando "derechos eco-humanos". La ecología no es

⁵⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 232.

⁵⁰⁸ Cfr. *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 233.

simplemente añadida a la humanidad; más bien cada una es dignificada en relación con la otra. También subrayo lo "eco-humano-espiritual", ya que el tercer término es fundamento de los otros dos, y los tres se correlacionan entre sí. La sensibilidad y perspectiva andina hace que los derechos eco-humanos-espirituales estén presentes en la praxis cotidiana (y no sólo en quienes se especializan en estos asuntos) y en el conjunto del cristianismo andino"⁵¹⁰.

Hasta aquí este autor, Diego Irarrazaval.

En realidad, podríamos extendernos analizando las diversas matrices culturales de los pueblos aborígenes de este continente. Con ello mostraríamos una extendida sensibilidad cultural de tipo holístico, que ciertamente contrasta con la cultura occidental actual predominante, de tipo analítico. Abundemos entonces un poco más con otras referencias, donde se reflexiona sobre la matriz cultural de los pueblos amerindios.

8.1.2.7. En efecto, en el Primer Encuentro-Taller Latinoamericano, que trata de *Teología India*⁵¹¹, se dice antropológicamente, por ejemplo, que:

"La cultura no es simplemente el modo de vida, sino el modo como se enfoca, se orienta, o se limita la vida, y puede concordar o estar en contraste con la estructura social dominante".

Y se añade, en una reflexión interesante para la Espiritualidad (y su epistemología) indígena, que:

"La religión se propone esencialmente darle trascendencia a la vida cotidiana. Es decir, descubrir, vivir, y responder a la presencia de Dios que actúa en el pueblo y vive en medio de él según un designio comunicado o revelado al grupo que tiene esa religión. Esta revelación casi siempre se percibe como una tradición heredada, o como una percepción actual. Así, cuando un campesino dice que trabaja como campesino porque Dios también fue campesino y que Su voluntad es que la humanidad trabaje así, esa persona es religiosa y habla desde su fe, y pone su experiencia laboral en una situación completamente nueva. Igualmente, cuando se afirma que la tierra se la ama y respeta porque ella es la Pacha Mama, Dios-Mamá que continuamente da la vida al pueblo, estamos ante una actitud religiosa que le proporciona al trabajo una dimensión trascendente"⁵¹².

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁵¹¹ 2^a.ed., CENAMI/Abya-Yala, México D.F./ Quito, 1992. Se celebró en México, del 16 al 23 de Septiembre de 1990.

⁵¹² Varios, *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano. México. I, op. cit.*, p. 46.

Esto conecta perfectamente con lo que hemos venido reflexionando sobre lo holístico entendido como la presencia de lo trascendente en lo inmanente, en la vida cotidiana. No alejarse o evadirse de lo cotidiano, de la Historia, de la Vida, sino como vivir esas realidades con una actitud de totalidad e integralidad.

En este sentido, la epistemología indígena (si podemos hablar generalizando...) es una epistemología integral, relacional y reticular.

Pero no algo vivido de manera vaga e imprecisa:

"La Teología India es una realidad que constatamos como *vivencia* en la experiencia histórica y cotidiana de las comunidades indígenas, vivida como *ritos*, como *cantos*, como *cuentos*, como *interpretaciones*, *dichos*, *moralejas*, *metáforas*, pero sobre todo como *resistencia histórica*"⁵¹³.

Por eso, se puede afirmar lo siguiente:

"A Dios siempre lo vemos como Padre y como Madre, en una visión dual. Se relaciona a Dios siempre sobre todo con la tierra, pero también con el viento, con el sol, con el rayo, con la lluvia. Se hace esto en función de un servicio que damos a la comunidad. En nuestra teología Dios es un Dios vivo en la tradición y en la costumbre del pueblo; por eso en los ritos se hace referencia a los que han vivido antes que nosotros, a nuestros abuelos y tatarabuelos. Como es un Dios metido y presente en la vida del pueblo, lo sentimos que está con nosotros a través de las imágenes que presiden nuestras costumbres. Tenemos un concepto del Dios único manifestado en varias formas"⁵¹⁴.

A estas alturas de nuestra investigación no es difícil ver que esta caracterización de vivencia de Dios "en una visión dual" no debe ser interpretada en sentido dualístico, sino al contrario, como un Holismo consciente de una dualidad integrativa. Es una dialéctica de complementariedad, parecida al modelo de la filosofía taoísta del 'yin-yang' que hemos visto, par de opuestos que se complementan (no son antagónicos opuestos) para constituir toda la realidad que observamos (Realidad Manifestada, RM).

Por eso, vivir a Dios como 'Totatzin-Tonatzin' (Nuestro Padre-Nuestra Madre) en la cultura 'náhuatl', es vivir un *Dios integral* (o vivir integralmente a Dios), donde lo masculino-femenino se integran y expresan la totalidad (semejante al binomio de totalidad del pensamiento judío), y no un Dios separativo, alejado de la realidad concreta e histórica (Dios dualista).

⁵¹³ *Ibid.*, p. 60.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

Igualmente, en la tradición religiosa Kuna, de Panamá, 'Paba' (Papá) es tal en cuanto que se relaciona con 'Nana' (Mamá).

Y fijémonos también en la sensibilidad eco-religiosa (integral) que muestra este pueblo autóctono:

"Paba hizo las cosas con y desde la Madre Tierra. Las relaciones de las cosas que existen en forma tangible o las que existen en forma inasible, son muy claras y concluyentes. El hombre es una parte del universo, y él mismo es universo; el universo es único. El hombre es una miniatura completa del universo; y él es guardián de todo"⁵¹⁵.

Es una excelente expresión de una visión eco-espiritual del ser humano, no como el dominador de la Naturaleza, puesta al margen o por encima de ella, sino como el "jardinero" del Edén, que muestra otra percepción ecológica integral, donde el ser humano es una especie más, que tiene una responsabilidad ante la Realidad como tal, el de cuidarla.

8.1.2.8. Finalmente, en la Memoria del II Encuentro Ecuménico de *Cultura Andina y Teología*⁵¹⁶, queda claro también que:

"Para el hombre andino todo tiene vida y tiene un equilibrio biológico, y ahora hay que devolver este equilibrio si queremos vivir"⁵¹⁷.

Este planteamiento de que *todo está vivo* es ciertamente un planteamiento anti-cartesiano y nos parece que se conjuga perfectamente con esta otra visión de la Espiritualidad de lo concreto y de lo histórico:

"Los pueblos quechuas, aymaras, mestizos, piensan con fe en Dios (es decir, hacen teología). Piensan también con la acción necesaria para resolver el hambre de cada día. Como ha indicado Juvenal Palma, elaboramos teología para que no haya muertos de hambre"⁵¹⁸.

"Elaboramos teología para que no haya muertos de hambre": hay aquí toda una profunda sabiduría de la vida, donde la intelectualidad no es una intelectualidad separativa, dualista, abstracta, sino concreta, acorde con las necesidades cotidianas de

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 295-296.

⁵¹⁶ Editado por la ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo) en las Ediciones Abya-Yala, Quito, 1992. Este II Encuentro tuvo lugar del 04 al 08 de Noviembre de 1991 en Viacha, La Paz (Bolivia)

⁵¹⁷ ASETT, *Memoria del II Encuentro Ecuménico de 'Cultura Andina y Teología'*, op. cit., p. 14.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

supervivencia de l@s creyentes indígenas cristian@s.

Este pensar, epistemológicamente hablando, es un pensar integral, relacional, concreto, cotidiano, un pensar que es sabiduría, el conocimiento intuitivo del que venimos hablando, que para l@s indígenas se expresa, como vimos antes, en y como *mitos, ritos, cantos, cuentos, interpretaciones, dichos, moralejas, metáforas*, y sobre todo como *resistencia histórica*.

Aquí, el saber se trasciende en Sabiduría, esa especie de conocimiento intuitivo de la totalidad de la Vida/Realidad como tal⁵¹⁹.

Pero pasemos a continuación a la Espiritualidad afroamericana.

8.2. La Espiritualidad afroamericana

8.2.1. En primer lugar, debemos tener en cuenta la misma matriz cultural africana, ya que 'lo afroamericano' no es sino la adaptación de lo africano al nuevo contexto latino-americano en el que se encuentra.

En este sentido, afirma un buen conocedor de las religiones tradicionales africanas:

"Los africanos son notoriamente religiosos, y cada pueblo posee su propio sistema religioso con su conjunto de prácticas y creencias. La religión penetra tan profundamente todos los compartimentos de la vida que no siempre es fácil o posible aislarla. Cualquier estudio de los sistemas

⁵¹⁹ Para complementar más esas ideas, se recomienda el texto de Varios, *O rosto índio de Deus*, VOZES, São Paulo, 1989, con varias experiencias de pueblos autóctonos, donde podemos resaltar especialmente las experiencias utópico-históricas de los pueblos guaraníes. Igualmente, es de recomendar un clásico ya de la Antropología latinoamericana, como es el libro de P. CLASTRES, *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política*, 3^a.ed., Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1986 (edición francesa de 1974), donde se estudia a fondo la cultura de los "pueblos de la selva", es decir, de los pueblos amerindios de la selva que no construyeron "imperios" o algo parecido y que adoptaron formas políticas descentralizadas y autogestionarias. Especialmente es de destacar el capítulo IX (pp. 118-122) de su libro, donde él estudia los mitos del "Uno sin múltiplo", es decir, del Estado centralizador que excluye al pensamiento alternativo y los micropoderes y que por eso es temido. Es un ejemplo de una "globalización" uniformizadora, no de un Holismo múltiple o una diversidad una. Aquí, este 'Uno Uniformizador' se convierte en el tirano por excelencia para estos pueblos: el Estado.

religiosos africanos termina siendo, en última instancia, un estudio de los pueblos que mantienen esas creencias"⁵²⁰.

Vemos aquí, en esta 'matriz cultural originaria' de los diversos pueblos africanos, que influyó en la vivencia afro en ALC, este aspecto de una religión intrínsecamente relacionada con la vida del pueblo.

La religión no es entonces "para-el-más-allá", sino ante todo "para-el-más-acá" y es lo que da sentido y fundamento al vivir cotidiano en cualquiera de sus múltiples manifestaciones: economía, arte, ciencia, ética, política... Es decir, la religión es lo que da *unidad* a los diversos ámbitos, donde se produce y reproduce la vida humana. Ya vimos esto también en el contexto amerindio.

8.2.2. Necesariamente tenemos que hablar de la *religión* si queremos entender algo de lo que podríamos denominar 'filosofía africana', que se encuentra plasmada en ámbitos como: la religión, los proverbios, las tradiciones orales y la ética de la sociedad que se estudia⁵²¹. A partir de todos estos ámbitos es posible entender su epistemología. Es una filosofía corporificada, encarnada en los varios ámbitos del vivir humano.

Por eso, escribe John Mbiti:

"La 'Filosofía Africana' se refiere aquí a las actitudes mentales, la lógica y la percepción que hay detrás de las formas de pensar, actuar o hablar de los africanos ante las distintas situaciones de la vida"⁵²².

Es precisamente esto lo que nos interesa. No tanto un largo enunciado de las diversas tradiciones religiosas de estos pueblos, sino su epistemología. Veremos después como no es una epistemología analítica (como la de la Modernidad occidental), sino de tipo holístico, integral. Esta matriz cultural holística va a estar presente en las vivencias espirituales de l@s afroamerican@s en ALC.

8.2.3. Algo muy importante a señalar es que *estas religiones tradicionales africanas no son primariamente para el individuo, sino para la comunidad de la que él forma parte*⁵²³. Es decir, para l@s african@s, *ser una persona humana es pertenecer a una*

⁵²⁰ J. MBITI, *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1991, p. 1. El autor prefiere hablar de religiones tradicionales africanas en plural, porque hay aproximadamente tres mil pueblos (tribus) africanas y cada uno de ellos tiene su propio sistema religioso.

⁵²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 2.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ Cfr. *Ibid.*, p. 3.

comunidad. Por eso, en las sociedades tradicionales africanas no hay personas irreligiosas:

"Nadie puede desligarse de la religión de su grupo; hacerlo significaría separarse de las propias raíces y cimientos, del propio contexto de seguridad, de su parentela y de todo el grupo formado por los que le hacen a uno ser consciente de la propia existencia. Por lo tanto, no tener religión significaría una autoexcomuni6n de toda la vida social; los pueblos africanos no saben c6mo existir sin religión"⁵²⁴.

Esto significa que "nadie se convierte a otra religión", ya que convertirse a otra religión es tanto c6mo decir cambiar de etnia o de comunidad. Se entiende que toda etnia tiene "su" religión. Por consiguiente, si cambias de religión, cambias de etnia, y viceversa.

Tal vez esto nos explique la importancia que la religión tuvo para l@s esclav@s african@s, al ser llevados por la fuerza a ALC: *mantener "su" religión era mantener su identidad (colectiva), mantener sus raíces y así poder sobrevivir como comunidad.*

Al igual que para los indígenas (o para el primitivo pueblo de Israel⁵²⁵), la tierra es "raíz", es un espacio de identificación cultural y no sólo un medio de producción económica. Por lo tanto, la conservación de sus tradiciones religiosas sería un elemento clave de supervivencia cultural y humana de los pueblos aborígenes de África, en su nuevo contexto obligado de ALC.

Este sentido comunitario o colectivo, donde el individuo forma parte de la comunidad y no es nada fuera de él, es, con sus ventajas e inconvenientes, una expresión de una concepción holística de la vida.

8.2.4. Toda sociedad africana tiene un gran número de creencias y prácticas. Sin embargo, *esto no es plasmado en un conjunto sistemático de dogmas que deberán posteriormente ser aceptadas por las personas.* Sencillamente, la gente *asimila* todo tipo de ideas y prácticas religiosas observadas por sus familias y comunidades. Es un proceso que podemos llamar de 'ósmosis cultural'. Dichas tradiciones han sido transmitidas por los antepasados.

De todas formas, cada generación las asume con modificaciones convenientes a sus propias situaciones y necesidades históricas. Es posible así que los diversos individuos mantengan diferencias de opinión sobre varios temas: los mitos,

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ Cfr. N. K. GOTTWALD, *As tribos de Iahweh. Uma Sociologia da Religião de Israel Liberto, 1250-1050 a.C.*, Paulinas, São Paulo, 1986.

rituales y ceremonias pueden variar de un lugar a otro. Sin embargo, estas ideas no son consideradas como contrarias o de acuerdo con una opinión ortodoxa determinada:

"En las religiones tradicionales no se recitan credos, porque los credos están inscritos en el corazón del individuo, y cada cual es un credo viviente de su propia religión. Donde está el individuo, allí está su religión, porque él mismo es un ser religioso. Esto es lo que hace que el africano sea tan religioso: la religión es su propio sistema de ser en el mundo"⁵²⁶.

Por eso, añade nuestro autor:

"Una de las dificultades a la hora de estudiar las religiones y filosofías africanas es que no hay sagradas escrituras. La religión en África no está escrita sobre el papel, sino en el corazón, la mente, la historia oral, los rituales, y en personajes como sacerdotes, ancianos o reyes. Toda persona es un portador de religión (...) Por lo tanto, en la sociedad tradicional africana no se pueden separar la creencia y la acción: ambas pertenecen a la misma unidad"⁵²⁷.

8.2.5. Cabe aquí una cuestión: ¿Podemos afirmar que son universales las religiones tradicionales africanas?

Según Mbiti, no lo son:

"Las religiones tradicionales no son universales: son tribales o nacionales. Cada religión está limitada al pueblo en el que se ha desarrollado. Una tradición religiosa no puede ser propagada en otro grupo tribal. No se descarta que unas ideas religiosas puedan pasar de un pueblo a otro. Pero esto se da espontáneamente, sobre todo por medio de migraciones, conquistas o matrimonios mixtos. Las religiones tradicionales no tienen misioneros que las propaguen, y ningún individuo predica a otro su propia religión"⁵²⁸.

Por eso, *no hay conversión de una religión tradicional a otra*:

"Cada sociedad tiene su propio sistema religioso y la propagación de un sistema tan complejo implicaría propagar toda la vida del pueblo concernido. Una persona tendría que nacer en una sociedad determinada para asimilar su sistema religioso"⁵²⁹.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 4-5.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁵²⁹ *Ibid.*

Pero podemos preguntarnos: ¿No sería este carácter tribal de la religión un elemento que cuestionaría el carácter 'holístico' que en estas religiones africanas hemos encontrado?

Sí, esto podría ser una limitante. Pero no quita el carácter holístico que tiene *hacia el interior de la propia tribu*. Lo que haría falta es extender universalmente esos límites. Si se nos entiende bien, podríamos hablar aquí de un *micro-Holismo*, es decir, de un Holismo de auto-referente tribal (y no universal o macro-holístico).

De ahí nuestro interés por el diálogo interreligioso o inter-espiritual, para que se puedan encontrar estructuras fundamentales existentes en varias religiones o espiritualidades. Esta *trans-religiosidad* o *trans-espiritualidad* sería una importante tarea para estos tiempos y para una labor holística a cabalidad.

Por otra parte, aplicando el principio holístico de que lo Macro está en lo micro, la profundidad de las religiones tradicionales africanas son también expresión de lo humano como tal y, por consiguiente, son también *antropológicamente* universales.

8.2.6. También es importante resaltar el que *las religiones africanas no tengan ni fundadores ni reformadores*.

Sin embargo, según se nos dice, estas religiones pueden:

"... incorporar héroes, líderes y otros hombres y mujeres famosos en su conjunto de creencias y mitologías. Algunas de estas figuras pueden ser elevadas al rango de divinidades responsables de objetos o fenómenos naturales, y son parte integral del medio religioso de su sociedad, desempeñen o no un papel religioso específico en su tiempo"⁵³⁰.

A nuestro entender, todo esto se explica precisamente por ese carácter colectivo, comunitario, tribal que poseen estas religiones. Son religiones de un pueblo, son expresión antropológica y social de una determinada comunidad. La religión "vive" en el pueblo y de él participa, sin un estatuto autónomo definido y delimitado.

La religión aquí aparece como *la relacionalidad intrínseca* de ese pueblo, su convivencia, su forma de vivir, y no como un "compartimento estanco" aparte. Esto es plenamente holístico. Es el sentido comunitario del pueblo, pero no separado de él, sino presente en lo cotidiano del vivir común.

8.2.7. Complementando lo anterior nos dice, con su acostumbrada

⁵³⁰ *Ibid.*

claridad de ideas, John Mbiti:

"Por lo que yo conozco, en todas las sociedades africanas se encuentra la creencia en la vida después de la muerte, lo que no quiere decir que esto constituya la esperanza de una vida mejor. *Vivir aquí y ahora es la preocupación más importante de las creencias y actividades de las religiones africanas*"⁵³¹.

Es evidente lo anterior en clave holística, ya que entonces vida y muerte no son "cosas" diferentes, sino un único proceso, interrelacional.

Y añade nuestro autor:

"Hay muy poco interés, si es que hay alguno, por el destino espiritual del hombre fuera de su vida física. *No hay una línea nítidamente trazada entre el mundo físico y el espiritual*. Incluso la vida en el más allá es concebida en términos materiales y físicos. No hay esperanza en un paraíso ni miedo a un infierno en el más allá. El alma de la persona no aspira a una redención espiritual, ni a un contacto más cercano con Dios en el otro mundo. Esto es un elemento importante en la religión tradicional, elemento que nos ayudará a entender *la concentración de la religión tradicional en asuntos terrenos, con el hombre en el centro de su religiosidad*".

Y concluye:

"De ahí que la cuestión del concepto africano del tiempo sea tan importante. Las religiones y filosofías africanas se preocupan por el hombre en el tiempo pasado y en el presente. *Dios aparece aquí como la explicación del contacto del hombre con el tiempo*. No hay esperanza mesiánica o visión apocalíptica de un Dios que llega en el futuro para traer un cambio radical en la vida ordinaria del hombre"⁵³².

Vemos, por lo tanto, como la vivencia holística se puede expresar de manera diferente en variadas religiosidades. Como siempre, no hay que ver esto como algo antagónico opuesto, sino como complementario: hay diferentes maneras de vivenciar lo holístico y de explicitarlo.

8.2.8. En este sentido, *la manera africana de vivenciar el tiempo* es algo muy característico, para Mbiti.

No es nuestro deseo extendernos mucho más sobre esto.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 6. La cursiva es nuestra.

⁵³² *Ibid.* Las cursivas son nuestras. En cuanto a que "no hay una línea nítidamente trazada entre el mundo físico y el espiritual", esto nos lleva a una ontología claramente no dualista.

Bastan unas pinceladas. Lo trata él en un capítulo específico, el capítulo tres de su libro ya citado⁵³³. L@s african@s tradicionales no tienen un concepto lineal del tiempo, que es algo propio del pensamiento occidental. El tiempo es para ell@s *un fenómeno bidimensional: un largo pasado, un presente y virtualmente ningún futuro*. El futuro es siempre un *futuro próximo*, a partir del presente.

Tan así es esto, señala Mbiti, que en las lenguas del África oriental que analizó, no hay palabras concretas o expresiones para explicitar la idea de *un futuro distante*. Por ejemplo, esto aparece en los principales tiempos verbales de las lenguas 'Kikamba' y 'Kikuyu' (de Kenia). Los tres tiempos verbales que se refieren al futuro cubren un período de unos seis meses o, a lo sumo, de dos años. La gente no tiene, pues, interés en acontecimientos que se sitúan en un futuro que va *más allá de dos años vista*. Por eso, estas lenguas no tienen palabras para expresar acontecimientos tan remotos en el futuro.

Además, el espacio y el tiempo están tan estrechamente vinculados que a menudo se utiliza la misma palabra para ambos⁵³⁴. Por esta razón, *l@s african@s están particularmente vinculados a la tierra, porque es la expresión concreta de ambos*. Al igual que ocurre con l@s amerindi@s, la tierra les proporciona las raíces de su existencia y les vincula místicamente a sus difuntos⁵³⁵.

Así, mientras un difunto es recordado por su nombre, aún no está realmente muerto y pertenece a la categoría de los *muertos vivientes*. Un 'muerto viviente' es una persona que está físicamente muerta, pero que está *viva en la memoria* de l@s que la conocieron en vida y viva también en el mundo de los espíritus.

Los espíritus son incorporados al cuerpo de *intermediarios* entre Dios y los seres humanos y éstos se acercan a Dios por medio de aquéllos, y buscan su ayuda. Cuando ya nadie recuerda el nombre de los difuntos, éstos no desaparecen de la existencia: por el contrario, entran en el estado de *inmortalidad colectiva* y pasan a formar parte de la *familia o comunidad de los espíritus*. Es decir, los espíritus forman realmente parte de la vida cotidiana de la gente africana.

Ahora podemos entender mejor lo que antes dijimos, que para l@s african@s la totalidad de la existencia es un fenómeno religioso: son *ontológicamente religiosos* (por lo menos, l@s african@s de las religiones tradicionales). Esta es entonces la

⁵³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-41.

⁵³⁴ Este es un descubrimiento interesante para relacionarlo con la física contemporánea.

⁵³⁵ Como señalamos anteriormente, estudiando las religiones y filosofías africanas, se ven interesantes analogías con el pensamiento amerindio e incluso con el del Israel primitivo.

'matriz original' de las religiones afroamericanas.

8.2.9. Al igual que la religión y Espiritualidad africanas, también la Espiritualidad afroamericana (que es la Espiritualidad africana encarnada en América, con sus variantes) posee una serie de valores que podemos identificar como holísticos.

Por ejemplo, el aspecto de la 'impermanencia' lo viven sociopolíticamente como espiritualidad del 'exilio' y del 'vivir-en-frontera'. Muestran la experiencia cultural y existencial de grupos humanos que han sido desterrados a la fuerza. Tienen que vivir con su memoria en un destierro donde son víctimas constantes de un asedio sistemático en los ámbitos cultural y religioso⁵³⁶.

La experiencia de Dios de los pueblos afroamericanos es la de un "deus incomprehensibilis" ("dios incomprendible"), resaltando su excelsa santidad y insuperable alteridad⁵³⁷. Utilizando nuestras categorías, es un Dios *apofático*, del que no se puede hablar. Sólo vivenciar. Dios está mucho más allá de todo sistema, sea éste práctico-ritual o teórico-reflexivo:

"... el alejamiento de Dios dista mucho de vivirse como una ausencia; incluso está, paradójicamente, muy cerca de los fieles en el momento en que éstos sienten en su cuerpo la presencia de los "espíritus" protectores cuyo papel es introducir al individuo al mismo tiempo en el mundo, en su familia y en su comunidad. Tal concepción de Dios, directamente en relación con los 'espíritus', no pretende expresar toda definición posible de Dios y no lleva a encerrar a los fieles en el dogmatismo. Dios es la fuente de la libertad humana y, como tal, hace posibles los cultos más

⁵³⁶ Cfr. R. FORNET-BETANCOURT, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José C.R., 1994, p. 93. De aquí se han tomado algunas ideas para este punto de la epistemología afroamericana, basada en su Espiritualidad.

⁵³⁷ Para los pueblos africanos un fenómeno característico es el denominado 'alejamiento de Dios' (cfr. A. STAMM, *Las religiones africanas*, 2ª.ed., Acento Editorial, Madrid, 1998, pp. 15 ss.). Esto significa que Dios es creador, crea el mundo (de diferente manera según los mitos, incluso en algunos de manera *progresiva*, similar al relato de la creación del *Popol-Vuh* maya), pero luego se aleja, dejando a los seres humanos su responsabilidad con la creación. *Precisamente, ese alejamiento de Dios es lo que ha permitido a los seres humanos erguirse, es decir, ser plenamente seres humanos* (cfr. A. STAMM, *Las religiones africanas*, *op. cit.*, p. 16). De ahí la importancia de los *intermediarios*, ya que la distancia a la que se halla el Ser Supremo obliga a concebir mediadores del lado divino. Así, pueden encontrarse toda clase de demiurgos que han terminado la obra de la creación o han corregido sus errores. Escribe la autora: "Esta inaccesibilidad parece incluso indispensable porque un Dios humanizado no estaría libre de las servidumbres humanas" (*ibid.*).

diversos. Por ello, el monoteísmo de las religiones africanas no conduce a una ideología de la conquista y del fanatismo. La tolerancia es el puesto de avanzada de estas religiones"⁵³⁸.

Se da, pues, una estrecha unión entre lo religioso como tal y la vida. Esto es un rasgo eminentemente holístico, puesto que *no se desvincula lo religioso de la vida cotidiana*: es su esencia misma. Se celebra la vida. Por consiguiente, el sentido de unidad entre religión y vida se da, aún con sus ambigüedades, pero desde luego no como predomina en el ámbito occidental de separación entre religión y vida, en "compartimientos estancos".

No existe entonces en la experiencia religiosa afroamericana original un 'espacio sacral', dualmente opuesto a un 'espacio secular', o al menos, diferenciado de él. No hay separación de espacios. Sólo un espacio: *todo es sacral*.

8.2.10. En concreto, los cultos africanos 'nagô' y 'gêgê' ('iorubá'), procedentes de Nigeria y Dahomey, se inculturaron en Brasil como 'candomblé'. La mitología nagô de Oyó (Nigeria) fue transportada y reinterpretada en Brasil, ya que se modificó en ALC al sabor de las reminiscencias negras y de las influencias locales⁵³⁹.

El panteón 'nagô' no es el típico panteón de otras religiones politeístas (si es que existen como tales o más bien como distintos atributos de un único dios), sino más bien el propio de una religión *monoteísta*. La Tierra y el Universo fueron creados en cuatro días (los cuatro de la semana africana) por un Dios Todopoderoso y Eterno (llamado 'Olorum': 'Señor o Dueño del Cielo'), que se recogió en la alturas. Por eso, entregó el gobierno o la administración del mundo a unos seres intermediarios, creados también por él, que son sus ministros o delegados. Son los 'orixás'⁵⁴⁰.

Veamos entonces algo de este mundo 'nagô', que nos hace entender el candomblé afro-brasileño y su Espiritualidad.

Su dios es 'Olorum', un dios distante, como dijimos, un 'deus otiosus'. 'Olorum' delega su poder en los 'orixás', que, como nos dice Raimundo Cintra:

"...termo que significa: aqueles que escolhem ou selecionam a cabeça, isto é, os que podem dominar os homens, que nas

⁵³⁸ El texto es de L. HURBON y aparece citado por R. FORNET-BETANCOURT, *Ibid.*, p. 95.

⁵³⁹ Cfr. R. CINTRA, *Candomblé e Umbanda. O desafio brasileiro* Paulinas, São Paulo, 1985.

⁵⁴⁰ Cfr. R. CINTRA, *Candomblé e Umbanda. O desafio brasileiro, op. cit.*, pp. 39-40.

ceremônias de iniciação se tornam seus instrumentos (caballos)"⁵⁴¹.

Estos 'orixás' eran un número considerable en África (400 a 600), ya que originalmente eran divinidades que presidían los fenómenos de la Naturaleza y residían en el aire, en los ríos, en las fuentes, en las montañas, etc. Los 'nagôs' de Brasil retuvieron únicamente 12 ó 15 de estos 'orixás', reinterpretrándolos muchas veces y modificando sus atribuciones.

Desde un punto de vista holístico nos encontramos aquí que estos 'orixás' o intermediarios son los que *permiten superar el dualismo de un dios ausente y una realidad concreta aquí y ahora dada*. Son como un *punte*, que de alguna manera van más allá de la división. También podemos pensar que estos 'orixás' no son sino diversos atributos (naturales) de una única divinidad que, en un bello lenguaje, se aparta para que los seres humanos puedan llegar a desarrollarse como tales.

Continúa Raimundo Cintra:

"Os orixás governam, à sua discricão, a vida e o destino dos homens. Amam e odeiam, beneficiam ou castigam, curam ou perseguem, conforme as circunstâncias e o comportamento dos homens. Têm a suas insígnias, suas cores, seus alimentos, seus toques e seus cânticos, suas preferências e suas antipatias. A eles se deve respeito e obediência cega"⁵⁴².

Algunos de los principales son: 'Oxalá'/'Obatalá' (identificado con Jesucristo o el Señor de Bonfim, en Bahia), 'Odoaná' (la Tierra), 'Orunmilá'/'Ifá' (preside la adivinación y los oráculos, 'Iemanjá' (divinidad femenina del mar), 'Naná Buruku' (madre de todos los orixás), 'Ogum' (orixá de la guerra), 'Xangô' (reúne en sí tres divinidades africanas diferentes: 'Djakotá', aquel que tira o combate con piedras, encarnación antigua del rayo y del trueno; 'Oranfê', el salvador de la ciudad santa de Ifé, el juez recto y justo; 'Xangô', estrictamente hablando, que habría sido el cuarto Alafin o rey de Oyó, transformado después en divinidad⁵⁴³).

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 40. "... término que significa: aquellos que escogen o seleccionan la cabeza, es decir, los que pueden dominar los hombres, los cuales en las ceremonias de iniciación se convierten en sus instrumentos (caballos) (*sic*)".

⁵⁴² *Ibid.*, pp. 40-41. "Los 'orixás' gobiernan la vida y los destinos de los hombres, a voluntad. Aman y odian, benefician o castigan, curan o persiguen, según las circunstancias y el comportamiento de los hombres. Tienen sus insignias, sus colores, sus alimentos, sus toques (percusión) y sus cantos, sus preferencias y sus antipatías. Se les debe respeto y obediencia ciega".

⁵⁴³ Hay toda una discusión sobre si las divinidades, en general,

Esto por lo que se refiere a la mitología y culto 'nagô'.

Pero hay también otras mitologías y cultos, como las de los 'gegês' y los 'bantus' (Congo y Angola), que en las Antillas dieron origen al famoso culto del Vudú (Haití)⁵⁴⁴. Los cultos bantus dieron lugar al 'Umbanda', que designa en la 'macumba' carioca (de Rio de Janeiro) la magia blanca, mientras 'quimbanda' designa la magia negra (en el centro y sul de Brasil). 'Umbanda' se relacionó con el espiritismo kardecista (de Allan Kardec), uniéndose con él, logrando una nueva síntesis.

Con esta somera descripción, podemos apreciar la gran complejidad de estas mitologías y cultos, sus sincretismos, y al mismo tiempo sus valores de integración con la Naturaleza, de las experiencias de trance o extáticas (que nos atreveríamos a calificar, cuando son auténticas, de 'vivencias de totalidad'), así como la vivencia comunitaria de dichas prácticas.

8.2.11. También el pensamiento afroamericano implica una vivencia fuertemente *comunitaria*, donde se refuerzan los lazos de todo el pueblo. Es una Espiritualidad de *sanación integral* (salud) y de liberación aquí en la tierra.

El sentido del tiempo es muy distinto del lineal y el aspecto de la muerte es clave: no es un fin, sino *un paso a otra realidad*. Es una transición, una ocasión de ligar el mundo de los vivos al mundo de los vivos-muertos (o muertos-vivos). La muerte se inscribe en la inmensa corriente vital que anima y alienta el circuito de las fuerzas humanas y cósmicas⁵⁴⁵.

Vemos aquí una experiencia antropológica de *integralidad*: están juntos los ámbitos del espíritu-mente-cuerpo, cargados de emotividad y en el ámbito de una comunidad de creyentes.

8.2.12. En este contexto, el cuerpo, la *corporalidad*, se torna una epifanía de lo sacral, del Espíritu. La Espiritualidad afroamericana integra por eso la emotividad y la afectividad, las sensaciones e impresiones sensuales, lo cual puede ser transmitido todo ello por el baile, el canto o la celebración. Todo esto ha

no habrían sido en su origen reyes históricos o héroes triunfadores, que habrían sido mitificados y convertidos en dioses por sus pueblos, tal vez en generaciones posteriores. Para la descripción de todos estos orixás, cfr. R. CINTRA, *Ibid.*, pp. 39-61. De todas formas, hay sus diferencias en la descripción de estos orixás, según los investigadores: Edison Carneiro (la consignada aquí), Roger Bastide, Pierre Verger o Juana Elbein dos Santos.

⁵⁴⁴ De hecho, la palabra 'vudú' en lengua 'ewe', corresponde exactamente a la palabra 'orixá', en lengua 'nagô' (*Ibid.*, p. 62).

⁵⁴⁵ MUAMBA TUJIBIKILE, en R. FORNET-BETANCOURT, *Ibid.*, p. 97.

marcado también profundamente al afro-cristianismo en Afro-América.

8.2.13. Concluyendo este punto de la Espiritualidad afroamericana: un mensaje del Papa Pablo VI de hace unos años⁵⁴⁶, fruto de su viaje a Kampala (Uganda), señalaba varios valores tradicionales africanos, que tienen que ver con nuestra investigación.

En efecto, allí se señalaban los siguientes valores: la visión espiritual de la vida es fundamento constante en general de la tradición africana⁵⁴⁷; un elemento común muy importante dentro de esa concepción espiritual es la idea de Dios como causa primera y última de todas las cosas (algo más vivido que pensado); el respeto a la dignidad de la persona humana; el sentido de la familia; la importancia de la vida comunitaria⁵⁴⁸.

De ahí, puede nuestro autor, Cintra, concluir:

"O homem, no seu agir e no seu destino, acha-se intimamente ligado a esses seres intermediários e aos outros seres do universo. Existe uma espécie de 'cosmomorfismo'. O ser humano está no mundo e forma com ele uma realidade. Por isso mesmo, está ligado aos seus antepassados ou ancestrais, que eles invocam a todo momento e que estão misteriosamente presentes a todos os atos individuais ou coletivos. Daí resulta o senso de comunidade, a coesão clânica e a solidariedade do grupo. Ao mesmo tempo, dá-se ênfase ao espírito de família, às tradições e ao estilo de vida patriarcal"⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ *Africae Terrarum*, del 29.10.1967.

⁵⁴⁷ No es mero *animismo*, sino: "Trata-se, antes, de uma concepção mais profunda, mais ampla y universal, segundo a qual todos os seres e mesmo a natureza visível se acham ligados ao mundo do invisível e do espírito" ("Se trata, antes bien, de una concepción más profunda, más amplia y universal, según la cual todos los seres, e incluso la naturaleza visible, se hallan ligados al mundo de lo invisible y del espíritu"). (Cfr. R. CINTRA, *Ibid.*, p. 136. Véanse todos estos aspectos desde la p. 136 hasta la 139.

⁵⁴⁸ Por nuestra parte, podemos señalar que varios proverbios africanos expresan valores vitales muy profundos, como el de su confianza en la fuerza de la verdad: "Aunque la mentira se pusiera en camino con 10 años de ventaja, la verdad le daría alcance en una sola mañana" (PEUL); "Todo lo putrefacto ascenderá a la superficie del agua"; "El carcelero es un prisionero más" (BAMILEKE). En cuanto a la dignidad humana: "Puesto que el corazón no es la rodilla, no es lógico que se doblegue" (PEUL). O el 'principio de reciprocidad', en vertiente teológica: "Dios da, nunca vende" (URUNDI) (Cfr. J. M. VIGIL y P. CASALDÁLIGA, *Agenda Latinoamericana*, s/e, Panamá, 2001, p. 229).

⁵⁴⁹ *Ibid.*, pp. 138-139. "El hombre, en su actuar y en su destino, se halla íntimamente unido a esos seres intermediarios y a los

No quisiéramos ser redundantes, y por eso no vamos a repetir aquí que todos estos aspectos los vemos aquí claramente como la expresión de una concepción del mundo holística y no fragmentaria o dualista.

Digamos finalmente que hay una tradición africana de teología liberadora. Podemos citar así al famoso teólogo camerunés Jean-Marc Ela, en su libro *Fe y liberación en Africa*⁵⁵⁰, donde intenta el diálogo de una fe cristiana liberadora y de una Iglesia comprometida con una África "de abajo".

No lo vamos a abordar aquí, porque se escapa a la centralidad de nuestra investigación, pero nos conecta bien con el punto próximo, que es el de la Espiritualidad cristiano-popular liberadora y su epistemología.

8.3. La Espiritualidad cristiano-popular liberadora

8.3.1. Creemos que, a nivel de la Espiritualidad cristiano-popular liberadora, también podemos encontrar algunos elementos holísticos de interés. Pero debemos definir primeramente qué entendemos aquí por 'Espiritualidad cristiano-popular liberadora'.

Pues bien, entendemos por tal las diversas prácticas espirituales llevadas a cabo principalmente por las comunidades de base cristianas (CEB's) en los procesos populares de ALC, a lo largo de finales de la década de los sesenta, y principalmente en las décadas de los 70 y 80, y en menor potencialidad durante la de los 90.

Es importante señalar que no estamos hablando aquí de cualquier práctica liberadora que se haya dado a lo largo y ancho de todo este continente (aunque individualmente sus miembros fueran cristian@s), sino de *aquellas prácticas que han sido*

otros seres del universo. Existe una especie de 'cosmomorfismo'. El ser humano está en el mundo y forma con él una realidad. Por esto mismo, está unido a sus antepasados o ancestros, a los que invocan en todo momento y que están misteriosamente presentes a todos los actos individuales o colectivos. De ahí resulta el sentido de la comunidad, la cohesión de clan y la solidaridad de grupo. Al mismo tiempo, se da énfasis al espíritu de familia, a las tradiciones y al estilo de vida patriarcal". Precisamente, en nuestra opinión, este 'cosmomorfismo' define mejor el pensamiento africano (y afroamericano) que el 'antropocentrismo' con el que define John Mbiti las religiones y filosofías africanas (*Ibid.*, p. 22). En todo caso, si se habla de 'antropocentrismo' (africano) habría que entenderlo bien dentro de toda esta cosmovisión holística y no tiene, en nuestra opinión, mucho que ver con el 'antropocentrismo' de la Modernidad occidental.

⁵⁵⁰ Editorial Mundo Negro, Madrid, 1990.

articuladas de forma comunitaria y formalmente entendidas dentro de una matriz epistémico cristiana.

A la base de toda esa lucha de liberación, que juntaba (y junta) fe (transformadora) y vida, había (y hay) toda una mística liberadora, donde la fe no tiene que ver simplemente con cuestiones entendidas normalmente como "trascendentes" o "meramente espirituales", sino con praxis de transformación estructural (económica, política, social...).

Así, figuras como Monseñor Romero, los Obispos Pedro Casaldáliga, Méndez Arceo, Leónidas Proaño, Enrique A. Angelelli, etc., sacerdotes y religiosos como Ellacuría y los jesuitas asesinados en la UCA de San Salvador, y tant@s otr@s teólog@s de la liberación y laic@s comprometid@s, incluso mártires, mostraron la fecundidad evangélica y espiritual de esta corriente, que enlaza con el histórico Movimiento de Jesús.

Hay que destacar, con todo, que es menester *contextualizar* estas experiencias, porque no han sido las mismas prácticas, estrictamente hablando, por ejemplo, en un país como Brasil, o en el resto de Sudamérica, que en una región como la centroamericana, agravada por los conflictos armados. Los contextos históricos, sociales, políticos y culturales de todas estas áreas son muy diferentes, de ahí que las estrategias, las tácticas y las prácticas concretas de l@s cristian@s liberadores/as no hayan sido siempre las mismas en cada lugar.

Brevemente, intentaremos señalar entonces algunos rasgos holísticos que podría tener dicha *Espiritualidad liberadora*.

Muchas veces la práctica popular liberadora ha sido acusada de descuidar el elemento de *Espiritualidad* y de estar más mediatizada por un pensamiento europeo de la Modernidad (sobre todo, el marxismo), especialmente mediado por la *acción* (política) de tipo revolucionario, que por haber partido de la propia *espiritualidad* amerindia, afroamericana y popular de ALC. Se la acusa de ser más Teología de la Liberación *para* ALC, que producto, por ejemplo, de o desde l@s mismos pobres, que siguen muchas veces prácticas "alienadas", doloristas o "evasivas" (por ejemplo, en varias formas de devociones populares).

Algunas verdades hay en estas acusaciones, pero también, la mayor parte de las veces, ha habido dificultad de superar esquemas mentales del pasado (de tipo dualista: la religión es para el "más allá" y la política, por el contrario, es para el "más acá"), incomprendiones y también alguna "mala fe" en esos ataques (como, por ejemplo, campañas organizadas en contra de la Teología de la Liberación por poderes mediáticos de tendencias conservadoras o asociaciones de terratenientes en contra de religiosos identificad@s con l@s campesin@s y las injusticias históricas que han sufrido en el campo, por citar dos ejemplos de

hechos que hemos conocido de cerca).

Con todo, para mejorarla, conviene recoger fielmente lo que se critica, debatirlo e intentar avanzar y profundizar.

8.3.2. Dos aspectos claves nos parece entonces que deberíamos considerar aquí: el del *análisis de la realidad* y el de la *opción por l@s pobres*.

En primer lugar, el *análisis de la realidad*, el utilizar herramientas socioanalíticas de lectura de la realidad social, ha intentado ser un elemento holístico, ya que permite relacionar una fe, muchas veces descontextualizada, con su ubicación concreta. La fe no está entonces separada de la Vida. Se intenta así superar este dualismo, viendo que la Vida está *mediada* por decisiones económicas, políticas, sociales y culturales. La Vida se da en sus mediaciones, como lo ha recordado varias veces la teología de la economía y del análisis fetichista de la sociedad⁵⁵¹.

La fe, por lo tanto, no es meramente asunto de conciencia individual (aunque también), sino que apunta a una finalidad comunitaria, a construir colectividades en justicia y solidaridad, partiendo de las y los de abajo. Esto, evidentemente, tiene que ver con perspectivas estructurales de las sociedades establecidas.

En segundo lugar, la opción (preferencial) por los pobres ha mostrado la superación de una pseudo-visión universalista, o mejor, uniformizadora. Como ya sabemos, el verdadero universalismo no destruye lo concreto, sino que lo integra y potencia.

En este sentido, la Espiritualidad liberadora (EL, en adelante) ha mostrado que sólo se puede construir lo universal *desde abajo, desde y en lo concreto*, partiendo dialécticamente de las víctimas del Sistema, para transformarlo.

No es por eso solamente la visión racionalista de optar por la clase vencedora del futuro, como un cierto marxismo dogmático pudiera dar a entender, sino que es ir epistémicamente más allá de esto, partiendo incluso de aquell@s que nunca triunfarán (por ejemplo, partiendo de todo el mundo de la marginación: trabajadoras del sexo, enferm@s de SIDA y de enfermedades terminales, discapacitad@s, ancian@s, l@s que no cuentan, etc.).

Y es que, en ALC, dada su estructura de clase, l@s pobres no son solamente l@s proletari@s e incluso l@s campesin@s, es decir, tod@s aquell@s que están mediad@s por una relación de trabajo, sino sobre todo toda esa gran masa de ALC, cuantitativamente mayoritaria, de l@s sin-trabajo, l@s excluid@s por el Sistema (es decir, de aquell@s que ni siquiera son dign@s

⁵⁵¹ En este orden de ideas se especializó principalmente el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) de Costa Rica.

de ser explotad@s por el modo de producción capitalista). Son, literalmente, *l@s que sobran*, aquéll@s a quienes el Sistema mismo ni siquiera puede explotar.

Como dijimos, se halla aquí representada la gente de las diversas marginaciones socio-culturales: mujeres oprimidas por el machismo de la sociedad patriarcal, niñ@s de la calle, ancian@s enferm@s y al margen de todo cuidado, mendig@s de calle, trabajadores/as del sexo, gran parte de l@s que "(sobre)viven" de la economía informal, etc.

Tod@s ést@s, junto con obrer@s y campesin@s, forman las grandes mayorías de las sociedades de ALC. Sin embargo, son l@s que no son tenid@s en cuenta históricamente por las oligarquías y burguesías dominantes en la construcción histórica de América Latina. Son l@s 'desempoderad@s' de la Historia. Son l@s "humillad@s y ofendid@s" de la Historia, como los denomina el padre de la Teología de la Liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez.

En consecuencia, la EL ha sido una Espiritualidad consciente de la diversidad que se da y de la explotación real, bajo apariencias de que "todo va bien" y "los índices macroeconómicos del país no cesan de crecer". La forma más reciente en que el Sistema capitalista se expresa, la globalización neoliberal, implica que todo marcha bien, fenomenal... para un 20% de la población mundial, y "requetemal" para tod@s los demás, el 80% restante.

Por eso, correctamente entendida, una Espiritualidad holística es una espiritualidad *integral* que incorpora la opción por l@s pobres y, por lo tanto, continúa siendo siempre una Espiritualidad política. Por lo tanto, es una Espiritualidad del universal con "conciencia de clase", concretada aquí en la solidaridad radical con aquéll@s que se encuentran marginad@s de la Vida.

Es también un llamado de atención para cuant@s están en una situación de privilegio, para compartir lo que tienen y hacer opciones de fondo para que la situación de injusticia general pueda cambiar *estructuralmente* y no sólo con "caridades" que refuerzan la dependencia. Esta idea ha sido una constante en la práctica popular liberadora. Pero discutiremos más este punto hacia el final de este apartado.

8.3.3. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Qué podría añadir una Espiritualidad más conscientemente holística a la liberadora? Pensamos que los siguientes elementos, esquemáticamente formulados:

- (1) Hacer comprender que el objetivo no es "la vuelta a la tortilla" en la situación de clase, sino *un mundo*

fundamentalmente humano, fraterno/sororal e igualitario (salvando las diferencias relativas), donde no haya primeros ni últimos. En otras palabras, la búsqueda de un orden económico, político, social y cultural donde podamos ser básicamente *iguales* (a nivel de género, etario, étnico-cultural, sin clases, etc.).

- (2) Dar más y mejor importancia a los aspectos de la *interioridad*, a veces, es cierto, un tanto relegados en la EL. La *transformación interior* es la condición clave para una transformación social "fundamentada" (creemos que lo inverso también es cierto). De lo que se trata es de que esa interioridad no sea evasiva, dualista, "vaporosa". Tiene que ser una interioridad holística: interioridad en lo social (estructural/interaccional) y viceversa.

Habría que rescatar entonces todas esas experiencias reales de conversión a l@s pobres, de toda una lucha por mayor coherencia de vida, que much@s cristian@s tuvieron a lo largo de los procesos transformadores en las "décadas calientes" recientes de ALC. Y no sólo cristian@s, sino también algun@s revolucionari@s autocalificado@s de ate@s (como, por ejemplo, el Che Guevara)⁵⁵², que algun@s los han entendido como "cristian@s anónim@s", o cristian@s implícit@s .

Holísticamente, la Revolución es *una*: interior-estructural, sin divisiones sin dualidades excluyentes y fragmentarizadoras. No hay que confundir 'Espiritualidad', en este caso EL, con pseudo-espiritualidades que pueblan también las creencias populares. Es muy importante saber discernir qué Espiritualidad lleva realmente a una liberación integral y qué Espiritualidad es meramente una pseudo-Espiritualidad evasiva y "espiritualista".

Esto es un trabajo sutil y delicado, porque siempre está presente la pregunta: ¿Quién determina qué es alienante? Tendría entonces que ser un proceso de concientización (empleando la terminología de Paulo Freire) colectiva y no meramente de "intelectuales de la Revolución".

⁵⁵² Recordemos sus frases: "Hay que endurecerse, pero sin perder la ternura jamás" y "sobre todo, sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en cualquier parte del mundo. Es la cualidad más linda de un revolucionario" ("Carta del Che a sus hijos", 15 de febrero de 1966, en ERNESTO CHE GUEVARA, *Obras Escogidas*, 1957-1967, 2º. vol., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 696).

- (3) Dar mayor *gratuidad* a la lucha liberadora, mostrando el "fondo de libertad y creatividad" de la Realidad como tal y la limitación de los esquemas egocéntricos, con sus contradicciones, tales como se manifiestan en el capitalismo (acumulación de unos pocos en contra de otr@s). Esto lleva a un orden alternativo civilizacional, ya que no es un mero aspecto económico, sino filosófico, es decir, total. Es una verdadera 'revolución cultural'.

Esto es un verdadero cambio de mente y de actitudes, sin lo cual no puede haber realmente una revolución transformadora de las condiciones de vida (detrás de esto está la construcción de un poder verdaderamente democrático y participativo).

8.3.4. Pero hechas estas observaciones generales, concretemos a continuación cuáles son, en definitiva, los esquemas holísticos que podremos percibir que están, o estuvieron presentes, en la práctica popular liberadora de tant@s cristian@s.

(1) *Integración de lo espiritual en lo social, lo político, lo económico: fidelidad a la Realidad.*

Es decir, tenemos aquí, desde el punto de vista de una filosofía holística, una concepción del ámbito espiritual que no está separada o alejada del mundo concreto de la Vida, que es un mundo mediado por realidades sociales, políticas y económicas. Todo este entramado de relaciones que constituyen la Vida concreta es visto como espacio de "presencia encarnativa" de lo vivido como espiritual.

Holísticamente, hay aquí una práctica con una conciencia explícita de que 'espiritual-mundanal' no son dos realidades antagónicas, sino *inclusivas*. Mejor dicho, se piensa que la Espiritualidad como tal se juega, no en un mundo desencarnado, evasivo, sino en el seno de las decisiones de cada día, que forman un entramado de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales.

Si la Espiritualidad estuviera fuera de esta "red de relaciones", cabría la duda de que fuera realmente una Espiritualidad de la Vida y recaería sobre ella la grave sospecha que pudiera ser una Espiritualidad perversa, desatenta y desintegrada (alienante) de la Realidad como tal.

Así, al hablar de las *mediaciones* para la experiencia de Dios, escribían hace años Pedro Casaldáliga y José María Vigil:

"La primera mediación para la realización de esta experiencia es, lógicamente, *la realidad misma*. No se puede experimentar a Dios en la realidad si nos alejamos de ella. Se trata pues de estar presente en la realidad: la apertura a la realidad, la encarnación, la "inserción"... Es esta mediación que nos proporciona la materia o el contexto sobre el que hacemos esta experiencia"⁵⁵³.

Por consiguiente, podríamos hablar aquí de una Espiritualidad inserta en la Realidad, entendida ésta de una manera no abstracta, sino mediada, concreta. Volvemos de nuevo al "principio encarnativo" que hemos venido hablando en el paradigma holístico (un Todo presente "en" cada una de "sus" partes: lo Macro en lo micro)⁵⁵⁴.

(2) Consecuentemente con lo anterior, nos hallamos en el ya aludido *uso de las MSA* (mediaciones socio-analíticas).

Es decir, estar insert@s en la Realidad implica utilizar mediaciones intelectuales de análisis, herramientas teóricas que nos permitan entender la estructura y la dinámica de la sociedad determinada en que se halla la persona o la comunidad que quieren "leer" lo más correctamente posible la Realidad social en que se halla inmers@.

Aunque siempre se pueden dar errores de análisis, lo cierto es que un estudio serio y lo más "científico" posible de las variables sociológicas que intervienen en una realidad concreta, aseguran poder entender mejor esa Realidad que un análisis meramente "sentimental o emotivo" de las contradicciones que se pueden dar.

⁵⁵³ P. CASALDÁLIGA y J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la Liberación*, Lascasiana, Ciudad de Guatemala, 1993, p. 152.

⁵⁵⁴ Es interesante también que los autores, al hablar de la fe, afirman que es aquella que produce aquella transfiguración a la que se podría referir N. BERDIAEFF: "Cuando mi hermano tiene hambre eso es un problema material para él, pero para mí es también un problema espiritual" (P. CASALDÁLIGA y J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la Liberación*, op. cit., nota a pie de página número 11).

No basta ser conscientes de los sufrimientos traídos por la peculiar configuración histórica de los problemas sociales, sino que hay que *entenderlos*. Esto último implica llevar a cabo pormenorizados estudios de los ámbitos que hemos señalado a nivel económico-político-social-cultural, todo ello entrelazado y articulado, así como su discusión amplia y profundizada.

Nos encontramos entonces aquí con un pensamiento que no da vueltas sobre sí mismo, sino que se anima a integrar las herramientas teóricas de análisis de la Realidad social, en una fecunda colaboración científica y comunitaria. Hay una fuerte sensibilidad que atraviesa todo este pensamiento "comprometido", de tal manera que no busca meramente un pensamiento autocomplaciente, sino que busca transformar una Realidad social que es vista como contraria a los intereses de las grandes mayorías de América Latina, e incluso, de toda la Humanidad.

Y este punto es importante: no se trata sólo de "salvar" a una gran mayoría del "desastre social", sino *a toda la gente*. También l@s que disfrutaban de privilegios están confrontados en conciencia con un orden de cosas que les aliena como dominadores, dentro de un "orden sistémico" que a tod@s esclaviza. La práctica holística siempre es una práctica de "creación de conciencia", con un trasfondo de libertad responsable.

(3) El punto anterior preludia este mismo punto: *la integración permanente (dialéctica: no siempre terminada) de lo teórico con lo práctico*.

Esto significa lo siguiente: Que la teoría no es construida *a priori*, sino *a posteriori*, desde la experiencia concreta, que aquí no es ya solamente personal, sino también colectiva (en sentido micro, meso o macro).

Epistemológicamente, la reflexión que se empezó a hacer desde estos ámbitos (a nivel de Teología, pero analizable epistemológicamente) trajo consigo novedades. Entre ellas, *desindividualizar* la reflexión para hacerla más colectiva. No es que dejara de ser ya individual, sino que se tomó conciencia de que se estaba hablando de realidades que afectaban no solamente a las personas de un modo individual o a unas cuantas personas individuales, sino a grupos sociales grandes, a pueblos e incluso a naciones.

Ello ocurrió porque la reflexión teórica empezó a partir más de esas realidades duras y excluyentes donde se encontraban l@s creyentes latinoamerican@s, que se sentían también oprimid@s por políticas que no les favorecían sino que más bien les dejaban sin casi salidas dignas. Esto es lo que se quiere decir con lo a *posteriori* de la reflexión. Se construyó en esta dialéctica, que implicaba ir revisando también principios, categorías, mediaciones, análisis...

Pero la pregunta que nos interesa aquí es: ¿Qué tiene de holístico este proceder epistemológico de tipo dialéctico?

En nuestra opinión, sí que hay aquí un componente holístico, puesto que intenta superar la contraposición teoría-práctica, es decir, este dualismo central. El que lo haya conseguido o no es "harina de otro costal", que exigirá análisis bien precisos y además contextualizados: puede que los aciertos o fracasos dependieran de los contextos donde se dieron (en unos se acertó más que en otros, como es normal)⁵⁵⁵.

Lo holístico, por lo tanto, es *estar abiert@s a la interrelación entre teoría-praxis, partiendo de lo concreto, en permanente autocrítica superadora*. Esto es claramente válido a nivel de la Realidad Manifiesta. Tal vez hubiera sido necesario más y mejor conciencia de una RNM, pero eso es algo que, pese al cambio de las circunstancias, todavía se podría ir consiguiendo ahora con una autocrítica seria.

(4) Clave también ha sido el intento de la superación de los *dualismos*.

En efecto, esto ha sido algo muy presente en este tipo de reflexionar y de actuar. Se pretendía así no quebrar la continuidad existente entre la racionalidad crítica y la devoción, entre la intelectualidad rigurosa y la afectividad comprometida, y sobre todo el intento de superar el gran dualismo entre 'cielo' y 'tierra', entre este mundo concreto y las propuestas de lo religioso.

⁵⁵⁵ El libro del profesor N. CHOW, *Teología la Liberación en Crisis. Religión, Poesía y Revolución en Nicaragua*, Fondo Editorial-Banco Central de Nicaragua, Managua, 1992, recoge, críticamente, algunas de las contradicciones que se produjeron en concreto en el proceso nicaragüense de los ochenta.

En este sentido, escribíamos nosotros mismos hace unos años atrás, en una "óptica encarnacionista", siguiendo de cerca la reflexión de F. Hinkelammert:

"... si Dios es el Dios de la Vida, entonces será también el Dios de los medios de la vida. De nada nos sirve la afirmación genérica y abstracta de que Dios es el Dios de la Vida si, al mismo tiempo, no tiene nada que ver con los elementos concretos, materiales, de la vida, que son los que posibilitan que exista vida real. Recordemos las palabras de W. Shakespeare: 'Tú me tomas la vida, si me privas de los medios con que vivo'. Aplicado todo esto a nuestra reflexión teológica, significa que ser 'Dios de la Vida' implica en concreto 'ser Dios de los elementos materiales de la vida'"⁵⁵⁶.

Creemos que esto no sólo es válido a nivel teológico, sino que todavía hoy tiene positivos significados epistemológico-metodológicos para una práctica holística en ALC.

La categoría de 'Reino de Dios' encontraba entonces una centralidad definitiva. El 'Reino de Dios' (bíblicamente, el famoso 'malkuth Iahweh') implicaba así para el teólogo Jon Sobrino dos aspectos:

(1ª) El regir de Dios en acto

(2ª) para transformar una realidad histórico-social, mala e injusta, en otra buena y justa⁵⁵⁷.

En consecuencia, ese 'Dios' no era un Dios sencillamente para el "más allá", sino un Dios que está presente en el "más acá" con una trascendencia alternativa. En otras palabras, el "más allá" se da en el "más acá".

Lo típico y distintivo de la mentalidad cristiana es la 'encarnación histórica': lo trascendental se encuentra en lo empírico y desde él (podemos llamar a esto una actitud onto-

⁵⁵⁶ R. M. GRÁCIO DAS NEVES, Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina, San Esteban, Salamanca, 1991, p. 81.

⁵⁵⁷ J. SOBRINO, Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, 2ª.ed., UCA, San Salvador, 1992, p. 128.

epistemológica *realista*). De ahí que en el pensamiento judeo-cristiano, la importancia de la materialidad (y socialidad), junto con la historicidad o temporalidad, sean muy fuertes. (Estas dos categorías las discutiremos un poco más adelante).

Así, las prácticas de las sanaciones y de las comidas compartidas fueron hechos simbólicos, en el Movimiento de Jesús, fueron "signos" de que el Reino ya estaba ahí, actuando con fuerza liberadora⁵⁵⁸. Esto quisieron recuperarlo las comunidades cristianas de base en ALC. El que hubiera habido errores o no, es un juicio histórico, es una evaluación que no es aquí el lugar para hacerlo, porque nuestro objetivo ahora es otro.

Por lo tanto, lo que juzgamos como elemento holístico es esta intención y práctica de superar los dualismos de una Espiritualidad considerada evasiva (diríamos, mejor, de una pseudo-Espiritualidad) y de un compromiso eclesial-social meramente horizontalista o politizante.

La categoría del 'Reino de Dios', vivida *integralmente*, permitía entonces unificar la verdad unilateral de cada uno de estos dos extremos lógicamente pensados, sintentizándolo en algo real, concreto, histórico, palpable, y, al mismo tiempo, no atrapado o aferrado a una postura concreta polarizada.

(5) También fue fundamental, sobre todo con el avance del tiempo, de la práctica y de la reflexión, intentar *superar* otros dualismos, como el de la *contraposición entre el hombre y la mujer (lo masculino y lo femenino, en sentido más amplio)*, las *contraposiciones generacionales o etarias*, los *conflictos étnicos e incluso la oposición ser humano-Naturaleza*.

Esto no fue algo claro siempre desde el principio en la Teología de la Liberación y en las prácticas comunitarias de las CEB's. Creemos que fueron dualismos de los que se fue dando cuenta progresivamente, en unos lugares de manera más fuerte que en otros.

No quiere esto decir que hayan sido superados totalmente en las mismas comunidades cristianas. Pero sí llama la atención

⁵⁵⁸ Véase nuestro estudio: *El Movimiento de Jesús. Lectura sociológica*, Abya-Yala, Quito, 2002.

de que haya conciencia de eso, de que esos dualismos son perniciosos. En general, hay más conciencia (al menos, en teoría) que los dualismos no son buenos y que son anti-espirituales.

Esta lucha por superar los dualismos no siempre fue acertada e inteligente. En algunos casos le faltó más sabiduría de no-violencia para que hubiera sido "más" holística la respuesta... Con todo, se inició un "proceso de concientización", gradualista, de avance en este sentido.

Aquí se podría discutir esto con la pedagogía de carácter más súbito o irrupcionista, pero eso es también otro tema específico que no nos corresponde analizar aquí. Bástenos con afirmar que la lucha por superar los dualismos ha ido tomando conciencia cada vez más clara en este cristianismo popular-liberador. Es un proceso permanente.

(6) Otro punto importante dentro del cristianismo liberador ha sido *la importancia dada a la Espiritualidad*.

Ésta ha estado siempre presente, si bien no con la misma intensidad en toda la gente y en todos los autores (teólogos profesionales, ya que todo creyente es, en cierto sentido, un/a teólogo@). Lo que sí se trabajó más tal vez no fuera la Espiritualidad en su integralidad, sino *la Espiritualidad de signo liberador*, la EL, como es lógico. Es decir, la Espiritualidad enmarcada en el ámbito de los procesos sociales y eclesiales de liberación.

Esto incluía temas recurrentes como los de la Espiritualidad de l@s cristian@s en las mediaciones sociales, especialmente las políticas (el llamado compromiso socio-político de l@s cristian@s o la llamada "diaconía política": en sindicatos, asociación de vecinos, grupos comunales, movimientos sociales y/o populares, partidos políticos, incluso los trabajos sobre la participación de los creyentes en los movimientos guerrilleros...), la Espiritualidad del martirio (para tant@s creyentes torturad@s, asesinad@s, secuestrad@s por dictaduras militares o cualquier tipo de dictadura, especialmente en las décadas de los setenta y de los ochenta en ALC), Espiritualidad del Reino, Espiritualidad de la solidaridad, etc.

En una palabra, era una *Espiritualidad encarnativa*, marcada por los condicionamientos sociales y políticos de la época. L@s pobres no eran entendidos de una manera "espiritualista" (que no espiritual).

Como decía Monseñor Romero, en un famoso aporte:

"El constatar estas realidades y dejarnos impactar por ellas, lejos de apartarnos de nuestra fe, nos ha remitido al mundo de los pobres como a nuestro verdadero lugar, nos ha movido como primer paso fundamental a encarnarnos en el mundo de los pobres. En él hemos encontrado los rostros concretos de los pobres de que nos habla Puebla (cfr. 31-39). Ahí hemos encontrado a los campesinos sin tierra y sin trabajo estable, sin agua ni luz en sus pobres viviendas, sin asistencia médica cuando las madres dan a luz y sin escuelas cuando los niños empiezan a crecer. Ahí nos hemos encontrado con los obreros sin derechos laborales, despedidos de las fábricas cuando los reclaman y a merced de los fríos cálculos de la economía. Ahí nos hemos encontrado con madres y esposas de desaparecidos y presos políticos. Ahí nos hemos encontrado con los habitantes de tugurios, cuya miseria supera toda imaginación, y viviendo el insulto permanente de las mansiones cercanas.

En ese mundo sin rostro humano, sacramento actual del siervo sufriente de Jahvé, ha procurado encarnarse la Iglesia de mi Arquidiócesis"⁵⁵⁹.

Esta actitud encarnativa en el medio de l@s pobres por parte de la *Espiritualidad liberadora* de l@s cristian@s fue novedosa en ALC y ayudó a romper con los dualismos del tipo 'mundo sagrado'-'mundo profano', o 'lo religioso' vs. 'lo político', como si fueran ámbitos totalmente distintos de la Vida⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Discurso con motivo del doctorado *Honoris Causa* conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980", en J. SOBRINO, I. MARTÍN-BARÓ, R. CARDENAL, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, 3^a.ed., UCA, San Salvador, 1987, p. 186.

⁵⁶⁰ La misma expresión bíblica de l@s 'pobres de espíritu' fue hermenéuticamente entendida desde ALC como 'pobres con espíritu' y no simplemente en un sentido espiritualista, como 'pobres

Faltó tal vez redimensionar más la Espiritualidad *como un todo* y destacar otros aspectos, igualmente importantes, de la Espiritualidad, referidos sobre todo a la *liberación interior* (aunque hubo también algunos aportes en este sentido). Digamos que ahora estamos más conscientes de la necesidad de universalizar más la Espiritualidad, encontrando la conjugación entre la 'Espiritualidad estructural' y la 'Espiritualidad interior', dándonos cuenta de que es *una sola*, en distintas dimensiones.

En conclusión, fue (y todavía sigue siendo) muy importante el momento de Espiritualidad liberadora en ALC. Ahora necesitamos, sin olvidar esos avances epistémicos en la Espiritualidad, encontrar también su enganche con una Espiritualidad más universal, de *liberación total*.

En este sentido, lo *intuitivo* estuvo sobre lo deductivo. Es decir, se dio más importancia a la intuición profunda de la solidaridad compartida con l@s más pobres, antes que solamente un análisis lógico sobre esa necesidad. Pero, de alguna manera, estuvieron integrados: a la intuición profunda de que su creencia era en un Dios liberador, que quería transformación de la realidad social, estaba también la racional-teológica que abundaba en "fundamentación" religiosa para el compromiso ético-político de tant@s militantes cristian@s a lo largo de este subcontinente.

Como autocrítica, habría que decir que faltó una visión más amplia y profunda de lo intuitivo (*conocimiento intuitivo*), para llegar a una concepción más holística de la Espiritualidad. En nuestra opinión, creemos que estamos llegando a ese momento en

ontológicos' (todos los seres humanos), opuestos a los 'pobres materiales'. El mismo I. Ellacuría señalaba cinco características de "los pobres con espíritu": (1) son los *materialmente* (económica y sociológicamente) pobres, las grandes mayorías del Tercer Mundo; (2) los empobrecidos, los oprimidos, los *dialécticamente* pobres; (3) los que han llevado a cabo una *toma de conciencia* sobre el hecho mismo de la pobreza material, una toma de conciencia individual y colectiva; (4) los que convierten esa toma de conciencia en *organización popular y en praxis*; (5) los que viven su materialidad, su toma de conciencia y su praxis *con espíritu*, con gratuidad, con esperanza, con misericordia, con fortaleza en la persecución, con amor y con el mayor amor de dar la vida por la liberación (citado por J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, op. cit.*, pp. 220-221).

ALC. La Espiritualidad holística no destruye entonces la Espiritualidad liberadora, sino que más bien la integra y la universaliza. En terminología lógica, la EL es *condición necesaria*, pero *no suficiente* para una Espiritualidad holística. En todo caso, es imprescindible, como factor de coherencia e identidad.

8.3.5. Llegados a este punto, debemos ahora discutir *dos elementos* centrales en la epistemología judaico-cristiana, cuya 'matriz mental' está a la base del cristianismo popular-liberador y relacionarlos con el Holismo.

Nos referimos aquí al ámbito de *lo material-social* y de *lo histórico-social* (o enfoque de la temporalidad) presentes en esta episteme. Creemos que este abordaje onto-epistemológico nos permitirá avanzar en la reflexión sobre una Espiritualidad holística desde el contexto de ALC. En nuestra opinión, posee importantes y fecundas consecuencias para un enfoque holístico global, siendo aportes específicos de la Espiritualidad cristiano-popular liberadora a una Espiritualidad Holística (EH) universal.

8.3.5.1. En primer lugar, veamos la categoría '*material-social*' omnipresente en la concepción del mundo de pensamiento judaico-cristiano y por lo tanto determinante del universo mental de las comunidades eclesiales de base latinoamericanas.

¿Qué queremos decir con esto?

Esta categoría es fundamental en el pensamiento del Medio Oriente. Al parecer, la manera de pensar la '*realidad cultural medio-oriental*' (y que luego dio lugar a religiones del tipo del judaísmo, el cristianismo y el islamismo, amén de otras, es decir, de religiones monoteístas) es más valorativa de lo terrenal, de lo material, y consecuentemente de la socialidad humana como tal.

Se suele identificar, por el contrario, al pensamiento del Extremo Oriente como más espiritualista, místico (y menos profético), más negador de lo material como "ilusión" (*maya*) y más evasivo de la realidad concreta, incluso política, que tenemos delante (aunque esto es sólo uno de los varios 'clichés', bastante extendido por cierto, que hay sobre la cuestión: en todo

caso, no es toda la verdad del rico pensamiento de las diversas culturas del Extremo Oriente).

En realidad, esto puede ser parcialmente cierto en algunos planteamientos del Extremo Oriente, pero en realidad no pasa de un pre-concepto y un estereotipo. También en el Extremo Oriente (India, China, Japón...) hay filosofías que resaltan la importancia de la materialidad como tal, sólo que enmarcándola en un ámbito más amplio que el simple material (y esto está presente también en el contexto semítico también, sólo que no hay que dejarnos llevar por las expresiones engañosas que se nos presentan y analizar más a fondo el pensamiento de ambos estilos de pensar).

En el Hatha-Yoga, por ejemplo, el interés por el cuerpo es enorme (a veces más de lo debido, tal vez), si bien siga afirmando siempre la mayor importancia del Espíritu como tal. En el Taoísmo la importancia de 'lo concreto' (como en general en el pensamiento chino) es palpable. Y el budismo Zen japonés nunca desprecia el cuerpo y la práctica manual, así como lo cotidiano. Así, pues, hay que especificar de qué pensamiento del Extremo Oriente estamos hablando, para hacer unas afirmaciones justas y no superficiales o desenfocadas.

En nuestro modelo holístico propuesto a lo largo de esta investigación, nunca hemos desestimado la importancia y la realidad de lo material como tal. Más bien hemos integrado lo material en un planteamiento más amplio. Y cuando, por ejemplo, tomamos más atrás el modelo de la Lattice para intentar comprender la Realidad como holística, decíamos que lo material formaba parte de la Conciencia como un todo, sólo que a niveles más burdos, más visibles.

Pero forma parte de la Realidad, o mejor, es la misma Realidad como tal (aunque no toda la Realidad).

Así, pues, la insistencia del pensamiento semítico, por ejemplo, en un Dios que se manifiesta en lo material, no es un simple *panteísmo*, donde Dios sea lo material, sino sencillamente que Dios está presente en lo material (*pan-en-teísmo*), porque en un primer momento lo material es bueno, ya que es creación de Dios (el que luego se haya corrompido es debido a otro tipo de

explicación)⁵⁶¹. Eso muestra que luego lo político, lo social, lo económico sean considerados, en principio, dimensiones antropológicas positivas para el ser humano. Que se hayan prostituido es por causa del llamado "pecado de origen", pero no porque en-sí sean realidades malas.

En cualquiera de los planteamientos (del Medio o del Extremo Oriente) la materia es limitada, contingente, finita, pero eso no significa que sea necesariamente mala. Por lo tanto, el Holismo no es maniqueo, al menos del maniqueísmo que figura como modelo dualista de pensamiento en los manuales de Historia de la Filosofía (dejamos a l@s historiadores/as investigar qué tan cierto ha sido esta atribución de dualismo a l@s maniqueístas históric@s)⁵⁶².

Desgraciadamente, todavía arrastramos en Occidente una serie de preconceptos y estereotipos sobre el pensamiento oriental y sobre todo, extremo-oriental, que no corresponde del todo a la verdad, o, al menos, a todos los pensamientos que caen bajo esa denominación. Las cosas suelen ser más complejas de las calificadas rápidamente así, sobre todo en estudios poco críticos y fundamentados del pasado.

Por consiguiente, no hay que temer en absoluto, desde una EH (Espiritualidad Holística), una consideración material de la vida, donde demos importancia a los factores biológicos, psicológicos, económicos, antropológicos, políticos o culturales. Donde destaquemos los elementos de positividad de la materia-corporalidad como tales. Lo importante es ver eso... ¡y no quedarse ahí! Trascenderlo.

La trascendencia de todo ello, no es ni fusión, ni separación, ni des-materialización. Es incorporar la materia a un planteamiento más amplio, donde la materia es también expresión del H (un concepto más ampliado de 'materia', menos burdo). El

⁵⁶¹ Cfr. Gn 1,31.

⁵⁶² Tampoco es cierto de que todos los gnosticismos hayan sido reaccionarios a lo largo de la Historia. Por el contrario, en ciertos momentos, han impulsado profundos y críticos movimientos de contestación social al poder y riquezas de la Iglesia Católica y de las autoridades civiles. Cfr., en este sentido, el interesante libro de divulgación de J. FO, S. TOMAT, L. MALUCELLI, *El libro prohibido del cristianismo*, Robinbook, Barcelona, 2000.

problema consistiría, como dijimos, si nos quedáramos meramente ahí. Por consiguiente, la salida filosófica al problema es: trascendencia desde lo material, con lo material, más allá de (integrado) lo material.

8.3.5.2. Lo mismo se puede decir de la categoría de *historicidad-socialidad*.

En el pensamiento semítico, ese Dios se daba en la Historia y desde la Historia, no al margen de la Historia. De tal manera que se dice que el judeo-cristianismo es un pensamiento histórico. No es algo advenedizo a él, sino que forma parte de su misma entraña. Dios se manifiesta en la Historia y es un Dios *parcial* a favor del/de la pobre, de l@ exclud@, para re-equilibrar la realidad social⁵⁶³. Las metáforas en esto son muy realistas y persistentes a lo largo de toda la Biblia.

Es un Dios histórico, manifestado en la temporalidad (para l@s cristian@s, incluso *encarnado* en la Historia) y que, para el ser humano, sólo desde la temporalidad es posible que sea "entendido". Esto pudiera parecer muy chocante para ciertas concepciones, supuestamente des-temporalizadas, de algunas otras religiones orientales.

El problema es generalizar y poner las religiones orientales todas en el mismo saco. Por ejemplo, no creemos que ningún/a hinduista tenga problemas en aceptar las encarnaciones de Dios en la Historia (aunque pueda llamarlo Brahma, Vishnú o Shiva)⁵⁶⁴. Hay miles de 'avatares', de encarnaciones divinas en la Historia. 'Krishna' es sólo una de ellas, pongamos por ejemplo⁵⁶⁵.

¿Cómo entender entonces la categoría de 'temporalidad' desde el Holismo? A primera vista parece que lo 'atemporal' es garantía de verdad, frente a lo dinámico, cambiante y mutable.

Pero, una vez más, no confundamos al Holismo con Platón. Lo hemos hablado ya anteriormente. Aunque pueden haber interesantes núcleos platónicos muy aceptables, hay cierta actitud epistemológica diferente (o muy diferente) en el Holismo

⁵⁶³ Cfr. Ex 3,7-12.

⁵⁶⁴ Así, por ejemplo, Vishnú admite varias encarnaciones históricas ('avatares'), de las que la novena es el mismo Buddha.

⁵⁶⁵ La octava de Vishnú.

y en el platonismo (por lo menos, en el 'platonismo convencional').

Lo temporal es holísticamente significativo. La RM, con sus propiedades (entre ellas, la temporalidad), es también holística. Como ya sabemos, la "intuición trascendental" consiste en vivenciar la RNM en la RM, vale decir, lo trascendente en lo inmanente (histórico), captar la globalidad presente en lo pequeño que se da en el tiempo. No la negación de la Historia, sino la *transparencia*, la *diafanidad* de ésta.

No se trata entonces de escapar de la Historia hacia un transmundo perfecto, sino más bien de descubrirlo en la Historia misma. Esto es lo que llamamos "principio aristotélico", una manera de entender a Aristóteles más allá de él mismo (es decir, holísticamente) y que en su momento hemos abordado.

Concretando: se trata de descubrir el Todo en los "pedazos históricos" que vivimos, con todas sus limitaciones, pero potencialidades también. Esos 'pedazos históricos' no son solamente individuales, sino sociales, políticos, económicos también. El H no aconseja a huir de la Historia, sino todo lo contrario, a participar de ella con mentalidad alternativa, propositiva y transformadora. Es un aspecto central del Socio-Holismo, al que ya aludimos anteriormente, a lo largo de esta investigación.

Aunque varias de estas cuestiones sean cuestiones a discutir en Teología, podemos afirmar que, filosóficamente, sobre todo en el ámbito de lo epistemológico, lo material y lo histórico, ambos sociales, están o pueden estar perfectamente integrados en el Holismo.

¿Por qué?

Porque:

- El Holismo no es de separación, sino de *integración* (así lo material-histórico forma parte de una visión/vivencia holística, de la que no cabe separarse).
- El Holismo es diafanidad, presencia de la totalidad en lo concreto, que es histórico, material, social (evitando

abstracciones o formalidades que dejan fuera "la realidad existencial de la Vida, que es concreta y no abstracta").

- El Holismo es también *Socio-Holismo* y, como tal, implica un proyecto personal-social de transformación de la Realidad social que nos toca vivir.

¿Qué papel cumplen entonces el 'Espíritu' y 'lo atemporal' en el Holismo?

Brevemente dicho, el Espíritu es la realidad que integra la Realidad material también, sin excluirla, y 'lo atemporal' representa lo más verdadero de la experiencia existencial-histórica, sin negarla. El modelo epistemológico es siempre: 'no sólo, sino también'. Es *más* que eso, pero *también* lo es. Sólo así se logra vivir una Realidad plena y total, y no fragmentada, ni excluyente. Es una actitud mental y vital, de coraje existencial.

De todas formas, "entender" esto plenamente, sólo se da en una *vivencia holística* (VH), como tal. Nuestra mente lineal, secuencial, histórica, sólo puede "imaginar" esto y hasta "fundamentarlo" a nivel racional. La vivencia como tal, por el contrario, es directa e inmediata, y, por lo tanto, no deductiva, sino intuitiva (conocimiento intuitivo).

8.3.6. Finalmente, una *quaestio disputata*.

La *opción preferencial por l@s pobres* es un elemento clave de la Espiritualidad del cristianismo popular-liberador. La pregunta es *si esta opción preferencial es holística o no*, al menos tal como entendemos el Holismo.

Comencemos por investigar primero qué se entiende por 'opción preferencial por l@s pobres', en el contexto de ALC. Ya lo vimos un poco atrás y ahora sólo queremos discutir si la 'preferencialidad' por l@s pobres no le resta 'universalidad' y 'capacidad holística'.

La opción por l@s pobres (OP, en adelante) no es sinónimo de violencia, ni necesariamente tiene que utilizar la violencia. Más bien hay una denuncia de que l@s marginad@s sufren *violencia estructural*, es decir, que hay víctimas de un Sistema que no es igualitario para tod@s. Y esta violencia no es coyuntural, sino

estructural, sistemática y sistémica. Es el resultado lógico de una serie de estructuras económicas, políticas, sociales y culturales que les empujan en esa situación de despojo y exclusión. Es ésta la *violencia primera*.

Muchas veces no es vista la violencia a ese nivel y sólo se entiende como violencia cuando l@s mism@s pobres, organizad@s, responden a esa violencia estructural con una violencia reactiva. Por consiguiente, hay una violencia primera y una violencia segunda, fruto de aquélla.

Como decíamos, aquélla es una violencia más encubierta, implícita, pero tan real (y más) que la violencia manifiesta, que es fruto de la protesta por esas situaciones inhumanas de vida. La mayoría de las veces las protestas violentas se quedan en eso, en algo coyuntural, pero la violencia estructural (vivir en asentamientos, tugurios y favelas, no tener trabajo y (mal) "vivir" en desempleo permanente, ausencia de posibilidades de estudio y educación, analfabetismo, hambre, enfermedad, etc.) está ahí de un modo permanente.

También existe una denominada *violencia revolucionaria*, que es una violencia más sistemática, supuestamente para derribar la violencia estructural y cambiar las condiciones de vida que afectan a las poblaciones más pobres, las llamadas "mayorías empobrecidas". En otro momento, a lo largo de la investigación, ya dijimos que la preferencia holística es por una *no-violencia activa* (NVA, en adelante), que genere una lógica diferente de cambio.

Supuesta la violencia estructural, la NVA es la generación de *un cambio más profundo*, que incluye las conciencias de los diferentes actores participantes en un proceso social, entendido como desigualitario y opresivo.

Creemos que la violencia reactiva no resuelve profundamente nada, ya que es una mera explosión social, fruto de una situación de por sí explosiva. Ya se ha visto que la violencia revolucionaria, a medio o largo plazo, tampoco termina de resolver el problema, puesto que entra en una dinámica de violencia también y así se halla "entrampada" en una lógica que es la lógica del adversario, la lógica del militarismo, el autoritarismo y verticalismo, el comercio de armas..., que es

epistemológicamente la expresión del Sistema establecido como tal. Es como querer combatir al enemigo con sus mismas armas.

Consecuentemente, en nuestra opinión, la NVA se muestra como la respuesta más inteligente y espiritual a los problemas sociales graves que sufren las poblaciones empobrecidas. Por eso, decimos que es mejor y más holística. No es meramente "pasivismo" o sólo confianza en las medidas legales. Es también práctica social, alternativa, pero no mediante esquemas de dominación y violencia, sino mediante técnicas de no-violencia activa.

Aquí no es el lugar de exponerlas, pero han sido ya muy estudiadas y practicadas también en la Historia⁵⁶⁶. Evidentemente, no son un remedio infalible, pero resulta que en la Historia ningún remedio es infalible.

Sin embargo, el tema de la OP no tiene por qué derivar necesariamente en la discusión sobre violencia y no-violencia. La OP no es la exclusión de la gente considerada rica, poderosa e, incluso, cargada de privilegios. La OP es la preferencia que se da a l@s que son excluid@s, para desde ell@s, como *sujetos*, transformar la situación de opresión que existe.

La clase hegemónica está también alienada en su situación de privilegio. De lo que se trata es de una liberación universal, integral, holística, *donde se acaben opresores y oprimidos*. Se trata de "ir a la raíz". Esto implica el cambio de Sistema, es decir, se trata de cambiar un Sistema que es el que crea estas contradicciones básicas de opresión.

La novedad de la OP con respecto a otras prácticas cristianas pasadas es que toma a l@s pobres como *sujetos* y no meramente como *objetos* de solidaridad. Es desde ell@s cómo se puede dar la transformación de la sociedad de una manera radical y no meros reformismos temporales. Esto no excluye el apoyo de la burguesía consciente y crítica que se opone también a la situación existente. Se trata de entrar en el *proyecto* de l@s

⁵⁶⁶ Para quien tenga especial interés por las técnicas de no-violencia activa, recomendamos el libro de G. SHARP (traducción en portugués del original inglés), *Poder, luta e defesa. Teoria e prática da ação não-violenta*, Paulinas, São Paulo, 1983, especialmente las pp. 165-194, con un largo elenco de prácticas y métodos de NVA.

pobres y excluid@s. Esta es la idea general. Las concreciones y los numerosos problemas que esto implica es más propio de una reflexión pastoral que de la epistemológica que aquí estamos investigando.

En suma, como dijimos más atrás, la OP implica un *universalismo con parcialidad consciente y crítica*, para desde ella llegar a una *universalidad concreta*, con contenido, evitando caer en un universalismo retórico y vacío, mero uniformismo formal. Y es una opción para tod@s. No consiste en la eliminación física de los ricos y poderosos, algo que no cambia el Sistema como tal, que está profundamente enraizado en nuestras mentes.

En todo caso es algo más radical (de raíz): implica la eliminación de un Sistema que sí crea antagonismos y contradicciones entre poderosos y oprimid@s. En contra del Sistema y a favor de la gente, de *toda* la gente, en pro de la des-alienación colectiva de la Humanidad⁵⁶⁷.

Hasta aquí, pues, algunos de los elementos holísticos que hemos encontrado en la epistemología del cristianismo popular-liberador.

Adenda 1. El pensamiento mestizo latinoamericano: la filosofía de José Vasconcelos

Aunque inicialmente no pensábamos estudiar en esta investigación el pensamiento mestizo latinoamericano, alguna sugerencia en este sentido se nos fue planteada⁵⁶⁸. De hecho, siempre nos pareció que los principales aportes al Holismo en el continente latinoamericano estaban más bien presentes en el

⁵⁶⁷ El tema de la OP ha sido profusamente tratado en ALC, por lo que no nos extendemos más sobre este punto. Lo que nos interesaba aquí era solamente ver cómo se relaciona con el socio-holismo. Para complementar más el tema de la OP, recomendaríamos los siguientes libros: J. PIXLEY y C. BOFF, *Opção pelos pobres*, VOZES, Petrópolis, 1986 (edición castellana: *Opción por los pobres*, 2^a.ed., Paulinas, Madrid, 1988) y J. M. VIGIL (coord.), *Sobre la opción por los pobres*, Nicarao, Managua, 1991. Más en general: F. MORENO REJÓN, *Teología moral a partir dos pobres. A Moral na Reflexão Teológica da América Latina*, Santuário, Aparecida-SP, 1987 (original en castellano: F. MORENO REJÓN, *Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid, 1986).

⁵⁶⁸ El aporte fue del profesor Raúl Fonet-Betancourt.

pensamiento indígena y en el afroamericano, pero éramos conscientes también de que había algunas interesantes reflexiones esparcidas por algunos de los pensadores de América Latina.

Es el caso del filósofo mexicano José Vasconcelos Calderón (+1959), ensayista, filósofo y político mexicano, nacido en Oaxaca el 28 de febrero de 1882, que influyó notablemente en la definición de un panamericanismo basado en el mestizaje iberoamericano, a partir del cual se conformaría la raza cósmica, raza que estaría llamada, en no mucho tiempo, a ser depositaria del espíritu del mundo.

Los historiadores de la filosofía le atribuyen a su pensamiento el calificativo de espiritualismo vitalista antipositivista. Al principio, Vasconcelos se mostraba más próximo de Bergson. Pero con el tiempo se fue acercando más a la filosofía cristiana, de corte católico, especialmente cuando se hizo terciario franciscano⁵⁶⁹.

⁵⁶⁹ **Bibliografía cronológica de José Vasconcelos Calderón:**

- *Pitágoras: una teoría del ritmo*, Cuba Contemporánea 1916. 2ª ed.: Editorial Cultura (Colección Cultura, tomo 13, nº 2), México, 1921, VIII + 148 pp.
- *El monismo estético: ensayos*, Editorial Cultura (Colección Cultura, tomo 9, nº 1), México, 1918, 105 pp.
- *Artículos* (Libros que leo sentado y libros que leo de pie, recuerdos de Lima, el fusilado, visiones californianas), García Monge y Cía. Editores, San José de Costa Rica, 1920, 56 pp.
- *Prometeo vencedor*, Editorial América, Madrid, 1920, 236 pp.
- *Estudios indostánicos*, Saturnino Calleja (Biblioteca Calleja. Primera Serie), Madrid, 1920, 445 pp. México Moderno (Biblioteca de Autores Mexicanos Modernos), México, 1920, 373 pp., 3ª ed.: Botas, Méjico, 1938.
- *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Agencia Mundial de Librería, París, s. a. [1925], 2 h. + 296 pp. Agencia Mundial de Librería, Barcelona s. a. [h. 1926], 2 h. + 294 pp. Imprenta Helénica, Madrid, s. a., 2 h. + 296 pp. Espasa-Calpe Argentina (Austral 802), Buenos Aires, 1948, 210 pp. Aguilar (Ensayistas hispánicos), Madrid, 1966, 224 pp. Asociación Nacional de Libreros (12 noviembre 1983, Día Nacional del Libro), México D.F., 1983, 191 pp. Porrúa ("Sepan cuantos"), México, 2001, XVII + 164 pp.

-
- *Poetas y bufones: polémica Vasconcelos-Chocano, el asesinato de Edwin Elmore...* (José Vasconcelos & José Santos Chocano), Agencia Mundial de Librería (Historia contemporánea), París, s. a. [1926], 117 pp.
 - *Indología: una interpretación de la cultura ibero-americana*, Agencia Mundial de Librería, París, s. a. [1927], LVIII + 231 pp. 2ª ed.: Agencia Mundial de Librería, Barcelona [1927] (Tipografía Cosmos), LVIII + 250 pp.
 - *Tratado de metafísica*, México Joven, México, 1929, 362 pp.
 - *Pesimismo alegre*, M. Aguilar, Madrid, 1931, 241 pp.
 - *Ética*, M. Aguilar, Madrid, 1932, 486 pp. 2ª ed.: Ediciones Botas, Méjico, 1939.
 - *La sonata mágica... cuentos y relatos*, Juan Pueyo, Madrid, 1933, 236 pp. 2ª ed.: Espasa-Calpe Argentina (Colección Austral), Buenos Aires, 1950.
 - *Hispano-América frente a los nacionalismos agresivos de Europa y Norteamérica: conferencias pronunciadas en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de la Plata por José Vasconcelos en agosto-octubre de 1933*, Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, La Plata, 1934, 100 pp.
 - *Bolivarismo y monroísmo, temas iberoamericanos*, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1934. 2ª ed.: Biblioteca Americana (nº 5), Santiago de Chile, 1935, 208 pp.
 - *De Robinsón a Odiseo, pedagogía instructiva*, M. Aguilar, Madrid, 1935, 263 pp. 2ª ed.: Editorial Constancia, México D.F., 1952.
 - *Estética*, Ediciones Botas, México, 1935. 2ª ed.: Botas, México, 1936, 761 pp. 3ª ed.: Botas, México, 1945.
 - *Breve historia de México*, Ediciones Botas, México, 1936. Nueva edición revisada y autorizada por el autor, Polis, México, 1944, 688 pp. 5ª ed.: Botas, México, 1944, 567 pp. 6ª ed.: Botas, México, 1950. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1952, 558 pp. 2ª reimp.: Compañía Editorial Continental, México, 1979, 565 pp.
 - *Ulises Criollo (autobiografía)*, Ediciones Botas, México, 1936. 9ª ed.: Botas, México, 1946. 13ª ed.: Jus, México, 1969, 336 pp. *La tormenta, segunda parte de Ulises Criollo*, Ediciones Botas, México, 1936. 7ª ed.: Botas, México, 1949. 8ª ed.: Jus, México, 1958, 396 pp. 10ª ed.: Jus, México,

Nos presenta este filósofo mexicano una concepción multiforme y concreta de la vida, opuesta a toda reducción racionalista que convirtiera al ser en pensamiento y que quisiera captar, con una pura razón, la Realidad como tal. En otras palabras, intenta superar el puro racionalismo en el ámbito ontológico. Para él, un verdadero conocimiento es una síntesis de elementos heterogéneos (emocionales, intelectivos y místicos), captados por el ser-devenir cósmico, concebido con mente pitagórica, neoplatónica y bergsoniana.

El saber metafísico que él defiende se aprehende por la vía *estética* y no por el formalismo de la lógica. Esta aprehensión estética es supra-racional, pero no se opone al intelecto, sino que lo sobrepasa. Es decir, no se trata aquí de un irracionalismo, sino más bien de un supra-racionalismo. De este modo, la Realidad es entendida como algo rítmico y armonioso, energía que asciende de lo material a lo espiritual y se gobierna de la siguiente manera: en el primer caso, por el ritmo newtoniano o de la causalidad, y en el segundo, por el ritmo pitagórico o del desinterés y la belleza.

1970, 396 pp. *El desastre: tercera parte de Ulises Criollo, continuación de La Tormenta*, Ediciones Botas, México 1938. 5ª ed.: Botas, México 1951. 6ª ed.: Jus, México, 1958, 487 pp.; 7ª ed.: Jus, México, 1968, 487 pp. *El proconsulado: cuarta parte de Ulises Criollo, continuación de El Desastre*, Ediciones Botas, México, 1939. 2ª ed.: Botas, México, 1946. 4ª ed.: Jus, México, 1958, 477 pp. 5ª ed.: Jus, México, 1968, 477 pp.

- *Historia del pensamiento filosófico*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1937.
- *¿Qué es la Revolución?*, Ediciones Botas, México, 1937.
- *¿Qué es el Comunismo?*, Ediciones Botas, México, 1937.
- *Simón Bolívar (interpretación)*, Ediciones Botas, México, 1939. 2ª ed.: Botas, México, 1940, 167 pp.
- *Hernán Cortés*, Ediciones Xochitl, México, 1941.
- *Lógica Orgánica*, El Colegio Nacional, México, 1945.
- *Todología*, Ediciones Botas, México, 1952. 2ª ed. con algunas supresiones bajo el título *Filosofía Estética*, Espasa-Calpe Argentina (Austral), Buenos Aires, 1952.
- *La flama, los de arriba en la revolución, historia y tragedia*, 9ª reimp.: Compañía Edit. Continental, México, 1979, 496 pp.

El cosmos va emanando así en tres fases: (1) la física (la actividad mecánica), (2) la biológica (finalismo vital), y (3) la psíquica (actitud estética). En su contacto con la conciencia, la sustancia asciende de lo apolíneo a lo dionisiaco (influencia nietzscheana) y de éste a lo místico, que nos pone en contacto con lo divino.

Muchos de sus estudios versaron sobre el sentido y destino de América Latina, que aunque fuera de origen hispánico, no estaba referida a la Europa colonizadora ni al indigenismo ancestral. Vasconcelos esperó el advenimiento de una nueva raza cósmica, que sería una síntesis armoniosa de todas las progenies y que crearía una nueva cultura⁵⁷⁰.

De este modo, la preocupación central de la obra de Vasconcelos tiene que ver con el futuro del ser humano y su destino como raza americana, cuya función sería la de desarrollar e implantar en el mundo una nueva y definitiva cultura. La nueva raza posee una caracterización espiritual y no física. Su superioridad consiste en atraer a todas las razas y ésta característica de síntesis suya es la que le hace ser superior a las demás⁵⁷¹. La raza sajona se funda en la fuerza, mientras que la latina lo hace en el sentimiento, que sintetiza y unifica.

La pugna de la 'latinidad' contra el 'sajonismo' consiste en encontrar el sentido de la historia moderna del mundo y de América en particular. La característica de esta 'raza cósmica' consiste en ser la síntesis de todas las demás. Por lo tanto, no consiste en los rasgos físicos, sino en la actitud espiritual. La orientación de la nueva conducta debe buscarse, pues, en el sentimiento creador y en la belleza que convence.

Frente a las ideas de exclusión, Vasconcelos va a retomar el concepto de 'selección natural', donde va ser necesario y de vital importancia el argumento de *síntesis*, que protagonizará el mestizaje. Hay que entender que Vasconcelos tuvo mucha influencia de varios autores, cuyas ideas resultaron fundamentales para su filosofía, pero no hay que entender por eso que lo realizado por él es una simple yuxtaposición de pensamientos ya dados. Por el contrario, buscó amalgamarlos, pero, a la vez, les imprimió su propio sello, intentando llevarlos a un método filosófico.

Propuso entonces Vasconcelos "el advenimiento de una quinta raza" en América, que fusionaría a todas las otras razas

⁵⁷⁰ Referencia de estas ideas: J. VÉLEZ CORREA, *Filosofía moderna y contemporánea*, Compañía Bibliográfica Española, Madrid, 1965, p. 288.

⁵⁷¹ Al final de su vida, después de un tiempo viviendo en Alemania, Vasconcelos estuvo influido por el nazismo. Y en una curiosa amalgama de pensamiento, cuando se hizo *terciario franciscano*, se arrepintió de sus ataques anteriores a la Iglesia Católica...

sin distinción de color o número, creando una nueva civilización y que erigiría una ciudad: "Universópolis". Reflexionó así sobre el destino histórico latinoamericano, donde éste sea aceptado y tomado en cuenta como un sujeto que aporta pensamiento propio y nuevo, encontrando de esta forma su libertad.

Vasconcelos cree que la "raza cósmica" de los latinoamericanos sería la primera "raza síntesis del mundo". En este sentido, el proceso de mestizaje en América Latina habría conseguido realizar la "misión histórica" de constituir una "quinta raza", en la cual se fundirían las cualidades y los destinos de todos los pueblos del planeta, convirtiéndose por lo tanto en la síntesis de todas las demás razas, no por rasgos físicos, sino por la actitud espiritual.

Este auge espiritual construirá una etapa superior (guerra, razón, espíritu) donde la conducta no se buscará en la raza que explica, pero no descubre. Se buscará más bien en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas serán las de la facultad suprema, la fantasía. En una palabra, se vivirá sin normas, en un estado en el que todo cuanto nace del sentimiento será un acierto.

Utilizando su ministerio político educativo, Vasconcelos levantó un monumento a Fray Bartolomé de las Casas, porque para él el valiente dominico se distinguió por su perseverancia en demostrar el valor de los indios, en defender su derecho a la Justicia y en mover el ánimo de la corona Española a favor de los mismos.

Finalmente, digamos que Vasconcelos, con su pensamiento y acción política (pese a sus desengaños en este ámbito), trató de concientizar al pueblo mexicano y latinoamericano sobre sus orígenes culturales.

Al promover y difundir la cultura en México, Vasconcelos lo hizo de la manera más plural, más democrática, más variada y más rica, incluso en términos propiamente filosóficos. El deseo de Vasconcelos en sí era convertir a México en el país más importante, culturalmente hablando, de América Latina, puesto que pensaba que México "es heredero de una enorme tradición cultural". Es por eso por lo que fue un gran impulsor de la escuela rural, con maestros improvisados, tratando siempre de concientizarlos, haciendo de su profesión un verdadero "apostolado", intentando así convertir las escuelas y algunas comunidades, que prestaban sus casas, en unas verdaderas agencias de transformación social⁵⁷².

⁵⁷² Como referencia para algunos de estos datos, véase J. F. VÁSQUEZ AQUINO, "¿Quién era José Vasconcelos?", en <http://www.monografias.com/trabajos16/jose-vasconcelos/jose-vasconcelos.shtml>, visita realizada el día 06 de septiembre del

Como conclusión, podríamos cifrar algunos aportes suyos interesantes al Holismo en los siguientes: (1) su visión integral de la Realidad como una evolución dinámica armoniosa hacia estados espirituales más sutiles; (2) su defensa del intuicionismo (supra-racional o no irracional); y (3) su concepción de lo latinoamericano no de modo particularista, sino con una dimensión de globalidad, es decir, dentro de un desarrollo del ser humano como un todo en la Historia Universal.

Adenda 2. Holismo y enfoque de género⁵⁷³

Antes de terminar este capítulo, pensamos que sería interesante formularnos una pregunta: ¿Aporta algo el enfoque de género al Holismo como tal? Dicho de otra manera, ¿es significativa la 'diferencia genérica' en el tema del Holismo?

El tema de por sí requeriría una larga investigación específica y podría ser una especial sugerencia para futuras investigaciones de quienes quisieran profundizar más en el paradigma holístico, no sólo teórica sino prácticamente. De todas formas, intentemos a continuación proponer algunas líneas de trabajo sobre este tema.

1. En primer lugar, parecería que el Holismo no es epistemológicamente una cuestión de dimorfismo sexual. No parece que el código genético del ADN, según seamos hombres o mujeres, nos capacite para ser más o menos "holistas".

Por eso, hay que aclarar que aquí la cuestión, bien formulada (y hay que formular bien las cuestiones), es que no se trata de una cuestión de *sexo* (asunto *biológico*) sino de *género* (que es un asunto *cultural*, que implica la manera como los sexos

2005. J.F. VÁSQUEZ AQUINO es filósofo, docente de la Universidad del Golfo de México, Campus Cd. Mendoza, Veracruz, México. Para un trabajo específico sobre JOSÉ VASCONCELOS, consúltese también la obra ya clásica de A. B. FERNÁNDEZ DEL VALLE, *La filosofía de José Vasconcelos (el hombre y su sistema)*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1958.

⁵⁷³ Este punto lo incorporamos también aquí como 'Adenda', ya que el objetivo del capítulo era únicamente estudiar el Holismo en el contexto de ALC. Pero pensamos que era también importante investigar algo sobre lo que se podía decir sobre el Holismo con enfoque de género.

son socializados; también está presente aquí la cuestión epistemológica sobre 'lo masculino' y 'lo femenino', entiéndase como se entienda el contenido de ambos términos o incluso si no pasan de ser meras construcciones mentales).

Entendida la problemática de esta manera, la pregunta es si las mujeres-promedio (tal como han sido culturalmente socializadas) manifiestan más sensibilidad que los hombres-promedio (tal como han sido culturalmente socializados) hacia las cuestiones del Holismo. O, dicho más simplemente, si las mujeres tienen mayor sensibilidad holística que los hombres.

Nuestra opinión es que sí, que las mujeres-promedio desarrollan algo más de lo que podemos entender como visión holística que los hombres-promedio. De todas formas, esta cuestión de género debería cruzarse con aspectos cultural-étnicos. Por ejemplo, si las mujeres blancas latinoamericanas desarrollan más/menos esta visión que las amerindias o afroamericanas. O si las mujeres de EUA y Europa son más o menos holistas que los hombres de pueblos autóctonos indígenas o afros.

Igualmente, una investigación más profundizada sobre estas cuestiones debería incorporar las variables de clase social y etaria (según las edades).

Sin embargo, pese a nuestra atrevida afirmación de que las mujeres, *en general*, son más propensas al Holismo que los hombres, esto no es algo absoluto. Y repetimos, es cuestión básicamente cultural, de cómo son socializados ambos sexos, y no una cuestión biológica (por la que el par de genes 'XX' sería más holístico que el 'XY', lo cual nos parece bastante poco defendible, hasta que no haya evidencia empírica al respecto..). Es un asunto de socialización, no ontológico.

¿En qué nos apoyamos para afirmar esto? Mediante observación sociológica (no cuantificada estadísticamente), haciendo *sociología de lo cotidiano* (sociología del conocimiento), podemos percibir que las mujeres, *en general*, son más sensibles epistemológicamente a cuestiones como:

- mayor visión concreta de los problemas reales de la vida

- mayor conciencia de que los problemas están interligados
- mayor conciencia de que no se debe desvincular la afectividad del ámbito cognitivo
- mayor percepción y vivenciación de la corporalidad como un todo en la vida personal
- mayor sentido familiar
- mayor responsabilidad por lo real
- mayor sensibilidad ecológica
- mayor capacidad para sentirse en el lugar del otro
- mayor sensibilidad hacia la víctima
- mayor capacidad de lucha en el ámbito de los intereses sociales y comunitarios
- mentalidad más no-violenta y menos belicista
- mayor fusión con la realidad
- mayor capacidad intuitiva
- etc.

De todas formas, repetimos que esto no es algo *absoluto*, ya que depende de otros factores psico-sociales. Podemos encontrarnos con hombres más sensibles a estas cuestiones que otras mujeres. Ni quiere decir que entonces las mujeres son *ontológicamente* 'holistas' y los hombres de 'pensamiento fragmentario y analítico'. La capacidad holística es *antropológica* y es para cualquiera de ambos sexos, si bien genéricamente venimos comprobando que las mujeres tienen mayores *tendencias* (no es una ley científica) holísticas que los hombres.

2. Pero no somos los únicos en pensar así.

Uno de los más importantes autores de Espiritualidad contemporánea, Eckhart Tolle, mantiene una opinión parecida. En concreto, piensa que las mujeres "están más cerca de la iluminación"⁵⁷⁴. Se pregunta si los obstáculos para la iluminación son los mismos para hombres y para mujeres.

Y responde:

⁵⁷⁴ Cfr. el capítulo ocho de su libro *El poder del ahora. Un camino hacia la realización espiritual*, Norma, Bogotá, 2000, que se llama "Relaciones Iluminadas", principalmente de las pp. 158-160.

"Sí, pero el énfasis es diferente. En general, es más fácil para una mujer sentir y estar en su cuerpo, así que está naturalmente más cerca del Ser y potencialmente más cerca de la iluminación que un hombre. Por eso muchas culturas antiguas instintivamente escogieron figuras femeninas para representar o describir la realidad trascendental y sin forma. A menudo se veía como una matriz que da a luz a todo en la creación y que lo sostiene y nutre durante su vida como forma"⁵⁷⁵.

En otras palabras, es el Vacío primordial, que es concebido como sin-Forma, pero capaz de aceptar cualquier forma posible, una matriz-virtualidad de múltiples formas⁵⁷⁶.

Y prosigue:

"En el *Tao Te King*, uno de los libros más antiguos y profundos que se han escrito, el *Tao*, que podría traducirse como *Ser*, se describe como 'infinito, eternamente presente, la madre del universo'. Naturalmente, las mujeres están más cerca de él que los hombres puesto que virtualmente "encarnan" lo No Manifestado. Más aún, todas las criaturas y todas las cosas deben eventualmente retornar a la Fuente. 'Todas las cosas se desvanecen en el Tao. Sólo él permanece'. Puesto que la Fuente se percibe como femenina, se representa como los lados claro y oscuro del arquetipo femenino en psicología y mitología. La Diosa o Madre Divina tiene dos aspectos: da la vida y la quita"⁵⁷⁷.

Sin embargo, esta situación cambió:

"Cuando la mente tomó el poder y los hombres perdieron contacto con la realidad de su esencia divina, empezaron a creer en Dios como una figura masculina. La sociedad empezó

⁵⁷⁵ ECKHART TOLLE, *El poder del ahora. Un camino hacia la realización espiritual*, op. cit., p. 158.

⁵⁷⁶ Evidentemente, es fácil ver aquí que no se está hablando de la 'forma' (o 'esencia') en sentido platónico o aristotélico, sino en un sentido de 'forma visible, material', es decir, como lo propio de las mismas cosas fenoménicas, tal como se nos muestran sensorialmente construidas.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

a ser dominada por lo masculino y lo femenino quedó subordinado a lo masculino”⁵⁷⁸.

Él no propone, sin embargo, volver a las representaciones femeninas de lo divino. Lo importante es *restaurar el equilibrio entre lo masculino y lo femenino que se perdió hace mucho tiempo*⁵⁷⁹. Pero él sostiene que esto es todavía una representación y un concepto, que puede ser útil temporalmente como poste indicador o un mapa. Sin embargo, resulta más bien un *impedimento* cuando alguien ya está listo para comprender la Realidad más allá de todo concepto o imagen (las “muletas” nos ayudan hoy, pero nos pueden perjudicar mañana).

Para Eckhart Tolle la frecuencia de la energía de la mente sigue siendo esencialmente masculina. La mente se resiste, lucha por el control, usa, manipula, ataca, trata de atrapar y poseer.

Así:

“... el Dios tradicional es una figura de autoridad patriarcal, controladora, un hombre a menudo iracundo al cual usted debería temer, como sugiere el Antiguo Testamento. Ese Dios es una proyección de la mente humana”⁵⁸⁰.

Si esto es así, ¿hay alguna salida?

En efecto, escribe él en un lenguaje que, a esta altura de nuestra investigación, ya tiene que resultarnos familiar:

“Para ir más allá de la mente y volverse a conectar con la realidad más profunda del Ser, se necesitan cualidades muy diferentes: entrega, ausencia de juicio, una apertura que permita que la vida sea en lugar de resistirse a ella, la capacidad de sostener todas las cosas en el abrazo amoroso de su conocimiento. Todas esas cualidades están mucho más cercanamente relacionadas con el principio femenino. Mientras que la energía de la mente es dura y rígida, la energía del Ser es suave y dúctil y sin embargo

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁷⁹ Personalmente, llamamos a esto el ‘proyecto andrógino’.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

infinitamente más poderosa que la mente. La mente gobierna nuestra civilización, mientras que el Ser está a cargo de toda la vida en nuestro planeta y más allá. El Ser es la verdadera Inteligencia cuya manifestación visible es el universo físico. Aunque las mujeres están potencialmente más cerca de él, los hombres también pueden acceder a él dentro de sí mismos”⁵⁸¹.

Para él, la inmensa mayoría de hombres y mujeres están todavía en “las garras” de la mente, es decir, están identificad@s con el/la pensador/a y con lo que él denomina ‘el cuerpo del dolor’ (el dolor físico y emocional, de experiencias pasadas, tanto a nivel personal como colectivo). Esto es lo que impide la iluminación y el florecimiento del amor, o sea, lo que nosotros hemos denominado la Vivencia Holística (VH).

Como regla general, el mayor obstáculo para los hombres tiende a ser la mente pensante. Para las mujeres, es el cuerpo del dolor. No obstante, en ciertos casos individuales puede ser cierto lo contrario, y en otros casos, los dos factores pueden ser iguales⁵⁸².

3. Digamos, finalmente, que desde otros ámbitos que no son la Espiritualidad, la *filosofía feminista* ha destacado, frente a una epistemología entendida como androcéntrica, la superación de los dualismos, especialmente de los que oponen intelecto y afectividad, pensamiento y sensorialidad, mente y mano, etc. Es decir, se busca una *epistemología de integralidad*.

Así, por ejemplo, Sandra Harding⁵⁸³ llega a afirmar:

“La ideología androcéntrica de la ciencia contemporánea plantea, como necesarios, como hechos o como ambas cosas, un conjunto de dualismos -cultura frente a naturaleza; mente racional frente a cuerpo prerracional y emociones y valores irracionales; objetividad frente a subjetividad; público

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁸² Retengamos aquí lo ya dicho a lo largo de este estudio sobre el peligro de la ‘mente’ no controlada por el ‘espíritu’, si nos inspiramos en la famosa trilogía antropológica de l@s místic@s cristian@s de: ‘cuerpo-mente-espíritu’ (aunque ell@s hablaban más de ‘alma’ que de ‘mente’...).

⁵⁸³ *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid, 1996.

frente a privado- relacionando después a los hombres y la masculinidad con los primeros elementos y a las mujeres y la feminidad con los segundos de cada par. Las críticas feministas sostienen que esta dicotomización constituye una ideología en el sentido fuerte del término: en contraste con las creencias falsas, sesgadas a favor de unos valores, que carecen de poder social, estas creencias estructuran las políticas y prácticas de las instituciones sociales, incluida la ciencia"⁵⁸⁴.

Precisamente, ésta sería la búsqueda principal de una *epistemología de corte feminista: buscar un saber que no estuviese estructurado mediante este conjunto de dualismos*, un saber no dualista. Esta búsqueda encaja perfectamente con el objetivo de nuestra investigación.

Por su parte, Sandra Harding defiende una 'epistemología feminista del punto de vista', que supere una ciencia en exceso comprometida con los proyectos de un complejo estatal, militar e industrial burgués, racista y de predominio masculino (androcéntrica), incluyendo su 'objetivismo'. Una *epistemología alternativa* tendría que ser una epistemología apoyada en la Vida.

Igualmente, las categorías, excesivamente dicotomizadas, de 'trabajo' frente a 'ocio', tal como fueron formuladas en las teorías iniciales de la Ilustración y de la burguesía, y posteriormente en el marxismo, constituyen el objetivo de las epistemologías del punto de vista⁵⁸⁵.

Para ella, siguiendo a otras autoras feministas, hay *cinco razones* diferentes para pensar que una epistemología feminista supera una epistemología androcéntrica y patriarcalista. Para no extendernos demasiado en este subpunto, no las vamos a comentar aquí, remitiéndonos al texto original, y citándolas solamente:

(1) *La unidad de la mano, el cerebro y el corazón*⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ SANDRA HARDING, *Ciencia y feminismo*, op. cit., p. 119.

⁵⁸⁵ 'Objetivo' vs. 'subjetivo' son, pues, también construcciones epistémicas dualistas.

⁵⁸⁶ El dualismo cartesiano (intelecto frente a cuerpo, y ambos frente a sentimiento y emoción) está subyacente a las visiones de la ciencia de la Ilustración y del marxismo. Ella apoya, con

(2) *La actividad sometida de las mujeres: sensual, concreta, relacional*⁵⁸⁷

(3) *El "retorno de lo reprimido" en la teoría feminista*⁵⁸⁸

(4) *La conciencia bifurcada de las investigadoras alienadas*⁵⁸⁹

(5) *Nuevas personas y la mano oculta de la historia*⁵⁹⁰

palabras de Hilary Rose, un "materialismo más completo, un conocimiento más auténtico" (*Ibid.*, p. 127), que conectaría con el mismo Foucault: "Los orígenes de una epistemología que sostiene la legitimidad de las apelaciones a lo subjetivo, la necesidad de unir los campos intelectual y emocional, la sustitución del predominio del reduccionismo y la linealidad por la armonía del holismo y la complejidad pueden detectarse en lo que FOUCAULT llamaría 'saberes subyugados' - ideas sumergidas en la historia de la ciencia" (*Ibid.*, p. 126). Retengamos aquí la interesante expresión 'saberes subyugados', de M. Foucault.

⁵⁸⁷ Piensa que esto es posible porque las mujeres históricamente han estado ligadas a las prácticas de 'subsistencia' (producción de alimentos, de vestido y de refugio), así como a la crianza de l@s hij@s. Por eso, siguiendo a Nancy Hartsock, en quien se inspira: "La experiencia femenina de la reproducción representa una unidad con la naturaleza que va mucho más allá de la experiencia proletaria de intercambio con la naturaleza" (*Ibid.*, p. 128)

⁵⁸⁸ Escribe: "La filosofía occidental convierte en problemas las relaciones entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, interior y exterior, razón y sentimiento; pero estas relaciones no tienen por qué ser problemáticas para quien no definiese siempre y exclusivamente el núcleo del yo frente a las mujeres" (*Ibid.*, p.132). Y citando a Jane Flax: "En filosofía, el ser (ontología) se ha divorciado del saber (epistemología) y ambos se han separado bien de la ética, bien de la política. KANT bendijo estas divisiones y las transformó en un principio fundamental derivado de la estructura de la mente. Una consecuencia de este principio ha sido la conservación de la distinción rígida entre hecho y valor en la filosofía anglo-norteamericana cuyo efecto ha sido la relegación del filósofo al silencio en cuestiones de la máxima importancia para la vida humana" (*Ibid.*, p. 133).

⁵⁸⁹ "... la experiencia concreta que las mujeres tienen de su propio trabajo es incomprensible e inexpressable en el marco de las abstracciones deformadas de los esquemas conceptuales de los hombres. Las mujeres están alienadas de su propia experiencia, porque los esquemas conceptuales de los hombres son también los que rigen las situaciones y, por tanto, definen y categorizan para ellas su propia experiencia" (*Ibid.*, p. 136).

En definitiva, siguiendo ella misma a la ya citada Nancy Hartsock, afirma que hay una contraposición (epistemológica) entre una *feminidad relacional* y una *masculinidad abstracta*⁵⁹¹. Y, cuando se refiere a una epistemología que superara el reduccionismo (y el dualismo cartesiano implícito), cita literalmente a nuestros ya conocidos David Bohm y Fritjof Capra⁵⁹².

Y es que:

"La subyugación de la actividad sensual, concreta y relacional de las mujeres les permite (a quienes defienden el punto de vista epistemológico feminista) captar aspectos de la naturaleza y de la vida social inaccesibles a las investigaciones basadas en las actividades características de los hombres"⁵⁹³.

4. Por su parte, Evelyn Fox Keller, en *Reflexiones sobre Género y Ciencia*⁵⁹⁴, pretende mostrar, dentro de un paradigma psicoanalítico "revisitado", que *la socialización del yo masculino es formulada en una discontinuidad entre ese yo y l@s otr@s*, que provoca la necesidad de controlarse a sí mismo, y al otr@, como respuesta a la sensación de *peligro*. Es, por lo tanto, una pseudoautonomía.

En otras palabras, la conciencia fragmentaria masculina, a diferencia de la de las mujeres, estaría apoyada en una psicología evolutiva de *un yo formado en contraposición al mundo* (actuar *sobre* el mundo más que *en* el mundo), lo que no lleva decididamente a una visión 'objetiva' del mundo. En otras

⁵⁹⁰ Siguiendo aquí a Millman y Kanter: "... los movimientos para la liberación social 'hacen posible que las personas vean el mundo en una perspectiva ampliada porque eliminan las tapaderas y vendajes que oscurecen el conocimiento y la observación'. El movimiento de la mujer crea la oportunidad para una tal perspectiva ampliada, así como también provoca la existencia de más mujeres científicas que pueden darse cuenta, con mayor facilidad que los hombres, del sesgo androcéntrico" (*Ibid.*, p. 141).

⁵⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

⁵⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 126.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁹⁴ Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1991.

palabras, es una conciencia construida *agónicamente*, en oposición y, por lo tanto, en *dualismo confrontativo*.

Y, citando a David Shapiro, concluye:

"La flexibilidad -que no la rigidez- refleja una autodirección activa. Más aún, la flexibilidad -que no la rigidez- refleja una actitud auténticamente objetiva hacia el mundo"⁵⁹⁵.

No abundaremos ya más sobre esto, sino que terminamos aquí señalando una obra interesante también, desde el punto de vista de la filosofía feminista, para la superación de los dualismos y la construcción de una epistemología más integral. Se trata de la obra de Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, *Feminismo y filosofía. Un compendio*⁵⁹⁶.

Pese a todos los escepticismos, vacilaciones y problemas que pueda levantar la construcción de una *epistemología feminista*, incluso entre las mismas feministas, no dudamos que ésta será (ya lo es) una notable contribución a una *epistemología universal*, que intente superar todos los dualismos y camine hacia una concepción del mundo verdaderamente más holística.

⁵⁹⁵ E. FOX KELLER, *Reflexiones sobre Género y Ciencia, op. cit.*, p. 110.

⁵⁹⁶ Idea Books, Barcelona, 2001.

"Es aventurado pensar que una coordinación de palabras
(otra cosa no son las filosofías)
pueda parecerse mucho al universo".

JORGE LUIS BORGES⁵⁹⁷

"Os homens sempre pressentiram que devia existir um domínio de perguntas cujas respostas -a priori- seriam simétricas e estariam ligadas a uma estrutura fechada e regular".

LUDWIG WITTGENSTEIN⁵⁹⁸

"... o Anjo da Guarda só responde ao que for realmente bem perguntado.

E quando a nossa pergunta estiver bem feita, o Anjo da Guarda responde imediatamente: Amigo! a tua pergunta está tão bem perguntada que se pensares mais um bocadinho tens já a resposta a seguir. Com efeito, pensa-se mais um bocadinho e pronto, é logo a resposta a seguir!

Quer o Anjo da Guarda dizer com as suas palavras que muito mais difícil do que responder, é perguntar".

JOSÉ DE ALMADA-NEGREIROS⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ *Dictum* de Jorge Luis Borges en el texto "Avatares de la tortuga", incluido en su libro *Discusión*, de 1932. Ver: J.L. BORGES, *Obras Completas (1932-1972)*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1974, p. 258. (Sugerencia de Jorge Alvarado).

⁵⁹⁸ *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) (Traducción portuguesa de M. S. Lourenço: *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, n° 5.4541, p. 97). "Los hombres han barruntado siempre que tiene que haber un ámbito de cuestiones cuyas respuestas yazcan unidas -a priori- simétricamente y en formación cerrada, regular" (*Tractatus Logico-Philosophicus*, Traducción española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Universidad, Madrid, 1994, n° 5.4541, p. 117). (Sugerencia de António de Macedo).

⁵⁹⁹ *Pierrot e Arlequim, personagens de teatro: ensaios de dialogo seguidos de comentarios*, Portugália Editora, Lisboa, 1924, p. 68. "... el Ángel de la Guarda sólo responde a lo que sea realmente bien preguntado. Y cuando nuestra pregunta esté bien formulada, el Ángel de la Guarda responde inmediatamente: ¡Amigo!, tu pregunta está tan bien hecha que, si piensas un poquito más, te encuentras ya con la respuesta. En efecto, se piensa un poquito más y ¡henos ahí enseguida con la respuesta!

"Albert Einstein foi uma vez confrontado com um computador muito evoluído para a época, que maravilhou os presentes com a sua rapidez de cálculo, espantosa informação e infinito rigor lógico. Sobre tão magnificente aparelho, pronunciou-se o pai da relatividade dizendo que dava muitas respostas, mas era incapaz de fazer uma única verdadeira pergunta".

ROMEU DE MELO⁶⁰⁰

"O espírito não precisa de fazer perguntas, porque está embebido no oceano de todas as respostas".

ANTÓNIO DE MACEDO⁶⁰¹

"Lo más blando del mundo
vence a lo más duro.

La nada penetra donde no hay resquicio.
Por esto conozco la utilidad de la no-acción.

Enseñanza sin palabras.

Eficacia en la no-acción.

Pocos en el mundo llegan a comprenderlo".

LAO-TSÉ⁶⁰²

Con sus palabras, quiere decir el Ángel de la Guarda que mucho más difícil que responder es preguntar". (Sugerencia de António de Macedo).

⁶⁰⁰ *Reflexões-3: Filosofia política, sociologia, cultura portuguesa, temas literários*, Editorial Notícias, Lisboa, 1990, p. 101. "Albert Einstein fue confrontado una vez con una computadora muy desarrollada para su época, que maravilló a los asistentes por su rapidez de cálculo, su espantosa información y su infinito rigor lógico. Sobre tan magnífico aparato se pronunció el padre de la relatividad, diciendo que daba muchas respuestas, pero era incapaz de hacer una verdadera pregunta". (Sugerencia de António de Macedo).

⁶⁰¹ *O Limite Rudzky e outras histórias*, Editorial Caminho, Lisboa, 1992, p. 183. "El espíritu no necesita hacer preguntas, porque se halla absorto en el océano de todas las respuestas". (Sugerencia de António de Macedo).

⁶⁰² *Tao te king*, Prisma, México D.F., 1997, XLIII, p. 55.

9. CONCLUSIONES. ADENDA EPISTEMOLÓGICA Y METODOLÓGICA. HACIA EL SOCIOHOLISMO

Llegados a este capítulo final de nuestra tesis, quisiéramos cumplir en él dos propósitos: (1) resumir brevemente las principales conclusiones que se derivan de toda esta investigación; y (2) plantear algunos aportes epistémicos y metodológicos, después de llevada a cabo la investigación.

El primero consiste en sintetizar, más o menos esquemáticamente, el conjunto de toda esta investigación, pero buscando que sea sintetizado en conclusiones que se derivan de ella y dando pie a alguna reflexión general, más bien breve. El segundo consiste en repensar la relación epistemológica 'observador-observado', retomando la idea de J. Krishnamurti de que el/la mism@ observador/a es el/la observad@, así como algunas precisiones metodológicas.

Finalmente, apuntamos también unos breves aportes sobre una Socioholística, como proyecto futuro a implementar, fruto práctico de todas estas reflexiones teóricas.

9.1. Resumen-síntesis de la investigación

Lo formulamos en una serie de puntos.

9.1.1. El punto de partida era *el reto teórico (no sólo práctico) que plantea actualmente la globalización neoliberal*. El presupuesto teórico era que la globalización era un fenómeno en proceso y, en principio, positivo. Se observó como los supuestos teóricos del neoliberalismo echan por tierra el objetivo de una verdadera globalización. Fundamentalmente, porque el neoliberalismo tiende a crear exclusiones, mientras que el objetivo de la globalización es crear *inclusión*. Ésta es la *contradicción fundamental* del proceso.

De todas formas, entendemos, al igual que vari@s sociólog@s recientes, que el neoliberalismo está en crisis y que hay un replanteamiento de sus "fundamentos", especialmente de los más extremos. Sin embargo, el proyecto de una globalización verdaderamente tal sigue siendo todavía válido.

9.1.2. Nuestra *hipótesis de trabajo* era entonces mostrar cómo el Holismo, como paradigma, podría ser un excelente fundamento teórico para una práctica globalizadora. Básicamente, porque el Holismo crea inclusión y no exclusión. Por lo tanto, lograr otra propuesta teórica, otra "fundamentación", para una práctica

verdaderamente globalizadora, con equidad.

El Holismo aparecía así como un pensamiento actual (de trasfondo milenarista), emergente en diversas ciencias y prácticas humanas actuales (Física, Psicología, Medicina, Arte, Administración...), necesitado de una fundamentación-reflexión filosófica más profundizada. Creemos realmente haber descubierto un nuevo paradigma de pensamiento, pero no como algo totalmente nuevo, sino presente desde hace muchos milenios en la historia humana.

El H podría resultar así un punto de inflexión, a nivel de paradigmas, que marcara el fin del segundo milenio y el comienzo de este nuevo tercer milenio. Ciertamente, está en sus comienzos de fundamentación teórica, a nivel académico.

Porque, desgraciadamente, no ha habido en principio una reflexión teórica académica que lo haya acompañado, formando parte de lo que, en lenguaje foucaultiano, se podría llamar un "saber subyugado". Nuestra modesta investigación es un intento de aporte a esta laguna académica, así como, de manera más amplia, el intento de fundamentar una globalización con equidad e igualdad, respetando las diferencias, sintetizadas en un paradigma común de pensar-actuar: el Holismo.

9.1.3. Pensamos también que el H es hoy una "onda de pensamiento", más que una mera nueva moda intelectual, presente en nuestros días.

Libros como el de Erik Davis, *Tecnognose. Mito, magia e misticismo na era da informação*⁶⁰³ y películas como la trilogía de 'Matrix' o 'The thirteenth floor', muestran preocupaciones filosóficas muy básicas sobre qué es en definitiva la Realidad y la sospecha de que somos seres mentalmente programados que desvirtúan la Realidad y que dan una visión "sesgada" de lo que ella realmente es. En tanto que seres pensantes, somos seres programados para percibir-representar una determinada (deformada) imagen de la Realidad..., siempre y cuando no nos demos cuenta de ello y lo superemos.

9.1.4. Frente a esta preocupación, hay, por el contrario, seres humanos, a veces no tan especiales, que a lo largo de la Historia, en diversos ámbitos de trabajo con la Realidad, han defendido, incluso teóricamente, nuestra ignorancia fundamental de los procesos epistemo-ontológicos y la posibilidad de captar la Realidad como un Todo. Se trataría de un modelo de pensar que superaría el modelo fragmentario, divisivo, dualista del pensar analítico (paradigma cartesiano-newtoniano), buscando un 'pensar-global'.

⁶⁰³ Notícias, Lisboa, 2002. La edición estadounidense es de 1998.

Nuestra investigación fue entonces mostrar en qué consistía este modelo e intentar fundamentarlo de manera filosófica. (Recordemos que lo primero es la VH y luego viene la FH). Descubrimos que era posible fundamentarlo de diversas maneras, pero intentamos aportar la *construcción* de un modelo que nos pareció hoy el más adecuado. De todas formas, está abierto a la provisionalidad y a la adecuación progresiva, de tal modo que es perfeccionable y no es ningún sistema cerrado, sino abierto.

Resaltemos este aspecto de que todo pensamiento es una *construcción* (de la Realidad). Ningún pensamiento abarca la Realidad como tal. Todo modelo es una selección de datos y una organización de esos datos en un todo estructurado. Lo que es "absoluto" aquí (en el sentido de *punto de partida original y originante*, en este caso, extra-filosófico) es la misma VH.

Esto significa que, desde el punto de vista de una fundamentación filosófica, habría que concluir que el 'fundamentum' último mismo es *extra-filosófico*. Puesta esta "piedra angular" (la VH), es posible desarrollar entonces (mentalmente) una FH. Por eso, toda filosofía es siempre provisional.

9.1.5. Descubrimos que dicho paradigma estuvo presente (con otros nombres) en otras culturas filosóficas (en este sentido, nuestro estudio era intercultural, o mejor, *transcultural*). En el pensamiento oriental (tanto religioso como filosófico) y en la corrientes subterráneas del pensamiento occidental, especialmente con la Modernidad, fue un 'estilo de pensar' (según una 'estética epistemológica') presente, fecundo, creativo y sugerente. En nuestra opinión, merecía ser considerado y estudiado despacio, y no quedar relegado a las "catacumbas epistémicas" con la Modernidad occidental.

9.1.6. ¿Cuáles fueron entonces nuestros *principales descubrimientos* sobre dicho paradigma?

Básicamente, que este modo de pensar tiene una estructura epistémico-ontológica que podría ser formulado en una serie de tesis. Dichas 'tesis holísticas' son, al mismo tiempo, *características* (no fijas) "definidoras" de lo que podemos entender por 'Holismo'. De todas formas, el Holismo se nos presentó como algo fluido, flexible, abierto, de tal manera que nunca se le podrá encerrar en meros conceptos (y quizá exija un nuevo lenguaje también).

Las tesis son sólo *orientadoras*, a la hora de poder "categorizar" un modo de pensar como "holístico". Creíamos que se está utilizando a veces la categoría de 'holística' de una manera vaga, genérica, y el intento nuestro era de aportar algo de claridad y reflexión fundamentadora sobre este paradigma epistemológico. Esperamos haber conseguido algo de esto. Al menos,

como punto de partida para posteriores trabajos más concretos al respecto.

9.1.7. ¿Cuáles son, pues, estas 'tesis'? Son las siguientes, expresadas en forma de "decálogo" (10):

(1) La Realidad es un *Todo fluyente, dinámico, en permanente "actividad"* ("principio heraclíteo"). Y, sin embargo, hay también '*reposo*' y '*quietud*' en otro "ámbito" de la Realidad ("principio parmenídeo").

(2) *La Realidad es una totalidad unitaria*. El Todo es Uno. Las "partes" son siempre partes de un Todo. El Todo es más que la suma de las partes. "El Todo está en las partes".

(3) *Todo está en relación con todo, en interconectividad o interrelacionalidad absoluta* ('paradigma ecológico': '*Hipótesis Gaia*'-Lovelock). Nada se da al margen de dicha interrelacionalidad total.

(4) Lo Macro se da en lo micro ('paradigma hologramático u holográfico'). La única diferencia es la dimensionalidad. Lo Macro-micro, una sola cosa. "Como arriba, así abajo" ("principio hermético").

(5) El Todo está *estructurado*: al ser unitario, integra las diferencias, que no son eliminadas, sino subsumidas. *Es un Todo "diferenciado"* (la Multiplicidad y la Diversidad están integradas en el Todo). La Realidad es una *totalidad multidiversa*.

(6) *Las identidades particulares o individualidades* no son sustantivas, sino *provisionales, flexibles, intercambiables* ('paradigma físico de '*la danza de Shiva*': F. Capra). Son identidades cambiantes y mutantes. En el mundo fenoménico, "nada es, todo cambia" ("principio heraclíteo").

(7) *No hay dualidad sujeto-objeto*: el/la observador/a es el/la/lo observado y viceversa ('paradigma cuántico'). Fin del dualismo epistémico-ontológico. "La Realidad se auto-observa".

(8) El Todo, de un modo epistémico-ontológico, permite ser abordado de modo *fenoménico-nouménico*. '*Fenoménicamente*', es diferencia, multiplicidad, espacialidad, temporalidad; '*nouménicamente*', es '*uno*'. *La visión holística consiste en "ver" ambos aspectos interligados, conjugados* ("principio aristotélico", pero interpretado holísticamente). Lo nouménico en lo fenoménico, simultáneamente. Y viceversa.

(9) Utilizando el esquema kantiano, pero en otro contexto epistémico-ontológico, podemos decir que la mente humana

('Entendimiento' en Kant) sólo puede captar (discursivamente) los fenómenos. Para captar el Todo con sus diferencias, el 'noumeno' con sus 'fenómenos', comprensivamente, necesita un acto *intuitivo, trascendental* (una especie de 'Razón intuitiva', utilizando paradójicamente la terminología de Kant, pero con otro sentido).

(10) Este acto intuitivo o *intuición originaria* de la Realidad está más allá (o más acá) del pensamiento discursivo. Es una *experiencia pura, originaria*. Es paradójica, impensable (en categorías lógicas, que funcionan según oposiciones), incomunicable, inexpresable en su mismidad. Es captable de un modo *simultáneo*, espontáneo, ruptural, de una vez por todas (hay diversidad de escuelas: unas más 'rupturistas' y otras más 'gradualistas'). En todo caso, *la experiencia holística es una visión sinóptica de la Realidad*. Es *apofática*, pero vivenciable (una "vivencia absoluta"), en principio, por y para todo ser humano.

9.1.8. Ahora bien, si las quisiéramos formular de manera todavía más breve y esquemática, podríamos hacerlo de la siguiente manera, (apuntando también su/s paradigma/s específico/s, y, sobre todo *ordenándolas*):

- (1) La Realidad es un Todo 'fluyente' y 'en reposo' (paradigma "heraclíteo-parmenídeo")
- (2) La Realidad es una totalidad unitaria (paradigma de la unidad)
- (5) La Realidad es una totalidad multidiversa (paradigma de la diversidad)
- (3) El Todo es interrelacional (paradigma ecológico)
- (6) Las identidades son flexibles y provisionales (paradigma de la 'danza de Shiva')
- (7) No hay dualidad sujeto-objeto de una manera absoluta (paradigma anti-dualista)
- (4) Lo Macro se da en lo micro (paradigma holográfico u hologramático y paradigma hermético)
- (8) El Todo es fenoménicamente múltiple y nouménicamente unitario. La Vivencia Holística consiste en "ver" lo nouménico en lo fenoménico (paradigma "aristotélico")
- (9) La Vivencia Holística es intuitiva trascendentalmente (paradigma intuicionista)

(10) La Vivencia Holística es sinóptica (simultánea) y apofática (paradigma negativo-paradójico).

9.1.9. Vimos anteriormente que estas afirmaciones se podrían sintetizar en *cuatro* (4), que fueron resumidas de la siguiente manera:

1. La Realidad es fenoménicamente dinámica, pero con una "región" nouménica de 'quietud y reposo'. Ambas están integradas y son "distintas caras de la misma moneda".
2. La Realidad es unitaria en lo nouménico y multidiversa en lo fenoménico.
3. La Realidad es "sustancial"-relacional (interrelacional).
4. La Realidad sólo puede ser esencialmente captada en una *intuición trascendental*, simultánea y total.

9.1.10. Y finalmente, en unas pocas tesis (3, en total), podían ser sintetizadas, onto-epistemológicamente, así:

- (1) La Realidad es *una totalidad unitaria multidiversamente* (nouménicamente unitaria, fenoménicamente múltiple), dinámico-estática, interrelacional.
- (2) El Todo se da en las partes, lo Macro en lo micro. En último término, no hay dualidad sujeto-objeto y las diversas identidades son relativas, flexibles y provisionales.
- (3) La VH es *intuitiva* (trascendentalmente), sinóptica (simultánea) y apofática. La VH consiste en vivenciar lo nouménico en lo fenoménico.

A lo largo de la investigación, lo fuimos explicando pormenorizadamente, por lo que remitimos al proceso de nuestra investigación.

9.1.11. De una manera muy esquemática, habría una construcción del Cosmos o Universo como la de una Realidad unitaria, pero bi-plánica (epistémicamente). El Universo nos aparece como 'manifestado' (Realidad Manifestada, RM) y 'no-manifestado' (Realidad No-Manifestada, RNM). No son *dos* realidades (platonismo convencional), sino una única, si bien de doble nivel de manifestación (modelo del 'iceberg': la parte visible, en menor tamaño, es la RM, y la parte "invisible", en mayor proporción, es la RNM), es decir, a nivel epistémico.

La 'hipótesis de la Lattice' presentada complementaba epistemológicamente esto, al defender que existe una Realidad burda y una Realidad sutil, pero ambas no son sino *una única Conciencia-Realidad, una única Conciencia Pura*. En situación

normal, nuestro esquema perceptivo actúa como un "filtro de la realidad" deformando la Conciencia original (es el "filtro" del 'CN' o *Campo Neuronal*). Percibimos la Realidad de manera deformada, filtrada por el CN.

Este es el esquema *egocéntrico* (la 'Percepción Fragmentaria' de la que hablaba Rubén Feldman González), que es dualista (sujeto-objeto), separativo, divisivo. Solamente alguien "iluminado" (con VH) puede captar la Realidad *tal como es* ('Percepción Unitaria').

Vimos también como esta *intuición originaria* es trascendental, sinóptica o simultánea y apofática. Va más allá de la 'mente', como estructura. Para el/la que ha "tenido" una VH (o, más bien, "ha sido tenid@" por ella...), toda la Realidad, nouménica y fenoménica, se hace "transparente" (categoría de 'diafanidad'), se hace una sola Realidad.

Al final, cuando el Campo Neuronal deja de diferenciarse de la Lattice en su estado puro, sólo subsiste la *Conciencia Pura*, y en ese estado, *conocedor/a, conocid@ y conocimiento se vuelven un@ y l@ mism@* (*Conciencia de la Unidad*). Esto es lo más propio del Holismo como tal. *La Realidad se autoconoce*.

9.1.12. Aunque no desarrollamos la *formalidad teológica* en esta tesis, hemos diferenciado claramente Dios y Todo. La VH es a nivel cósmico, del Todo como Universo (RNM-RM). Pero lo que denominamos con la palabra 'Dios' o 'Misterio Absoluto' está 'más allá-más acá' de toda posible formulación conceptual-lingüística. No se identifica con el Todo-Universo. Esto encaja bien con el paradigma expresivo de Francisco de Asís: "Deus et omnia" (Dios y todas las cosas o Todo).

(Posteriormente, la relación entre Dios y Todo tendría que ser trabajada a nivel teológico, pero desde luego no es una relación al mismo nivel, como si de dos "entes" se tratara).

El 'Dios holístico' está más allá del Todo y al mismo tiempo, *paradójicamente*, está más acá de él, presente en todo lo cotidiano, para quien esté "despierto", en la Historia. Éste es el mensaje de l@s mistic@s. Siempre en la línea de la *Teología negativa*.

9.1.13. Distinguimos a lo largo del trabajo entre VH y FH, como siendo niveles diferentes. Una cosa es la Vivencia Holística, esa "experiencia-vivencia original y originante" y otra es la reflexión teórica realizada posteriormente: lo que se denomina Filosofía Holística. Por eso, la VH puede ser una, pero su reflexión puede ser variada y está sometida a la dialéctica de la razón del *sic et non*.

Por su parte, la misma realidad fenoménica aparecía dentro

de una concepción dialéctica, no sólo de oposición, sino preferentemente de complementariedad (paradigma taoísta del 'yin-yang').

Si queremos "sutilizar" todavía más este análisis, deberíamos incluso distinguir tres niveles: (1) el de la VH; (2) el de la autoexpresión de quien ha experimentado la VH; y (3) la FH o construcción teórica (a nivel de la 'mente') de dicha experiencia inefable y de lo que se ha comunicado de ello (a veces paradójicamente).

9.1.14. Huelga decir que el estudio que hicimos aquí del Holismo era a nivel filosófico y que, por lo tanto, no se llevaba a cabo su posible *aplicación* a diversas ciencias (articuladas ahora), así como al *quehacer cotidiano* ("vivir holístico"). Eso se expresa mejor en el punto siguiente.

En todo caso, es importante destacar que el Holismo no se opone al pensamiento fragmentario-analítico-dualista *en el mismo plano*. El Holismo no niega a este último, simplemente está en un plano superior, desde donde *lo integra* (síntesis). Lo que niega es que lo analítico sea la última palabra sobre la Realidad, absolutamente. Lo analítico vale en su plano. Siempre, desde luego, que no falte el plano superior (anterior-posterior), que es el integrativo, global, totalizador.

9.1.15. Finalmente, una VH y una FH implican también una Socioholística (SH), es decir, un componente "ético"⁶⁰⁴-sociopolítico de realización histórica. Esto no era objetivo de nuestra investigación. Sin embargo, en el punto 3. de esta conclusión, formulamos algunas pistas de posible trabajo.

Hasta aquí lo que nos ha parecido ser algunos elementos centrales de nuestra investigación. Habría más cosas a destacar, desde luego, pero juzgamos éstas como las más importantes. Con todo, quien lea la investigación podrá descubrir otras tantas, que para sí serán incluso más significativas que éstas nuestras... ¡Excelente!

9.2. Adenda epistemológica

A toda la anterior investigación conviene sumar también algunas rápidas, pero significativas, observaciones epistemológicas.

⁶⁰⁴ Escribimos "ética" entre comillas, porque la holística, a nivel de un planteamiento ético, rompería el dualismo clásico de la ética "normal": entre 'ser' y 'deber-ser'. Sería algo fundamentalmente nuevo, a desarrollar. Algunos aportes para esta construcción se pueden ver en la parte de la Socioholística, a continuación.

Son las siguientes:

9.2.1. Esta investigación es una investigación *temática*. No es una investigación de profundización en el pensamiento de un autor, sino la reflexión sobre un tema determinado: el Holismo. Se podría haber tomado un autor, pero eso sería otro objetivo. Además, un sólo autor habría implicado varias limitaciones en el alcance de la *reflexión general* sobre el Holismo, que era, éste sí, nuestro objetivo pretendido.

Al ser una investigación temática y que buscaba una *síntesis* de un nuevo paradigma, tiene, por supuesto, las ventajas y los inconvenientes de toda visión panorámica de/sobre un determinado tema. Prima la arquitectura, pero no el detalle. Es decir, procura formular un marco general del Holismo, pero "el precio a pagar" es de que no se pueda profundizar mucho de la temática, que en varios momentos es abordada de pasada (somos conscientes de ello).

Sin embargo, creemos que a partir de este marco general podemos luego entrar a tratar temas holísticos específicos y discutirlos más en profundidad. Hemos optado conscientemente por esa "visión panorámica" del problema.

9.2.2. No fue una investigación fácil. No es como estudiar, por ejemplo, las categorías sintéticas *a priori* en Kant, la categoría de 'superación' (*Aufhebung*) en Hegel, o el de 'clase social' en Marx, que aunque tienen todas sus dificultades, son algo más específico y dentro de un mismo patrón cultural filosófico (en este caso, el occidental). Además, los temas que hemos citado anteriormente entran dentro del ámbito normal académico, son parte de los problemas del 'paradigma normal' vigente (T.S.Kuhn) en los ámbitos académicos.

Evidentemente, nuestro tema escogido se sale de esos parámetros.

Sin embargo, pese a su dificultad (demasiado amplio, difícil de delimitar, con un montón de problemas implícitos), tiene, como todo paradigma nuevo, un aliciente: entrar en discusión con la Academia, con el paradigma dominante. No todas las Academias siguen el patrón vigente. En nuestro caso, al escoger estudiar una tesis semejante en ALC, entramos en diálogo con un pensamiento filosófico liberador y abierto a nuevas síntesis.

De alguna manera, creemos que el Holismo, bien entendido, es una buena contribución al pensamiento latinoamericano liberador. Y más, lo es también para cualquier planteamiento filosófico a nivel internacional, que sea inter-cultural, que quiera plantearse temas serios y que no rehuya las dificultades inherentes de semejante propósito.

Pensamos que el diálogo con la Academia puede fortalecer nuestros planteamientos, así como oxigenar también a ésta con nuevas problemáticas. Es un aporte mutuo. Esperamos, en todo caso, haberlo conseguido mínimamente.

En conclusión, una FH forma parte de una FA ('Filosofía Alternativa') al estilo de pensar cultural dominante, y resulta ser siempre una FL ('Filosofía liberadora').

9.2.3. Ciertamente, somos también conscientes de que hemos hecho una posible *construcción* de un modelo holístico. Con modestia epistemológica decimos que es posible crear otros, más sólidos y más fecundos que éste. No es nuestra intención haber querido decir la última palabra sobre el asunto, logrando una *fundamentación absoluta y definitiva* (¿existe tal cosa?) sobre esta temática y problemática.

No obstante, hemos procurado el mayor rigor posible y la mayor atención a los presupuestos metodológicos académicos en la elaboración de una tesis, intentando así mostrar si somos capaces de llevar a cabo o no una investigación a nivel de Doctorado.

Con todo ello, hemos querido responder a una inquietud de una serie de mentes preocupadas por estos temas y conscientes de que una buena parte de las reflexiones actuales van por esos senderos.

Desde gente en la física cuántica que se está planteando cosas semejantes (en lo paradigmático) a nivel físico, a partir, por ejemplo, de los recientes experimentos, como los del físico francés Alain Aspect, o desde el famoso "Teorema de Bell", desde psicólogos "gestálticos", "transpersonales" o de la corriente jungiana, desde paladines de diferentes religiones orientales, como el Dalai Lama, que conceden particular importancia a los aspectos meditativos y debaten a fondo con neurólogos⁶⁰⁵, desde gente sencilla y no especialmente muy intelectual que ha tenido "espontáneamente" alguna de estas vivencias y que le gustaría profundizar en su reflexión, etc.

En definitiva, creemos estar dentro de una "onda de pensamiento" que, en nuestra opinión, y esperamos no equivocarnos, *ha venido para quedarse*.

9.2.4. Esperamos también que haya quedado epistemológicamente clara la diferencia entre un 'paradigma' y un 'metaparadigma'. 'Paradigma' es más normalmente sabido qué es, desde los aportes de T.S. Kuhn y otros metodólogos e historiadores de la ciencia. En este sentido, el Holismo podría fungir como un paradigma, en la

⁶⁰⁵ Cfr. Z. HOUSHMAND, R. B. LIVINGSTON y B. ALAN WALLACE (edit.), *Mente y Conciencia. Conversaciones con el Dalai Lama sobre la ciencia del cerebro y el budismo*, EDAF, Madrid, 2000.

medida en que puede orientar nuestras investigaciones empíricas o nuestras reflexiones filosóficas sobre otros aspectos, con esta hermenéutica.

Pero es también un 'meta-paradigma', en el sentido en que es una vivencia *más allá* (o *más acá*) de la expresión conceptual-lingüística. A nivel de 'paradigma' funciona como FH. A nivel de 'meta-paradigma' funciona como VH. Por eso hemos hecho una apelación consciente al *conocimiento intuitivo*, que desgraciadamente no goza hoy de buenas opiniones dentro de los ámbitos académicos... Ciertamente, estas discusiones teóricas son un reto a la apertura y flexibilidad académicas y al deseo de no encerrarse en una problemática demasiado conocida.

9.2.5. Que quede claro también que nuestra propuesta de modelo holístico no pretende ser la única capaz de responder a las inquietudes de nuestros días sobre estas cuestiones. Dijimos en algún momento que *la VH es una, pero varias o múltiples las FH's*. Repetimos que sería posible formularla (la VH) bajo otras categorías y reflexiones. No pretendemos ninguna "ortodoxia" del Holismo, con lo cual traicionaríamos totalmente lo que hemos dicho desde el principio.

Buscar "ortodoxias" supone un planteamiento dualista, ya que toda "ortodoxia" crea *ipso facto* múltiples "heterodoxias". Esto es, en nuestra opinión, ir por un camino fragmentario, pues significa plantear estos problemas bajo los esquemas de *poder* (habría gente que, desde el Poder, definiría 'qué es ortodoxo' y 'qué es heterodoxo').

Por eso, no presentamos nuestra propuesta como "la" propuesta de la actual filosofía de la ciencia ni de la experiencia psicológica del Holismo. Nuestra propuesta holística es plausible y congruente con estos dos importantes ámbitos de la intelectualidad contemporánea, pero no es *apodíctica*. Más bien, pensamos de una manera más modesta: si con este debate hemos contribuido algo a relanzar o a encontrar razones de *plausibilidad* en torno a esas cuestiones, nos daremos por satisfechos.

Lo que sí estaríamos dispuestos a defender es que, por lo menos, estos problemas deben ser abordados hoy por cualquier/a epistemólogo@ de peso que se mantenga en la ola de las cuestiones emergentes de nuestro tiempo, *aunque su "solución" vaya por otros caminos*. Por nuestra parte, creemos que el tema del Holismo es ya hoy un problema ineludible y que requería reflexión y "conexiones sinápticas" creativas y originales ante estos problemas.

9.2.6. Pero estamos convencidos también de la *insuficiencia mental y lingüística* de estas cuestiones. Como siempre, el dedo que apunta a la Luna no es la Luna, según el aforismo Zen. O, como paradójicamente decía el gran maestro Lao-tsé, "los que hablan no saben, los que saben no hablan". Si hubiéramos tenido dos años más

de investigación podríamos haber llegado a unas mil páginas, pero sentimos que *lo esencial* de lo que personalmente teníamos que decir, ya está, *filosóficamente*, dicho.

Sin embargo, para quien haya tenido una VH, no podrá menos que *sonreír*. Algo parecido a lo que el gran Mahakashyapa hizo frente al Buda cuando éste levantó, en medio de la asamblea, un manojo de flores, sin decir nada. Nadie entendió qué quería significar el maestro con esta acción, excepto Mahakashyapa, que sonrió. A éste le entregó el Buda las flores, diciéndole que él sí que lo había entendido. A partir de entonces Mahakashyapa quedó como el prototipo de la *sabiduría oculta* (del budismo y de cualquier mística), que se vive, pero no se dice.

Como, desde otra óptica, afirma también L. Wittgenstein, al terminar su *Tractatus logico-philosophicus*:

“De lo que no se puede hablar hay que callar”⁶⁰⁶.

Y un poco antes había afirmado también, entre paréntesis:

“Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella”⁶⁰⁷.

Tenemos que arrojar la escalera del pensamiento y de la mente después de haber caminado por él y por ella. Para arrojarlos, hay que haber caminado antes. Hay algo más allá: el Silencio Absoluto, el Vacío Primordial, la Plenitud de Sentido más allá de la palabra, el gesto o la sonrisa. Ésta es la verdadera actitud holística. Ya no necesitamos ahora la escalera que necesitábamos antes.

La arrojamamos... ¡sabiamente!

El pensamiento-mente-lenguaje ha cumplido ya su función.

¡De los saberes, pasamos a la Sabiduría!

9.3. Adenda metodológica: clarificando y vinculando el objetivo, la metodología y las conclusiones de la investigación

Nos parece que resultaría pedagógico resaltar en un punto específico las conexiones o vinculaciones del objetivo de la investigación con su metodología y sus conclusiones. Como trasfondo de esto está todo lo tratado ya en el capítulo tres ('Cuestiones epistemológicas-metodológicas'), de modo que hay que

⁶⁰⁶ *Tractatus Logico-Philosophicus*, op. cit., p. 183. “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” (*Ibid.*, p. 182).

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 183. “Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist” (*Ibid.*, p. 182).

presuponer de alguna manera lo que allí ya trabajamos al respecto, al igual que todo lo que hemos venido investigando en el transcurso de esta tesis. Sin embargo, aquí lo concretamos más. Lo vemos a continuación.

9.3.1. Recordemos el *objetivo general* de nuestra tesis:

*INVESTIGAR Y FUNDAMENTAR FILOSÓFICAMENTE LA VIVENCIA HOLÍSTICA DESDE Y PARA EL CONTEXTO LATINO-AMERICANO-CARIBEÑO, EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL.

Teniendo en cuenta este objetivo general, lo que pretendimos fue mostrar el contexto de globalización en que nos movemos hoy en día en el mundo entero e intentar caracterizar esta globalización. A lo largo de la investigación repetimos la idea de que la globalización, como tal, nos parecía algo que no tenía vuelta atrás y además la considerábamos ciertamente como algo *positivo* para la Humanidad.

El problema aparecía cuando observamos que esta globalización se daba bajo claves esencialmente contradictorias: por una parte, el apelo que hacía a un mundo globalizado, pero por otra, se hacía bajo esquemas no igualitarios, de grandes asimetrías económicas, sociales y políticas, de tal manera que esta globalización resultaba una estrategia más del Capital establecido por incrementar enormemente sus beneficios, sin cualquier tipo de trabas estatales, creando marginación y exclusión en gran parte de la población mundial.

Es decir, la contradicción consistía en pretender un resultado inclusivo (globalización), cuando la filosofía y la metodología que se practicaba realmente era excluyente.

El análisis de la filosofía neoliberal nos mostró, en un balance, algunos aspectos positivos, pero con muchas incongruencias, limitaciones, debilidades y presupuestos no aclarados (aunque sí compulsivamente practicados).

Obviamente, resulta ventajosa para los sectores minoritarios, que han incrementado sus beneficios de modo increíble, agrandando las diferencias entre los ámbitos privilegiados del planeta (más o menos, el 20% de la población) y la restante mayoría de gente excluida (alrededor del 80%: se habla ahora por eso de "la sociedad de los 20/80", que alude a este hecho).

En este sentido, somos conscientes de que escribimos y razonamos desde un contexto marginado del planeta, como es Centroamérica-Caribe. Lo quisimos asumir explícitamente, de un modo hermenéutico. Era nuestra *opción hermenéutica*.

A partir de aquí nuestra intención era mostrar si existía

un paradigma alternativo a esta globalización. Al ser un estudio de corte filosófico, no pretendimos implementar una práctica alternativa concreta, con su estrategia y tácticas específicas. Esto sería más bien un estudio de tipo sociológico. Presentamos entonces el Holismo como ese paradigma alternativo y buscamos filosóficamente su coherencia y consistencia interna. Todo nuestro trabajo de investigación fue intentar fundamentar el Holismo como paradigma consecuente, congruente y coherente. Es decir, mostrar su racionalidad.

Como hemos repetido muchas veces a lo largo de este estudio, el Holismo es también un planteamiento globalizador, de totalidad, pero incluyente, ya que no excluye las diferencias, sino que más bien las integra de un modo coherente y equilibrado.

9.3.2. También ha sido nuestra convicción de que el Holismo como tal no depende de la viabilidad o no del paradigma globalizador neoliberal para implementar su proyecto. Para nosotros, el Holismo puede darse en cualquier otro contexto espacio-temporal y, en nuestra opinión, presenta siempre ventajas comparativas ineludibles frente a otros posibles paradigmas competitivos con él. Al menos, intentamos mostrar teóricamente el porqué de esto. El Holismo, como vimos, existió mucho antes de nuestra época, existe en ella y -se supone- seguirá existiendo en el futuro.

No sabemos cuanto tiempo durará en el "poder simbólico" dominante de la Humanidad el paradigma de esta globalización. No quisiéramos jugar una vez más a *adivinos*, formulando predicciones científicas que luego la misma Historia se encarga de refutar. La experiencia del marxismo en eso ha sido importante para esta conclusión, tanto a nivel teórico-predictivo como en sus concreciones empírico-históricas.

Hemos aprendido que, por más irracional que un paradigma se presente, no significa eso su desaparición a corto ni a medio plazo. Hay otras razones para su puesta en práctica histórica, entre ellas la del ejercicio del Poder en cuanto tal. La raíz filosófica hegeliana de Marx le hizo pensar que lo irracional no puede pervivir como tal (recordemos el famoso dicho de Hegel: "Todo lo real es racional y todo lo racional es real"), por lo que debe desaparecer. Pero, como dice el refrán popular, "del dicho al hecho hay un gran trecho".

Infelizmente, la "opacidad de lo irracional" en la Historia se ha demostado como muy potente y activa, y los Auschwitz, Gulags y Vietnams, por no citar otros ejemplos más recientes, se han mostrado como demasiado recurrentes en la Historia de la especie humana como para pensar que ese tipo de experiencias jamás volverá a ocurrir. Así que, todo lo que nos cabe desear, es una práctica socioholística lo más amplia y urgente posibles para que dé pie a una Humanidad nueva sin contradicciones *fundamentales*.

Si esto será posible o no, si llegará o no todavía a tiempo, eso es algo que escapa a nuestras previsiones actuales. Pero, para nosotros, es la "piedra de salvación" para una Humanidad caída demasiado bajo de lo que está llamada a ser.

Y si Karl Marx apostaba por una pronta aparición del Socialismo como "Historia" de la Humanidad, quedando las etapas anteriores como propias de la "Prehistoria" de la Humanidad, es porque eso le parecía simplemente "lo más racional" que tenía que ocurrir, la "marcha inevitable de la Historia hacia más racionalidad". Pero infelizmente, pese a lo que pensaba también Aristóteles, desde el punto de vista de sus realizaciones empírico-históricas, nuestra especie humana no se ha caracterizado precisamente por su racionalidad..

9.3.3. La metodología que usamos en este estudio fue entonces la que consideramos pertinente para lograr este objetivo perseguido.

Partimos fenomenológicamente de una descripción relativa de lo que era la Vivencia Holística (VH) a lo largo de la Historia de la Humanidad. A partir de ella quisimos fundamentar una Filosofía Holística (FH). Recordamos que la FH siempre es dependiente de la VH como de su origen y es una construcción intelectual que se apoya en una vivencia previa. Por consiguiente, también la FH, como construcción teórica, está acosada por los dualismos y separatividades que atraviesan cualquier producción mental, como intenta demostrar el Holismo.

La diferencia es que la FH es consciente de su limitación intrínseca, de las paradojas que se establecen al llegar a sus límites, que son los límites del concepto-lenguaje, es decir, de la *racionalidad*, entendida hoy como tal, para mostrar un camino por el que no puede transitarse, pero sí apuntar o señalar. La FH es "señal de tránsito" de un camino a recorrer por la Humanidad. Pero la "señal" no es el "final" del camino.

Digamos que una fundamentación holística *stricto sensu* sólo sería posible en la medida en que se vivenciase el Sentido Último de la Realidad, es decir, cuando la mente entrase en Silencio total, pero esto se escapa a una aprehensión intelectual. Es el reino de lo afásico, de lo inefable, de lo incomunicable. En último término, sólo es captable mediante una auténtica Intuición Trascendental, que no puede autoexplicarse, pero sí formularse, como hemos defendido a lo largo de todas estas páginas. Además, puede razonar *a posteriori* su necesidad y conveniencia para la especie humana.

Pero ésta no podía ser la metodología adecuada para un ejercicio académico sobre el Holismo, tal como queríamos llevar a cabo. Consecuentemente, tuvimos que seguir aquí una metodología más *convencional*.

Se trató de mostrar, a través de una serie de filósofos del Oriente y Occidente⁶⁰⁸, que el Holismo estaba mucho más presente en sus planteamientos de lo que en general se piensa y de lo que se trataba era de dar carta de ciudadanía a este estilo de pensar, a este movimiento de ideas, con tantos siglos (y milenios) de existencia, más allá de lo que el pensar oficial académico filosófico ha querido reconocer. El resultado ha sido la tesis que se ha presentado a lo largo de estas páginas, básicamente una labor de *síntesis* de varios elementos, considerados complementarios y no antagónicos.

Se razonó también ampliamente sobre cada uno de los asertos introducidos, si bien pensamos que una fundamentación absoluta es racionalmente imposible. La única fundamentación absoluta del Holismo es, en definitiva, la misma Vivencia Holística (VH). Pero esta es inefable.

9.3.4. También detallamos las *conclusiones* de nuestra investigación en una serie de tesis (diez), que ya han sido repetidas a través del estudio y que no vamos a repetir aquí una vez más⁶⁰⁹.

Creemos que esas diez tesis y sus progresivos resúmenes caracterizan suficientemente lo que hemos entendido aquí por un pensamiento holístico. Creemos también que el 'modelo holístico' presentado por nosotros como FH es suficientemente consistente y dinámico como para poder ser operativo a nivel epistemológico y también a nivel práctico, aunque para desarrollar el Socioholismo necesitaríamos otra tesis, en este caso una tesis de Sociología complementaria. Algunos "ramalazos" de esto último (Socioholística) van en el punto siguiente.

Quisiéramos dejar claro también que se podrían formular otros modelos holísticos diferentes del nuestro, hasta cierto punto. No hemos querido fundar ninguna ortodoxia holística, porque eso sería demasiado dualista ya de por sí, ya que crearía *ipso facto* una heterodoxia holística, lo que sería francamente absurdo en nuestro caso.

Y también quisiéramos resaltar que, como lenguaje de segundo grado, la FH es siempre relativa, provisional y perecedera. Siempre está sujeta al desgaste de la temporalidad y al posible encuentro de paradigmas mejores en el futuro. Pero tal vez éste sea el destino de cualquier investigación científica (ser meramente provisional y aproximativa).

No obstante, hemos defendido en nuestro trabajo también la

⁶⁰⁸ Entendimos las categorías de 'Oriente' y 'Occidente' a lo largo de la investigación como algo relativo y proyección de nuestras categorías mentales.

⁶⁰⁹ Cfr. pp. 212-214; 459-461.

idea del Holismo como un *metaparadigma*, es decir, como una motivación intrínseca para todo pensar que intente dar cuenta de una Realidad que es holística en último término. Y, por lo tanto, inefable.

Quedó, por consiguiente, en pie el apelo a *realizar* personal-colectivamente la VH como tal (que va más allá del desgaste de la temporalidad), pero ahí ya sería el final de la FH como tal. Como la escalera que hay que arrojar, cuando se ha subido por ella, la FH habrá cumplido su papel, llevándonos a una revolución mental por medio de la misma VH.

9.3.5. En *resumen* y en pocas palabras, el *objetivo general* de nuestra era mostrar un paradigma alternativo consistente y coherente a la globalización imperante. La *metodología* era discutir detalladamente, razonándolo despacio, todo lo que implicaba este paradigma, tanto a través de aportes de varios filósofos (tanto orientales, como occidentales, en un ejercicio concreto de 'interculturalidad'), lo mismo en textos como en las entrevistas que realizamos. Finalmente, las *conclusiones* fueron las diez tesis que hemos formulado y detallado en varios lugares de la investigación y, específicamente, también en este capítulo de conclusiones finales.

Esperamos haberlo conseguido satisfactoriamente y haber contribuido, siquiera un poco, para que este asunto entre más de lleno, en un futuro no muy lejano, en las reflexiones académicas.

9.4. Hacia una Socio-holística

Finalmente, podríamos preguntarnos prácticamente: ¿Por qué decimos que una FH puede ser liberadora para ALC en el contexto de la globalización neoliberal? Sin pretender aquí formular estratégicamente ninguna praxis holística, a lo que se apunta es a la praxis de unos *valores alternativos* a la globalización neoliberal. Lo que estaría a la base sería toda una *revolución cultural* (que no obvia, sino que implica también una *revolución social*)⁶¹⁰, donde estos valores pudieran ser realmente vividos y no manipulados.

Esta idea central implicaría además los siguientes *principios generales*, al nivel de la investigación fundamental sobre el espíritu de una praxis holística (a desarrollar empírica e históricamente):

- (1) Valorar el ser humano por lo que es, no por lo que tiene o hace. El H es un "humanismo", pero no a la manera clásica, antropocéntrica, sino "cosmocéntrica".

⁶¹⁰ O la revolución es realmente *integral* o no será jamás revolución (principio holístico práctico).

- (2) Evitar las visiones antropocentristas, para ir a una visión más *ecocentrista* (ecológica). Esto supone una mayor modestia epistémica para la especie humana, la superación de su egocentrismo "innato", y su mayor integración en el Cosmos-Naturaleza, de la que él mismo forma parte.
- (3) La impermanencia del mundo no significa indiferencia ante el dolor-sufrimiento general, especialmente de l@s marginad@s y excluíd@s por el Sistema mismo. Implica, por el contrario, mayor *compasión*. 'Sabiduría' y 'compasión' están intrínsecamente relacionadas. La mayor y más profunda visión que un ser humano pueda alcanzar en la vida sobre todas las cosas le da mayor sensibilidad ante el sufrimiento y la capacidad de comprometerse a fondo en la transformación estructural y personal.
- (4) Alguien sin ego(-centrismo) es alguien abierto sin más a la *solidaridad*. Cuando un discípulo dijo a su maestro: "Vengo a ofrecerte mis servicios", éste contestó sencillamente: "Si renuncias a tu 'yo', el servicio brotará automáticamente"⁶¹¹. Así de sencillo. ¡Y de complicado!
- (5) La práctica permanente de la *flexibilidad* (no tanto como una teoría en la cabeza, sino como una praxis cotidiana) permite enfrentar muy bien el fracaso, las derrotas, las contradicciones internas, en cualquier lucha social.
- (6) La práctica de la *atención permanente* permite ampliar el 'análisis de la realidad', siempre imprescindible, a los aspectos humanos y cotidianos, así como ser más conscientes de las contradicciones del/de la propi@ 'observador/a'/'agente social', que pasa así a ser observad@ también. No puede haber verdadera transformación sin una muy acerada y exigente autocrítica.
- (7) La práctica diaria de la *meditación sin objeto/objetivo* permite una mayor purificación interior de actitudes éticas y epistémicas. Implica una "re-energetización" del/de la propi@ meditador/a, un "recargarse las pilas" para cualquier compromiso en lo cotidiano.

El "militantismo", aquella concepción del "monje-soldado" propia de bastantes activistas sociales del siglo pasado, pudiera ser más un "extremismo" (el cual, según el principio chino del 'yin-yang', lleva a su

⁶¹¹ A. DE MELLO, *El canto del pájaro*, 21ª.ed., Sal Terrae, Santander, 1993, p. 136.

contrario, en este caso, al absentismo pequeño-burgués) que el verdadero 'camino del medio', del exacto sendero a seguir, por difícil y creativo que sea seguir cada día "en el filo de la navaja".

- (8) 'Iluminarse' es *elegvar el nivel de conciencia*, no sólo el propio, sino el de toda la Humanidad y del Cosmos. Hay como un flujo energético que todo lo conecta, por lo que no hay que tener miedo de la pérdida de tiempo en las prácticas espirituales, porque son político-transformadoras también. El mundo está cambiando cuando "exorcizamos" el Sistema desde nuestro interior.
- (9) Dar importancia al *momento presente* no implica perder de vista los objetivos a largo plazo, sino no traicionarlos con la incoherencia de lo real presente (no traicionar lo concreto con lo abstracto). Implica darle fuerza a las micro-luchas de lo cotidiano (ecológicas, políticas locales, de género, étnico-culturales, etc.), que son las que constituyen el Camino.

No olvidemos que el Sistema está en todas partes, en lo concreto, y es desde allí desde donde debe ser transformado. Esto supone un mayor posibilismo en las tácticas de transformación, relativizando el principio de la "lucha central" o de la "contradicción fundamental". No olvidarse que, según el taoísmo, lo débil vence a lo fuerte..., si es perseverante. ¡La "paciencia infinita", como mecanismo de resistencia frente al poder!

- (10) La práctica de la *no-violencia activa* sigue siendo la más coherente con la Espiritualidad y la praxis holísticas. Mahatma Gandhi y Martin Luther King, entre otros, nos dieron bellos ejemplos de esto. Pero estamos sólo en los inicios de esa "ciencia". Necesitamos creer en su eficacia y seguir desarrollando prácticas transformadoras que sean doblemente vencedoras (como decía Martin Luther King): que *con-venzan* al opresor.

Aunque a veces es difícil creerlo (hace falta mucha fe), hay que apelar a lo mejor de nuestros adversarios (que no enemigos). Utilizar la táctica del "judo": aprovechar su propia fuerza para "derrotarlos". Así será una lucha que dignifica y hace crecer a todos, no la irracionalidad de la Guerra, expresión del Sistema, donde sólo triunfa el/la que más fuerza tiene, no necesariamente el/la que posee más razón. Lucha social, pues, y no "militar".

- (11) Finalmente, creemos que un *pensamiento-praxis neo-anarquista* sería el más congruente con una VH y una

Espiritualidad holística en su lucha social, pero eso escapa a los límites de esta investigación. Lo hemos trabajado en otros lugares y lo seguiremos trabajando en adelante, conscientes de que existen muchos pre-juicios en este sentido a eliminar⁶¹². Y que un uso crítico y práctico, investigativo siempre, de él, podría ayudar mucho a una práctica socio-holística de cambio y de esperanza para la Humanidad con mentalidad eco-pacifista, feminista y étnica alternativa.

Hasta aquí, pues, nuestra investigación.

"A multiplicação dos conhecimentos

⁶¹² Cfr. R. M. GRÁCIO DAS NEVES, "Neoliberalismo, Teología de la Liberación y Nuevos Paradigmas", *Alternativas*, Managua, núm. 9, 1998, pp. 57-85, especialmente las partes II y III ("La crisis de la Teología de la Liberación. Hacia el Anarco-Cristianismo" y "Conclusiones"), pp. 70-85.

não proporciona sabedoria".
HERÁCLITO⁶¹³

10. BIBLIOGRAFÍA⁶¹⁴

1. ABAD PASCUAL, JUAN JOSÉ y DÍAZ HERNÁNDEZ, CARLOS, *Historia de la Filosofía*, McGraw-Hill, Madrid, 1996.
2. ABBAGNANO, NICOLA, *Diccionario de Filosofía*, 2ª.ed., FCE, México D.F., 1995.
3. ABENTOFAIL, ABUCHÁFAR, *El filósofo autodidacto*, 2ª. ed., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954.
4. ALVARADO, JORGE, "Aprehensión primordial de realidad y experiencia mística", en SEMINARIO ZUBIRI-ELLACURÍA, *Mundialización y liberación: Ensayos filosóficos. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía*, UCA, Managua, 1996, pp. 281-296.
5. ALVARADO PISANI, JORGE LUIS, "Un ejercicio de 'pensar respectivo' intercultural desde un poema de Ernesto Cardenal", *Cultura de Guatemala*, Guatemala, A.IX.v.1, enero-abril 1998, pp. 135-154.
6. ANDRESEN, SOPHIA DE MELLO BREYNER, "O Nome das Coisas", *Cais*, Lisboa, núm. 62, enero de 2002, p. 48.
7. ANÓNIMO, *Bhagavad-Gita o Canto del Bienaventurado*, 6ª.ed., Aguilar, Madrid, 1974.
8. ANÓNIMO, *Documentos cátaros*, Jorge A. Mestas Ediciones, Algete, 2001.
9. ANÓNIMO, *A Nuvem do Não Saber*, Paulinas, São Paulo, 1987.
10. ANÓNIMO, *Upanishads*, Siruela, Madrid, 1995.
11. ARISTÓTELES, *Metafísica* (edición trilingüe de V. García Yebra), 2 vols., Gredos, Madrid, 1970.

⁶¹³ "La multiplicación de los conocimientos no proporciona sabiduría". In: W. JAEGER, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, Martins Fontes, São Paulo, 2001, p. 224.

⁶¹⁴ NOTA: L@s autores/as de lengua portuguesa van citad@s por su segundo apellido, como es común en ese idioma.

12. ASETT, *Memoria del II Encuentro Ecuménico de 'Cultura Andina y Teología'*, Abya-Yala, Quito, 1992.
13. ASSMANN, HUGO y HINKELAMMERT, FRANZ, *A idolotria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, São Paulo, 1989.
14. AUROBINDO, SRI, *La Vida Divina*, 3 vols., 2ª.ed., KIER, Buenos Aires, 1980-1981-1980.
15. BACHELARD, GASTON, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 23ª.ed., Siglo XXI, México D.F., 2000.
16. BAREAU, ANDRÉ, *Buda. Vida y pensamiento*, EDAF, Madrid, 1981.
17. BARNATÁN, MARCOS RICARDO, *La Kábala. Una mística del lenguaje*, Barral, Barcelona, 1974.
18. BARÓ HERRERA, SILVIO, *Globalización y desarrollo Mundial*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1997.
19. BARYLKO, JAIME, *Cábala de la Luz*, Emecé, Buenos Aires, 1996.
20. BAUDRILLARD, JEAN, *A sociedade de consumo*, Edições 70, Lisboa, 1991.
21. BECK, ULRICH, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.
22. BEGLEY, SHARON, "Religion and the brain", *Newsweek*, New York, s/n, 7 mayo 2001, pp. 52-57.
23. BELAVAL, YVON (dir.), *La filosofía en Oriente. La filosofía islámica, india y china hasta nuestros días*, 4ª.ed., Siglo XXI, Madrid, 1987.
24. BENTOUNÈS, SHAIJ KHALED, *El sufismo, corazón del Islam*, Obelisco, Barcelona, 2001.
25. BESANT, ANNIE, *Nociones de Teosofía*, ORION, México D.F., 1982.
26. BLATT, FRANK J., *Fundamentos de Física*, 3a.ed., Prentice-Hall, México D.F., 1995.
27. BLOCH, ERNST, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
28. BLOCH, ERNST, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983.

29. BLOCH, ERNST, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.
30. BLOCH, ERNST, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vv., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1959.
31. BLOCH, ERNST, *El Principio Esperanza*, 3 tomos, Aguilar, Madrid, 1977-1977-1980.
32. BLOCH, ERNST, *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
33. BLOCH, ERNST, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
34. BLOCH, KAROLA y REIF, ADALBERT (hrsg.), "Denken heißt Überschreiten". *In memoriam Ernst Bloch (1885-1977)*, Ullstein Materialien, Frankfurt am Main, 1982.
35. BOFF, CLODOVIS, *Teología de lo Político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980.
36. BOFF, LEONARDO y BOFF, CLODOVIS, *Como Fazer Teologia da Libertação*, 2ª.ed., Vozes, Petrópolis, 1986 (edición en castellano: BOFF, LEONARDO y BOFF, CLODOVIS, *Como hacer Teología de la Liberación*, 2ª.ed., Paulinas, Madrid, 1986).
37. BOFF, LEONARDO, *A fé na periferia do mundo*, 2ª.ed., Vozes, Petrópolis, 1979.
38. BOFF, LEONARDO, *Grito de la Tierra, grito de los pobres*, DABAR, México D.F., 1996.
39. BOHM, DAVID, *La totalidad y el orden implicado*, 2ª.ed., Kairós, Barcelona, 1992.
40. BONNÍN, EDUARDO (edit.), *Espiritualidad y Liberación en América Latina*, DEI, San José C.R., 1982.
41. BORGES, JORGE LUIS, *El Aleph*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
42. BORGES, JORGE LUIS, *Obras Completas (1932-1972)*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1974.
43. BORGES, JORGE LUIS, *Páginas escogidas*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1999.
44. BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, MARIE-ODILE (editores), *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Seix Barral, Barcelona, 2000.

45. BRAN MOLINA, SERGIO y NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS, "Retos eco-teológicos", *Alternativas*, Ciudad de Guatemala, núm. 6, pp. 145-163.
46. BRAND, SALVADOR OSVALDO, *Diccionario de Economía*, s/e, San Salvador, 1994.
47. BRAZIER, DAVID, *El nuevo budismo. Guía básica para una nueva forma de vida*, Oberón, Madrid, 2003.
48. BRUGGER, WALTER, *Diccionario de Filosofía*, 7ª.ed., Herder, Barcelona, 1972.
49. BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología*, 4ª.ed., Aguilar, Buenos Aires, 1970.
50. CALLE, RAMIRO, *Antología de cuentos de la India y Tíbet*, EDAF, Madrid, 1997.
51. CALLE, RAMIRO A., *El faquir*, 6ª.ed., Martínez Roca, Barcelona, 1998.
52. CALLE, RAMIRO, *El libro de los Yogas. Una guía completa sobre los yogas y la filosofía hinduista*, 2ª.ed., EDAF, Madrid, 1998.
53. CAMPBELL, EILEEN y BRENNAN, J.H., *Nueva Era. La guía de la Era de Acuario*, Robinbook, Barcelona, 1991.
54. CAPRA, FRITJOF, "El giro decisivo: una nueva visión de la realidad", en VARIOS, "Ecofilosofías. Diseñando nuevas formas de vida", *Cuadernos de Integral*, Barcelona, núm. 3, 1984, pp. 39-48.
55. CAPRA, FRITJOF, *O Ponto de Mutação. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*, CULTRIX, São Paulo, s/f.
56. CAPRA, FRITJOF, *O Tao da Física. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*, CULTRIX, São Paulo, s/f. (Traducción en castellano: CAPRA, FRITJOF, *El Tao de la Física*, 5ª.ed., Sirio, Málaga, 2002).
57. CARDENAL, RODOLFO, MARTÍN-BARÓ, IGNACIO y SOBRINO, JON, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, 3ª.ed., UCA, San Salvador, 1987.
58. CARDOSO AVELINE, C., "A Sabedoria dos Índios", *Biosofia*, Lisboa, núm.21, Junio/Septiembre 2004, pp.10-13.
59. CARO, MANUEL J. y MURPHY, JOHN W. (edit.), *El mundo de la cultura cuántica*, Port Royal, Granada, 2003.
60. CASALDÁLIGA, PEDRO, *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en*

Centroamérica, Maíz nuestro, Ciudad de Panamá, 1988.

61. CASALDÁLIGA, PEDRO y VIGIL, JOSÉ MARÍA, *Espiritualidad de la liberación*, Lascasiana, Guatemala/Managua, 1993.

62. CASTELLS, MANUEL, *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*, 3 vv., Alianza, Madrid, 1998.

63. CENTENO, YVETTE K., *Fernando Pessoa e a filosofia hermética. Fragmentos do Espólio*, Presença, Lisboa, 1985.

64. CHANG, RAYMOND, *Química*, 6^a.ed., McGraw-Hill, México D.F., 1999.

65. CHANG LI SHIH (ed.), *El Despertar de la Recta Fe y los Rectos Pensamientos. Compilación*, s/e, Buenos Aires, 1996, p. 453.

66. CHE GUEVARA, ERNESTO, *Obras Escogidas, 1957-1967*, 2 vols., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991.

67. CHOW, NAPOLEÓN, *Estética y Espiritualidad*, Hispamer, Managua, 1995.

68. CHOW, NAPOLEÓN, *Teología la Liberación en Crisis. Religión, Poesía y Revolución en Nicaragua*, Fondo Editorial-Banco Central de Nicaragua, Managua, 1992.

69. CILVETI, ÁNGEL L., *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974.

70. CINTRA, RAIMUNDO, *Candomblé e Umbanda. O desafio brasileiro*, Paulinas, São Paulo, 1985.

71. CINTRA, RAIMUNDO, *Mergulho no Absoluto. A meditação através da história-Integração e libertação*, Paulinas, São Paulo, 1982.

72. CLASTRES, PIERRE, *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropología Política*, 3^a.ed., Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1986.

73. CONFUCIO y MENCIO, *Los libros canónicos chinos*, 2^a.ed., Clásicos Bergua, Madrid, 1969.

74. COOMARASWAMY, ANANDA K., *El Vedānta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001.

75. COQUELLE, DOMINIQUE, *Introducción a los chakras*, Robinbook, Barcelona, 1996.

76. COSTA, DALILA PEREIRA DA, *O esoterismo de Fernando Pessoa*, 4^a.ed., Lello Editores, Porto, 1996.

77. CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *La filosofía árabe*, Revista de

Occidente, Madrid, 1963.

78. CUSA, NICOLÁS DE, *La docta ignorancia*, 2ª.ed., Aguilar, Madrid, 1961.

79. DAMÁSIO, ANTÓNIO, *Ao encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, 3ª.ed., Europa-América, Mem Martins, 2003.

80. DAMÁSIO, ANTÓNIO R., *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, 21ª.ed., Europa-América, Mem Martins, 2000.

81. DAVIS, ERIK, *Tecnognose. Mito, magia e misticismo na era da informação*, Notícias, Lisboa, 2002.

82. DAVIES, PAUL, *Otros mundos. El espacio y el Universo cuánticos*, Salvat, Barcelona, 1986.

83. DAVIES, P.C.W. y BROWN, J., *Supercuerdas. ¿Una teoría de todo?*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

84. DERRIDA, JACQUES y VATTIMO, GIANNI, *La religion*, Éditions du Seuil/Éditions Laterza, Paris, 1996.

85. DESHIMARU, TAISEN, *Za-zen. La práctica del Zen*, CEDEL, Barcelona, 1976.

86. DÍAZ, CARLOS, *Manual de Historia de las Religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.

87. DICAPRIO, NICHOLAS S., *Teorías de la Personalidad*, 2ª.ed., McGraw-Hill, México D.F., 1998.

88. DOMINGOS, MARIA, "Do Silêncio orante e fecundo", mimeo.

89. DORJE, KONCHOK, *Marxismus und Meditation*, Trikont, München, 1980.

90. DUCHROW, ULRICH, *Alternativas al capitalismo global. Extraídas de la historia bíblica y diseñadas para la acción política*, Abya-Yala, Quito, 1990.

91. DÜRCKHEIM, KARLFRIED, *El zen y nosotros*, 2ª.ed., Mensajero, Bilbao, 1978.

92. DURKHEIM, ÉMILE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

93. MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y Sermones*, EDHASA, Barcelona, 1983.

94. MAESTRO ECKHART, *Obras escogidas*, Edicomunicación, Barcelona, 1988.

95. MEISTER ECKEHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, Diogenes/Carl Hanser Verlag, München 1979.
96. MESTRE ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*, VOZES, Petrópolis, 1983.
97. ELA, JEAN-MARC, *Fe y liberación en África*, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1990.
98. ELIADE, MIRCEA, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1975.
99. ELLACURÍA, IGNACIO y SOBRINO, JON, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 vols., UCA, San Salvador, 1990.
100. ELLACURÍA, IGNACIO, *Escritos filosóficos*, 3 vols., UCA, San Salvador, 1996-1999-2001.
101. ELLACURÍA, IGNACIO, *Escritos teológicos*, 4 vols., UCA, San Salvador, 2000-2000-2002-2002.
102. ELLACURÍA, IGNACIO, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 1990.
103. ELLACURÍA, IGNACIO,, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, 3 vols., 2ª.ed., UCA, San Salvador, 1993-1993-1993.
104. McFAGUE, SALLIE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.
105. FARRELLY, BRIAN, *Meister Eckhart. Teólogo Místico. Estudio*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1997.
106. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, "Más allá de mi historia. Introducción al Diálogo sobre Percepción Unitaria. Primera Parte", *Percepción Unitaria*, núm. 1, 1996, pp. 1-12.
107. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, "El cerebro es más que memoria. Introducción al Diálogo sobre Percepción Unitaria. Segunda Parte", *Percepción Unitaria*, núm. 1, 1996, pp. 13-23.
108. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, "'Fiestas de silencio'. Fin de un encuentro de cincuenta horas en Mexicali, B.C. México", jueves, 29 de Octubre de 1987, pp. 1-15.
109. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, "La Percepción fragmentaria en el pensamiento (y la Percepción Unitaria o la Silenciosa Observación de la Realidad). Inspirado en el diálogo con profesionales de Salud Mental en Fairbanks, Alaska, USA", mimeo, 3 de Noviembre de

1995, pp. 1-20.

110. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, *La Percepción Unitaria. Diálogos y comentarios sobre la revolución científica actual. I*, 2ª.ed., s/e, Barcelona, s/f.

111. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, *La Psicología del Siglo XXI (Notas y diálogos sobre la nueva psicología). II*, 2ª.ed., s/e, Barcelona, s/f.

112. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, *El nuevo paradigma en psicología. Conferencias y diálogos en Universidades de Estados Unidos, Europa y América Latina. III*, 2ª.ed., s/e, Barcelona, s/f.

113. FELDMAN GONZÁLEZ, RUBÉN, *Psicología cristiana. IV*, 2ª.ed., s/e, Barcelona, s/f.

114. FERGUSON, MARILYN, *The Aquarian Conspiracy. Personal and social transformation in the 1980s*, J.P. Tarcher, Los Angeles, 1980 (edición en castellano: FERGUSON, MARILYN, *La Conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, Kairós/Troquel, Buenos Aires, 1989) (Traducción de Pedro de Casso).

115. FERNÁNDEZ-RAÑADA, ANTONIO, *Los científicos y Dios*, Nobel, Oviedo, 2000.

116. FERREIRA, MÁXIMO y ALMEIDA, GUILHERME DE, *Introdução à Astronomia e às observações astronómicas*, 7ª.ed., Plátano Editora, Lisboa, 2004.

117. FEUERBACH, LUDWIG, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.

118. FEYERABEND, PAUL, *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1986.

119. FO, JACOPO, TOMAT, SERGIO y MALUCELLI, LAURA, *El libro prohibido del cristianismo*, Robinbook, Barcelona, 2000.

120. FOLGER, TIM, "Muchas vidas... muchos universos", *Discover en español*, núm. 10, octubre de 2001, pp. 25-31.

121. FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1994.

122. FOX KELLER, EVELYN, *Reflexiones sobre Género y Ciencia*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1991.

123. FRAIJÓ, MANUEL (edit.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.

124. FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, 6ª.ed., BAC, Madrid, 1995.
125. FRICKER, MIRANDA y HORNSBY, JENNIFER, *Feminismo y filosofía. Un compendio*, Idea Books, Barcelona, 2001.
126. FROMM, ERICH, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1980.
127. FROMM, ERICH, *O dogma de Cristo*, 5ª.ed., Zahar, Rio de Janeiro, 1978.
128. FROMM, ERICH, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1988.
129. FROMM, ERICH, *Y seréis como dioses*, Paidós, México D.F., 1997.
130. FROMM, ERICH, *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 1991.
131. GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y método*, 2 vols., 5ª.ed.-1ª.ed., Sígueme, Salamanca, 1993-1992.
132. GALILEA, SEGUNDO, *As raízes da espiritualidade latino-americana (Os místicos ibéricos)*, 2ª.ed., Paulinas, São Paulo, 1986.
133. GARCÍA BACCA, JUAN DAVID, *Refranero, Poemas, Sentenciario de los primeros filósofos griegos*, 3ª.ed., EDIME, Caracas-Madrid, 1972.
134. GEBARA, IVONE, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Doble Clic, Montevideo, 1998.
135. GEORGE, LEONARD, *Enciclopedia de los herejes y las herejías*, Robinbook, Barcelona, 1998.
136. GERBER, RICHARD, *La curación energética. La revolucionaria medicina vibracional. Nuevas alternativas para sanar*, Robinbook, Barcelona, 1993.
137. GEYMONAT, LUDOVICO, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, Crítica/Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1998.
138. GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, 2ª.ed., Gredos, Madrid, 1976.
139. GIRARDI, GIULIO, *Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua*, Centro Ecueménico Antonio Valdivieso/Nuevomar,

Managua/México D.F., 1986.

140. GÓMEZ GARCÍA, PEDRO (coord.), *Las ilusiones de la identidad* Cátedra, Madrid, 2000.

141. GONZÁLEZ, ANTONIO, *Introducción a la práctica de la filosofía. Texto de iniciación*, 5ª.ed., UCA, San Salvador, 1993.

142. GONZÁLEZ, ANTONIO, "Los problemas de la aldea global", en GONZÁLEZ, ANTONIO, *Filosofía de la sociedad mundial* (Doctorado en Filosofía Iberoamericana), UCA, San Salvador, 2000.

143. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, ANTONIO, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social* (Tesis Doctoral Filosofía), Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1995.

144. GONZÁLEZ-BALADO, JOSÉ LUIS, *El desafío de Taizé*, 2ª.ed., Paulinas, Madrid, 1978.

145. GOTTWALD, NORMAN KAROL, *As tribos de Iahweh. Uma Sociologia da Religião de Israel Liberto, 1250-1050 a.C.*, Paulinas, São Paulo, 1986.

146. GREVILLOT, JEAN-MARIE, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, 2ª.ed., Zig-Zag/Rodas, Santiago de Chile/Madrid, 1973.

147. GRIGORIEFF, VLADIMIR, *El gran libro de las religiones del mundo*, Robinbook, Barcelona, 1995.

148. GRINBERG-ZYLBERBAUM, JACOBO, *El sabor de la iluminación*, Sirio, Málaga, 1994.

149. GROF, STANISLAV (edit.), *Sabiduría antigua y ciencia moderna*, 2ª.ed., Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1993.

150. GUERRA GÓMEZ, MANUEL, *Historia de las Religiones*, BAC, Madrid, 1999.

151. GURVITCH, GEORGES, *Dialéctica y Sociología*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.

152. GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Salamanca, 1993.

153. GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Dios o el oro en las Indias*, Sígueme, Salamanca, 1989.

154. GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1982.

155. GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca, 1984.

156. GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 9ª.ed., Sígueme, Salamanca, 1980 (14ª.ed., Sígueme, Salamanca, 1990).
157. HAAS, ALOIS M., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999.
158. HÁBITO, RUBÉN, *Liberación total. Espiritualidad Zen y la dimensión social*, Paulinas, Madrid, 1990.
159. HARDING, SANDRA, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid, 1996.
160. HAWKING, STEPHEN W., *Uma breve história do tempo. Do Big bang aos buracos negros*, 9ª.ed., Rocco, Rio de Janeiro, 1988.
161. HAWKING, STEPHEN, *O Universo numa casca de noz*, 4ª.ed., Arx, São Paulo, 2001.
162. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
163. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Escritos de juventud*, FCE, México D.F., 1998.
164. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México D.F., 1973.
165. HEIDEGGER, MARTIN, *Carta sobre o humanismo*, Guimarães, Lisboa, 1987.
166. HEIDEGGER, MARTIN, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.
167. HEIDEGGER, MARTIN, *Introducción a la filosofía*, 3ª.ed., Cátedra, Madrid, 2001.
168. HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo*, 2ª.ed., FCE, México D.F., 1989.
169. HEINDEL, MAX, *Conceito rosacruz do Cosmo*, 3ª.ed., Fraternidade Rosacruz de Portugal, Lisboa, 1989.
170. HINKELAMMERT, FRANZ, *Las armas ideológicas de la muerte* Sígueme, Salamanca, 1978.
171. HINKELAMMERT, FRANZ, *As armas ideológicas da morte*, Paulinas, São Paulo, 1983.
172. HINKELAMMERT, FRANZ, *Crítica a la razón utópica*, 3ª.ed., DEI, San José de Costa Rica, 2000.

173. HINKELAMMERT, FRANZ, *Crítica à razão utópica*, Paulinas, São Paulo, 1986.
174. HINKELAMMERT, FRANZ, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995.
175. HINKELAMMERT, FRANZ (comp.), *El huracán de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 1999.
176. HINKELAMMERT, FRANZ, "La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización. Encuentro de Ciencias Sociales y Teología", DEI, San José de Costa Rica, 6 al 9 de diciembre de 1999.
177. HIRSCHBERGER, JOHANNES, *Historia de la Filosofía*, 2 tomos, 5^a.ed./4^a.ed., Herder, Barcelona, 1973-1972.
178. HÖHNE-SPARBORTH, JOSÉ, "El engaño de la serpiente. Una lectura de Gn 2-3 partiendo de experiencias corporales conflictivas", *Alternativas*, Managua, núm. 11-12, 1998, pp. 169-184.
179. HOFFMANN, LAURENCE D. y BRADLEY, GERALD L., *Cálculo para Administración, Economía y Ciencias Sociales*, 6^a.ed., McGraw-Hill, Santafé de Bogotá, 1999.
180. HOLSTEIN, ALEXANDER, *100 koans del Budismo Chan. Enseñanzas de los primitivos maestros chinos*, 3^a.ed., EDAF, Madrid, 2001.
181. HOUSHMAND, ZARA, LIVINGSTON, ROBERT B. y WALLACE, B. ALAN (edit.), *Mente y Conciencia. Conversaciones con el Dalai Lama sobre la ciencia del cerebro y el budismo*, EDAF, Madrid, 2000.
182. HOUTART, FRANÇOIS, *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, Paulinas, São Paulo, 1982.
183. IRARRÁZVAL, DIEGO, *Un cristianismo andino*, Abya-Yala, Quito, 1999.
184. JAEGER, W., *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, Martins Fontes, São Paulo, 2001
185. JÄGER, WILLIGIS, *La ola es el mar. Espiritualidad mística*, 2^a.ed., Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.
186. JÄGER, WILLIGIS, *En busca de la Verdad. Caminos, Esperanzas, Soluciones* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999).
187. JAMES, WILLIAM, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 2002.

188. JONAS, HANS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2000.
189. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 14^a.ed., BAC, Madrid, 1994.
190. KAPLEAU, ROSHI PHILIP, *Amanecer en Occidente*, Árbol Editorial, México D.F., 1981.
191. KAPLEAU, ROSHI PHILIP, *Los tres pilares del Zen. Enseñanza, práctica e iluminación*, Árbol Editorial, México D.F., 1988.
192. KASTBERGER, FRANCISCO, *Léxico de Filosofía Hindú (Sánscrito, Páli, Tamil)*, 2^a.ed., KIER, Buenos Aires, 1978.
193. KLIMKE, FEDERICO y COLOMER, EUSEBIO, *Historia de la Filosofía*, 3^a.ed., Labor, Madrid, 1961.
194. KOLAKOWSKI, LESZEK, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, 3^a.ed., Tecnos, Madrid, 1995.
195. KOSÍK, KAREL, *Dialéctica do concreto*, 3^a.ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1985.
196. KRISHNAMURTI, *Antología básica. "La verdad sin caminos"*, EDAF, Madrid, 1997.
197. KRISHNAMURTI, JIDDU, *Diálogos con Krishnamurti. Encuentros con grandes pensadores del siglo XX*, EDAF, Madrid, 1998.
198. KRISHNAMURTI, JIDDU, *Diario de Krishnamurti-I*, ORION, México D.F., 1989.
199. KRISHNAMURTI, JIDDU, *Diario II*, EDHASA, Barcelona, 1983.
200. KRISHNAMURTI, JIDDU, *Libérese del pasado*, 4^a.ed., ORION, México D.F., 1987.
201. KRISHNAMURTI, *La libertad primera y última*, EDHASA, Barcelona, 1984.
202. KRISHNAMURTI, *Más allá del pensamiento*, EDHASA, Barcelona, 1991.
203. KRISHNAMURTI, JIDDU y BOHM, DAVID, *Más allá del tiempo*, 2^a.ed., Kairós, Barcelona, 1998.
204. KRISHNAMURTI, JIDDU, *Sobre Dios*, 2^a.ed., Kairós, Barcelona, 1998.

205. KROPOTKIN, PIOTR, *La moral anarquista*, Júcar, Madrid, 1978.
206. LAO-TSÉ, *Tao Te King*, Prisma, México D.F., 1997.
207. LASSALLE, HUGO MAKIBI ENOMIYA, *El zen*, Mensajero, Bilbao, 1977.
208. LASSALLE, HUGO MAKIBI ENOMIYA, *Zen y mística cristiana*, Paulinas, Madrid, 1991.
209. LEADBEATER, C.W., *Un libro de texto de Teosofía*, ORION, México D.F., 1971.
210. LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.
211. LEIBNIZ, G.W., *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza. Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*, Porrúa, México D.F., 1991.
212. LENOIR, FRÉDÉRIC, *El budismo en Occidente*, Seix Barral, Barcelona, 2000.
213. LIPOVETSKY, GILLES, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Relógio d'Água, Lisboa, 1989.
214. LÓPEZ-GAY, JESÚS, *La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*, BAC, Madrid, 1974.
215. LÓPEZ VIGIL, MARÍA, *Piezas para un retrato*, 2ª.ed., UCA, San Salvador, 1993.
216. MACEDO, ANTÓNIO DE, *Instruções Iniciáticas. Ensaio espirituais*, 2ª.ed., Hugin, Lisboa, 2000.
217. MACEDO, ANTÓNIO DE, *Laboratório Mágico. Ensaio alquimísticos*, Hugin, Lisboa, 2002.
218. MANZANERA, JUAN, *El hallazgo de la serenidad. Cuentos, reflexiones y meditación*, Martínez Roca, Madrid, 2003.
219. MARCUSE, HERBERT, *Eros y civilización*, 2ª.ed., Ariel, Barcelona, 1981.
220. MARCUSE, HERBERT, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1981.
221. MARCUSE, HERBERT, *Razón y Revolución*, 6ª.ed., Alianza, Madrid 1981.

222. MARTORELL, JOSÉ (org.), *La Voz del Desierto. El legado espiritual de los eremitas cristianos*, EDAF, Madrid, 1997.
223. MARX, KARL y ENGELS, FRIEDRICH, *Sobre la religión. I*, Sígueme, Salamanca, 1974.
224. MATT, DANIEL C., *La Cábala esencial. Una introducción extraordinaria al corazón del misticismo judío*, Robinbook, Barcelona, 1997.
225. MBITI, JOHN, *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1991.
226. McFAGUE, SALLIE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.
227. MELLO, ANTHONY DE, *Autoliberación interior*, Lumen, Buenos Aires, 2003.
228. MELLO, ANTHONY DE, *El canto del pájaro*, 21ª.ed., Sal Terrae, Santander, 1993.
229. MELLO, ANTHONY DE, *Despertar. Peligros y oportunidades de la realidad*, 6ª.ed., PPC, Madrid, 1998.
230. MELLO, TONY DE, "La iluminación es la espiritualidad", *mimeo*.
231. MELLO, ANTHONY DE, *La oración de la rana 1*, 14ª.ed., Sal Terrae, Santander, 1996.
232. MELLO, ANTHONY DE, *La oración de la rana 2*, 12ª.ed., Sal Terrae, Santander, 1998.
233. MELLO, ANTHONY DE, *Sadhana, un camino de oración*, 25ª.ed., Sal Terrae, Santander, 1998.
234. MERTON, T., *El camino de Chuang Tzu*, Lumen, Buenos Aires, 2001.
235. MERTON, THOMAS, *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et contemplation en Extrême-Orient*, Fayard, Paris, 1986.
236. MESTERS, CARLOS, *Paraíso terrestre. ¿Nostalgia o esperanza?*, Paulinas, Bogotá, 1990.
237. MONOD, JACQUES, *O acaso e a necessidade. Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*, Europa-América, Mem Martins, s/f.
238. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teologia moral a partir dos pobres. A Moral na Reflexão Teológica da América Latina*, Santuário,

Aparecida-SP, 1987 (original en castellano: MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid, 1986).

239. MÜNSTER, ARNO, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.

240. NALDA ALBIAC, JOSÉ SANTOS, *Zen cotidiano*, 3ª.ed., Paidotribo, Barcelona, 2004.

241. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS y BIDEGAIN, ANA MARÍA, *América Latina al descubierto. Más allá de los 500 años, el reto de la solidaridad*, IEPALA, Madrid, 1992.

242. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS, "Apuntes para una Espiritualidad Holística", *Alternativas*, Managua, núm. 15, 2000, pp. 83-106.

243. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS, "Creer en tiempos de globalización", *Alternativas*, Managua, núm. 7, 1996, pp. 161-177.

244. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS, *El Dios de Jesús. Una aproximación crítico-liberadora*, Nueva Utopía, Madrid, 1995.

245. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS, *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*, San Esteban, Salamanca, 1991.

246. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS, *El Movimiento de Jesús. Lectura sociológica*, Abya-Yala, Quito, 2002.

247. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS NEVES, "Neoliberalismo, Teología de la Liberación y Nuevos Paradigmas", *Alternativas*, Managua, núm. 9, 1998, pp. 57-85.

248. NEVES, RUI MANUEL GRÁCIO DAS, "De la Religión, el Mercado y otras Globalizaciones", *Alternativas*, Managua, núm. 8, 1997, pp. 63-84.

249. NICHOLSON, REYNOLD ALLEYNE, *Poetas y místicos del Islam. La esencia del sufismo y citas escogidas*, Arcano Books, Móstoles, 1999.

250. NISHITANI, KEIJI, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999.

251. NUÑO, JUAN, *La filosofía de Borges*, FCE, México D.F., 1986.

252. O'MURCHU, DIARMUID, *Quantum Theology*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1998.

253. ORTIZ, FERNANDO, *Diccionario de Afronegrismos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991.
254. ORTIZ, FERNANDO, *Estudios etnosociológicos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991.
255. ORTIZ, FERNANDO, *Etnia y sociedad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993.
256. ORTIZ, FERNANDO, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, 2^a.ed., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
257. OSHO, *El Dios de todos. Un camino espiritual para descubrir a Dios*, Humanitas, Buenos Aires/México D.F., 2002.
258. OSHO, *El libro de la Nada (Hsin Hsin Ming)*, 6^a. ed., Neo Person, Móstoles, 2001.
259. OSHO, *Meditación. Una introducción a la comprensión contemporánea de la meditación*, Debate, Barcelona, 1999.
260. OSHO, *¿Qué es meditación? Hacia el centro de tu ser*, 2^a.ed., Lumen/Humanitas, Buenos Aires, 1998.
261. OSHO, *Retorno al origen. Charlas sobre Zen*, Lumen, Buenos Aires, 2000.
262. PÁNIKER, SALVADOR, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, 2^a.ed., Anagrama, Barcelona, 1992.
263. PANIKKAR, RAIMON, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, 4^a.ed., Siruela, Madrid, 1999.
264. PARAIN, BRICE (dir.), *El pensamiento prefilosófico y oriental. Egipto-Mesopotamia-Palestina-India-China*, 13^a.ed., Siglo XXI, Madrid, 1992.
265. PARAMAHANSA YOGANANDA, *Autobiografía de un Yogui*, Self-Realization Fellowship, Los Ángeles, 1999.
266. PATANJALI, *Yoga-Sutra*, 4^a.ed., EDAF, Madrid, 1994.
267. PEAT, DAVID F., *Sincronicidad. Puente entre mente y materia*, 2a.ed., Kairós, Barcelona, 1995.
268. PESSOA, FERNANDO, *Textos Filosóficos*, 2 vols., Ática, Lisboa, s/f.
269. PIXLEY, JORGE y BOFF, CLODOVIS, *Opção pelos pobres*, VOZES, Petrópolis, 1986 (edición castellana: *Opción por los pobres*, 2^a.ed., Paulinas, Madrid, 1988).

270. PLATÓN, *Diálogos*, 25^a.ed., Porrúa, México D.F., 1998.
271. PLATÓN, *Fedón*, 6^a.ed., Aguilar, Buenos Aires, 1969.
272. PLOTINO, *Enéadas*, 6 vols., Aguilar, Buenos Aires-4^a.ed.-1966-1964-1965-1966-1967-1967.
273. QUILIS, ANTONIO, *Métrica española. Edición actualizada y ampliada*, 9^a.ed., Ariel, Barcelona, 1996.
274. RACHID, JAMIL, *A força mágica da mediunidade na umbanda*, 2^a.ed., Aruanda, São Paulo, 1985.
275. RAMONET, IGNACIO, "Herramientas para entender el 'Pensamiento Único'", *envío*, Managua, núm. 196, julio 1998, pp. 33-41.
276. RAMONET, IGNACIO y FRIEDMAN, THOMAS, "La globalización: pros, contras, aplausos, críticas", *envío*, Managua, núm. 218, mayo 2000, pp. 47-54.
277. REEVES, HUBERT, *Um pouco mais de azul. A evolução cósmica*, 4^a.ed., Gradiva, Lisboa, 1992.
278. REVEL, JEAN-FRANÇOIS y RICARD, MATTHIEU, *El monje y el filósofo*, Urano, Barcelona, 1998.
279. RICOEUR, PAUL, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1986.
280. RICOEUR, PAUL, *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1996.
281. RITZER, GEORGE, *Teoría Sociológica Clásica*, McGraw-Hill, Madrid, 1993.
282. RITZER, GEORGE, *Teoría Sociológica Contemporánea*, 3^a.ed., McGraw-Hill, Madrid, 1993.
283. ROBINSON, WILLIAM I., "Nueve tesis sobre nuestra época", *Alternativas*, Managua, núm. 7, 1996, pp. 67-87.
284. ROSENTAL, M.M. y IUDIN, P.F., *Diccionario Filosófico*, Tecolut, s/l, 1971.
285. RUBIA, FRANCISCO J., *El cerebro nos engaña*, 2^a.ed., Temas de Hoy, Madrid, 2000.
286. RUMÍ, YALAL AL-DIN, *Fihi-ma-fihi (En eso está lo que está en eso)*, Azul, Barcelona, 2000.
287. SAGAN, CARL, *Cosmos*, Gradiva, Lisboa, 1984.
288. SAMOUR, HÉCTOR, "Crítica radical al neoliberalismo", *Eca*,

San Salvador, núm. 552, octubre de 1994, pp. 1069-1101.

289. SAMPAIO, JOSÉ PEREIRA DE, (SAMPAIO BRUNO), *Plano de Um Livro a Fazer. Os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1996.

290. SAMUELSON, PAUL A. y NORDHAUS, WILLIAM D., *Economía*, 15ª.ed., McGraw-Hill, Madrid, 1996.

291. SÁNCHEZ, ISIDRO(coord.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid, 1979.

292. SCHLEGEL, JEAN-LOUIS, «L'attirance pour le supra-normal», *Lumière & Vie*, Lyon, núm. 236, febrero 1998, pp. 43-56.

293. SCHUMACHER, ERNST FRIEDRICH, *Small is beautiful*, 2a.ed., Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1985.

294. SENZAKI, NYOGEN, y REPS, P., *Carne Zen. Huesos Zen. 101 historias zen*, Troquel, Buenos Aires, 1994

295. SHAH, IDRIES, *Los sufíes*, 3ª.ed., Kairós, Barcelona, 1999.

296. SHARP, GENE, *Poder, luta e defesa. Teoria e prática da ação não-violenta*, Paulinas, São Paulo, 1983.

297. SILVA GOTAY, SAMUEL, *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973). Implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião*, Paulinas, São Paulo, 1985.

298. SLOTERDIJK, PETER, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2003.

299. SLOTERDIJK, PETER, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Seix Barral, Barcelona, 2001.

300. SOBRINO, JON, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 2ª.ed., UCA, San Salvador, 1992.

301. SOBRINO, JON, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander, 1992.

302. SOBRINO, JON, MARTÍN-BARÓ, IGNACIO y CARDENAL, RODOLFO, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, 3ª.ed., UCA, San Salvador, 1987.

303. SOGYAL, RIMPOCHÉ, *El libro tibetano de la vida y de la muerte*, Urano, Barcelona, 1994.

304. SOLER GIL, FRANCISCO JOSÉ, *Aristóteles en el mundo cuántico*, Comares, Granada, 2003.

305. SOUSA JÚNIOR, VILSON CAETANO DE(org.), *Encontro e solidariedade: Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras no período de 1955 a 1995*, Atabaque, São Paulo, 2000.
306. SPENCE, LEWIS, *Introducción a la Mitología*, Studio, Madrid, 1996.
307. SPINOZA, BARUCH, *Ética*, 5ª.ed., Aguilar, Madrid, 1973.
308. STAMM, ANNE, *Las religiones africanas*, 2ª.ed., Acento Editorial, Madrid, 1998.
309. STEIN, DIANE, *Reiki esencial*, Robinbook, Barcelona, 1995.
310. STODDART, WILLIAM, *O Sufismo. Doutrina metafísica e via espiritual no Islão*, Edições 70, Lisboa, 1980.
311. SURYA DAS, LAMA, *El Despertar del Buda Interior*, 5ª.ed., EDAF, Madrid, 2002.
312. SUZUKI, DAISSETZ TEITARO, *Ensayos sobre el Budismo Zen*, 3 vols., 4ª./3ª./4ª.ed., KIER, Buenos Aires, 1995-1986-1995.
313. SUZUKI, DAISSETZ TEITARO, *Introducción al Budismo Zen*, KIER, Buenos Aires, 1973.
314. SUZUKI, DAISSETZ TEITARO y FROMM, ERICH, *Budismo zen y psicoanálisis*, FCE, México D.F., 1979.
315. SWIMME, BRIAN, *El universo es un dragón verde. Un relato cósmico de la creación*, 2ª.ed., Sello Azul, Santiago de Chile, 1998.
316. TALBOT, MICHAEL, *Mysticism and the New Physics*, Bantam Books, New York, 1981.
317. TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 7ª.ed., BAC, Madrid, 1982.
318. THORP, GARY, *Momentos Zen. Descubre la alegría del zen en las tareas cotidianas*, Oniro, Barcelona, 2002.
319. THURMAN, ROBERT A.F., *El budismo tibetano esencial*, Robinbook, Barcelona, 1998.
320. THURMAN, ROBERT, *La revolución interior. Una propuesta para el tercer milenio*, Urano, Barcelona, 2000.
321. TINOCO F., GILMA YADIRA, *Principales problemas laborales de las mujeres en las Zonas Francas y sus formas de tratamientos*, OIT, Managua, 2000.
322. TOLLE, ECKHART, *El poder del ahora. Un camino hacia la*

realización espiritual, Norma, Bogotá, 2000.

323. UEDA, DAISUKE, *Zen and Science. A Treatise on Causality and Freedom*, RISOSHA, Tokyo, 1963.

324. U.G., *Charlas con un "iluminado" contestatario*, Sirio, Málaga, 1988.

325. U.G., *La mente es un mito*, Sirio, Málaga, 1989.

326. UN MONJE DE OCCIDENTE, *Doctrina de la no-dualidad y el cristianismo (Advaita-vâda y Cristianismo). Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta*, Indica Books, Benarés, 1999.

327. VARIOS, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1978.

328. VARIOS, *Compendio de Historia de la Filosofía*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1979.

329. VARIOS, *Cultura negra y teología*, DEI, San José C.R., 1986.

330. VARIOS, *Evangelio y culturas en Verapaz*, Ak'Kutan/Lascasiana, Cobán/Guatemala, 1994.

331. VARIOS, *A filosofia "materialista" chinesa*, Associação Macrobiótica, Pôrto Alegre-Brasil, 1967.

332. VARIOS, *Globalización y diversidad cultural*, Ak'Kutan, Cobán, 1996.

333. VARIOS, *O rosto índio de Deus*, VOZES, São Paulo, 1989.

334. VARIOS, *Sobre la religión. II*, Sígueme, Salamanca, 1975.

335. VARIOS, *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano. México. I, 2ª.ed.*, CENAMI/Abya-Yala, México D.F./Quito, 1992.

336. VÁZQUEZ ALONSO, MARIANO JOSÉ, *Enciclopedia del esoterismo. Guía del ocultismo y el saber hermético*, Robinbook, Barcelona, 2001.

337. VÉLEZ CORREA, JAIME, *Filosofía moderna y contemporánea*, Compañía Bibliográfica Española, Madrid, 1965.

338. VIGIL, JOSÉ MARÍA y CASALDÁLIGA, PEDRO, *Agenda Latinoamericana*, s/e, Managua, 1999.

339. VIGIL, JOSÉ MARÍA y CASALDÁLIGA, PEDRO, *Agenda Latinoamericana*, s/e, Managua, 2001.

340. VIGIL, JOSÉ MARÍA (coord.), *Sobre la opción por los pobres*, Nicarao, Managua, 1991.
341. VILLEE, CLAUDE A., *Biología*, 8ª.ed., McGraw-Hill, México D.F., 1996.
342. WALSH, ROGER y VAUGHAN, FRANCES, *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*, 6ª.ed., Kairós, Barcelona, 1994.
343. WANGU, MADHU BAZAZ, *Budismo*, Idea Books, Barcelona, 1998.
344. WATTS, ALAN, *Hablando de Zen*, Sirio, Málaga, 1996.
345. WEBER, MAX, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 18ª.ed., Península, Barcelona, 2001.
346. WEBER, RENÉE, *Diálogos con científicos y sabios*, Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1990.
347. WEIL, PIERRE, *Holística: Una nueva visión y abordaje de lo real*, San Pablo, Santafé de Bogotá, 1993.
348. WEINBERG, STEVEN, *Os três primeiros minutos do Universo. Uma Análise Moderna da Origem do Universo*, Gradiva, Lisboa, 1987.
349. WHITE, JOHN (dir.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós/Troquel, s/l, 1979/1990.
350. WHITE, JOHN (edit.), *¿Qué es la iluminación? Exploraciones en la senda espiritual*, 3ª.ed., Kairós, Barcelona, 1998.
351. WILBER, KEN (edit.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, 6ª.ed., Kairós, Barcelona, 2000.
352. WILBER, KEN (dir.), *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*, Kairós/Troquel, s/l, 1992.
353. WILMORE, GAYRAUD S. y CONE, JAMES H., *Teologia Negra*, Paulinas, São Paulo, 1986.
354. WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1994 (Traducción española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).
355. WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987 (Traducción portuguesa de M. S. Lourenço).
356. WOLPIN, SAMUEL, *Diccionario de Filosofía Oriental*, KIER,

Buenos Aires, 1993.

357. ZILL, DENNIS G. y DEWAR, JACQUELINE M., *Álgebra y Trigonometría*, 2ª.ed., McGraw-Hill, Santafé de Bogotá, 1999.

358. ZUBIRI, XAVIER, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

359. ZUBIRI, XAVIER, *Sobre la esencia*, 2ª.ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

360. ZUBIRI, XAVIER, *El hombre y Dios*, 6ª. ed., Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

361. ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. I*, 3ª. ed., Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

362. ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia y Logos. II*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

363. ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia y Razón. III*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

364. ZUBIRI, XAVIER, *Naturaleza, Historia, Dios*, 9ª.ed., Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.

365. ZUBIRI, XAVIER, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.

"Não abras a boca
se não tiveres a certeza
de que o que vais dizer
é mais belo do que o silêncio".
PROVERBIO ÁRABE⁶¹⁵

ÍNDICE

1.	Prólogo	4
2.	Introducción	10
3.	Cuestiones epistémico-metodológicas	22
4.	La globalización neoliberal y su filosofía	58
5.	¿Qué es el Holismo?	103
6.	Propuesta de fundamentación filosófica del Holismo...	203
7.	Crítica del Holismo	318
8.	El Holismo en las espiritualidades latinoamericano- caribeñas	384
9.	Conclusiones. Adenda epistemológica	454
10.	Bibliografía	476
11.	Índice	499

⁶¹⁵ "No abras la boca
si no tienes la certeza
de que lo que vas a decir
es más bello que el silencio".
PROVERBIO ÁRABE (Citado por M. DOMINGOS OP, "Do Silêncio orante e
fecundo", *mimeo*, p. 1).

"LET US WALK
SOFTLY ON THIS EARTH
WITH ALL LIVING BEINGS"
[INDIAN BLESSING]⁶¹⁶.

⁶¹⁶ "Caminemos suavemente sobre esta tierra, con todos los seres vivientes" (Bendición indígena).