

Sobre la originariedad del espíritu o sobre cómo llegar a donde ya estoy

Jordi Corominas

El sentir no es algo, pero tampoco nada.
Ludwig Wittgenstein

Intentar acercarse al espíritu, que es el propósito de este breve escrito, tiene mucho de este cuento zen de un pez que nadaba desesperadamente para llegar al océano donde estaba, o también con la enseñanza budista de que el “despertar” o la “iluminación” no se consigue porque es ya nuestra condición nativa.

Hay quién al escuchar la palabra “espíritu” arquea las cejas y razones no le faltan. Puede ser que asocie la palabra espíritu con alguna entidad, alma, ángel, dimensión paranormal o ser supraterráneo, y como hoy el término “espiritualidad” está bastante en boga y se vende con bastante frecuencia como “espiritual” lo que es más bien magia y brujería (técnicas para dominar los espíritus, controlar el futuro, evitar enfermedades, etc.) no es extraño que se produzcan todo tipo de malentendidos. Empezaremos pues nuestra andadura por lo que hoy se suele entender por espiritualidad para ver si podemos remontarnos a algo que podamos llamar con toda propiedad “espíritu” y si éste existe o se da de algún modo.



1. El “boom” de las espiritualidades

Tradicionalmente, la espiritualidad se ha definido como un proceso de transformación personal de acuerdo con los ideales religiosos. A partir del siglo XX la espiritualidad se fue separando de la religión y se orientó hacia la experiencia subjetiva y el crecimiento psicológico. Y hoy en día a menudo se opone lo espiritual a lo religioso. La espiritualidad es un “segmento” en crecimiento y una buena ocasión de negocio. Nuevas disciplinas como el “marketing espiritual” enseñan a conectar con la “energía sutil” del cliente para generar confianza y mayores beneficios a las empresas. Solo falta fijarse como en las librerías disminuyen o desaparecen

los estantes dedicados a la filosofía y a las religiones tradicionales y crecen los dedicados a la “espiritualidad”. Bajo este epígrafe se suele encontrar todo un “*va-demécum*”, punteado con libros de psicología humanista, filosofía y religiones tradicionales, de libros de autoayuda, tradiciones místicas y esotéricas, y religiones orientales occidentalizadas

Desde una perspectiva sociológica algunos autores ven en este “boom” contemporáneo de espiritualidades una forma de empoderamiento, una auténtica liberación de las religiones siempre asociadas a algún tipo de poder político, y la única esperanza de transformación de la sociedad en una dirección humanista¹. Otros autores ven más bien en las nuevas espiritualidades una nueva esclavitud, un mejor aliado del sistema capitalista liberal que la religión: mediante su promoción se nos convencería de que el estrés, el sufrimiento social y la felicidad no tienen nada que ver con el crecimiento de la desigualdad, la corrupción política o las prácticas empresariales nefastas, sino con nuestro modo de enfocar las cosas. Constituirían, en definitiva, no sólo un anestésico extraordinariamente eficaz de los problemas estructurales que nos afectan a todos o una fuente de consuelo como la flores en las cadenas, el opio del pueblo de las antiguas religiones que denunciaba Marx, sino una culpabilización por el fracaso en la obtención de beneficios y en el éxito social.

¹ Dominique Bourg, *Une nouvelle terre. Pour une autre relation au monde*, Éditions Desclée de Brouwer, París, 2018, p. 67.

2. El arte de uno mismo

En una perspectiva más filosófica, es decir, que intenta comprender en qué consiste fundamentalmente esto de la espiritualidad, más allá de las necesarias consideraciones antropológicas, psicológicas, sociológicas o de cualquier otra índole, vale la pena referir el planteamiento de Michel Foucault². Según este filósofo francés, muy conocido por su crítica a la modernidad y al poder, y nada sospechoso de meapilas, la espiritualidad es el “arte de uno mismo” o arte de vivir centrado en los elementos fundamentales de la condición humana: salud y enfermedad; habla y silencio; muerte y sufrimiento... Este arte requiere auto-trabajo (ejercicios espirituales), aprender a volverse hacia uno mismo, reconectarse emocionalmente, explorar y desarrollar un lenguaje del espacio interior. La espiritualidad sería lo inverso de la “diversión” que nos proporcionan la sociedad del espectáculo, la web, los móviles y los “negocios”, lo contrario de todo aquello que nos atrae constantemente hacia afuera de nosotros mismos.

Casi dos mil años después del célebre aforismo griego “Conócete a ti mismo”, Friedrich Nietzsche declaraba en el prefacio a *La genealogía de la moral*. “No nos conocemos a nosotros mismos, nosotros los conocedores. Pero esto tiene su razón de ser. Si nunca nos hemos buscado, ¿Cómo íbamos a podernos encontrar algún día?”. Pareciera que hemos avan-

² Luis Roca Jusmet, “Michel Foucault, ejercicios espirituales para materialistas”, *Cuestiones de Filosofía* N°16, Colombia.

zado muchísimo en el conocimiento del mundo y de las cosas, pero ni un ápice en el conocimiento del “conocedor”, “de nuestras vivencia, de nuestra vida, de nuestro ser”. Y éste es justamente el diagnóstico de Nietzsche: “¿Quiénes somos realmente? [...] De nadie estamos más lejos que de nosotros mismos, pues nunca hemos puesto los cinco sentidos en conocernos. Más bien permanecemos completamente distraídos de ello”³.

¿Pero cómo podemos acercarnos a nosotros mismos? Y aún más allá de toda psicología, ¿Qué es lo más propio del conocedor respecto a todo el orbe de lo conocido? Si se trata de un arte, lo sorprendente en este “arte de uno mismo”, en esta fuerza centrípeta espiritual contraria a las fuerzas centrífugas de la diversión, es que comporta según Foucault una superación del yo para abrirlo radicalmente a la alteridad y a los demás. Es decir, hay una gran paradoja: mientras la “diversión”, en la que siempre estoy con

otros, nos convierte en unas especies de mónadas, en el cultivo de la espiritualidad me encuentro realmente con los demás.

Pero no adelantemos acontecimientos. Vayamos por partes. ¿Qué debemos entender por espiritualidad? ¿Hay algún poso de verdad en la gran mezcolanza de las espiritualidades contemporáneas o todo es mero artificio y mercadotecnia? ¿En qué consiste este arte de uno mismo al que asocia Foucault la espiritualidad? ¿Sobre qué se ejerce este arte?

3. ¿Cómo acercarse al espíritu?

El camino de la ciencia y el método científico contemporáneos no parece que nos acerquen a la espiritualidad, a este “arte de uno mismo” y a esta interioridad que evoca Foucault. En parte es bien lógico. Es a través de nuestros actos conscientes, de nuestra interioridad, que desarrollamos el método científico y que apuntamos a objetos, pero la interioridad se sacrifica en el proceso. El conocedor, el vidente, se olvida de sí mismo en la elaboración de un conocimiento objetivo.

La física, por ejemplo, establece leyes sobre fenómenos electromagnéticos. Clasifica las ondas que dan lugar a la percepción de colores según sus longitudes de onda. La psicofísica y la neurología de las áreas de la corteza occipital agregan un conocimiento cada vez más preciso sobre la estructura de la percepción del color en los seres humanos. Pero, a diferencia del poeta y del

3 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Editorial Laia, Barcelona, 1981, p. 31.



Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

artista, no tienen nada que decir sobre mi captación inmediata del color. La astronomía me informa de que los rayos solares tardan ocho minutos en llegar a la Tierra de modo que cuando siento el Sol acariciándome la piel no puedo estar seguro de que el Sol exista, pero permanece muda sobre el inmenso placer que siento por su carantoña.

Muchos científicos cuando construyen sus teorías parecen olvidar su propio mirar, como si no fuera su propio mirar el que constituye el mundo como tal. Todo lo que percibimos lo percibimos a través de nuestro cuerpo. Nuestro propio pensar (el de cada uno) es absolutamente omnipresente en todo. No se puede pensar en ningún objeto completamente independiente de los actos conscientes. Si, por ejemplo, pienso que una estrella a millones de años luz es independiente de mi pensar, por el hecho de estar pensándolo, ya no es completamente independiente del pensamiento. Pocas personas parecen darse cuenta de que incluso teorías como las del *Big Bang* dependen de la conciencia.

Por supuesto, puede afirmarse que el *Big Bang* fue un evento que ocurrió mucho antes de que los seres humanos existieran en el universo, pero sólo desde el punto de vista de la propia conciencia presente. Sin actos conscientes, no es que no habría teoría alguna, es que no habría propiamente mundo o, si se quiere, lo habría, pero sin que nadie fuera consciente de él. Pero fijémonos que incluso

esta última aclaración depende de un acto consciente. Tan pronto como se intenta imaginar algo que es independiente de la conciencia, ya deja de serlo.

Irónicamente esta presencia omnipresente de los actos conscientes es el hecho inadvertido de la ciencia. Estamos obsesionados por lo que el filósofo Axel Honneth llama reificación universal, que convierte cualquier valor, vivencia o ser vivo en un objeto⁴. Como científicos y seres humanos comunes que participamos en la sociedad de consumo, estamos tan fascinados por las cosas sólidas que podemos poseer que tendemos a pasar por alto todo lo que no es conmensurable y medible. En cualquier caso, es obvio que no podemos alcanzar la interioridad, lo inverso de la “diversión”, mediante un método (camino) todo lo importante y necesario que se quiera, pero que se aparta de la inmediatez con la que sentimos las cosas. Sería como querer alcanzar el horizonte caminando lo suficientemente lejos en su dirección.

4. La excepción psicoanalítica y otros caminos

No obstante, entre las disciplinas que se reivindican como científicas hay una excepción notable en este camino hacia la interioridad: el psicoanálisis. Quizás por ello también se cuestiona tanto su estatus científico. Sea cual sea el grado de “cientificidad” del psicoanálisis éste pa-

⁴ Axel Honneth, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, 2007.

rece tomarse muy en serio la interioridad singular de cada uno y trata de comprender desde esta interioridad fenómenos fascinantes como el placebo, los embarazos psicológicos, la histeria, y la personalidad múltiple.

Hay constancia de que las pastillas placebo, cuanto más grandes, más rojas y caras, más curan, y de que operaciones quirúrgicas fingidas tienen efectos positivos. Están documentados los casos de embarazos psicológicos. Y todavía son más sorprendentes los fenómenos histéricos: sordera, parálisis, contracturas, ataques ceguera sin ningún origen físico. Es muy impactante el caso de las mujeres camboyanas que quedaron ciegas sin ningún daño en los ojos ni en el cerebro. Sucedió que habían sido testimonios de las atrocidades de los khmers rojos. Es como si se dijeran a sí mismas: “no puedo vivir con lo que vi. Ahora somos ciegas”⁵. Los trastornos de personalidad múltiple en los que el paciente necesita más de una personalidad para adaptarse a la realidad son, si cabe, más asombrosos. En algunos casos, una personalidad mantiene la ceguera y otra personalidad no⁶.

Nadie se sorprende de que a una persona que está estresada le salgan manchas rojas en la cara, aunque el problema de fondo es el mismo que el de los fenómenos mencionados. ¿Cómo puede ser que

la esperanza, o la idea de que mejoraré, o mis expectativas mentales, interactúen con las neuronas, con el cuerpo? ¿Cómo interactúa la interioridad, la mente, la psique o el espíritu con el cuerpo? ¿Cómo funciona todo esto?

Según Sigmund Freud, las vivencias singulares (mentales) de las personas crean una sugestión que se convierte en síntoma fisiológico. Uno de los elementos curativos de la terapia psicoanalítica es la transferencia por la cual el doctor juega un rol de padre, hermano o madre, que acaba pudiendo transformar el estado de ánimo y el estado físico del paciente. Sea cual sea la explicación, los efectos de la psicoterapia psicoanalítica (sin fármacos) son bien reales y cambian la vida de la gente. Parece que las ideas pueden provocar parálisis y que también pueden hacerla desaparecer.

Es decir, de alguna manera, por implicados que estén, el psicoanálisis mantiene una distinción entre la mente o espíritu y el cuerpo y las ideas pueden provocar efectos terribles como la parálisis o la ceguera sin lesión orgánica alguna. No estamos tan lejos de las discusiones de la princesa Elisabeth de Bohemia con Descartes sobre como pensamientos e ideas inmateriales podrían afectar al cuerpo. A pesar de la ingente cantidad de estudios, creo que no hay todavía una teoría o explicación completamente consistente que explique todos estos fenómenos.

5 “Long Beach Journal; Eyes That Saw Horrors Now See Only Shadows” New York Times, 8-9, 1989

6 “La mujer ciega que puede ver cuando cambia de personalidad”, BBC Mundo, 27-11- 2015

Más allá de las ciencias contamos, para acercarnos a la interioridad, con el camino del arte, de la poesía y de la novela. Y desde luego existen diversos métodos en todas las tradiciones y culturas que nos asoman al mundo del espíritu, desde los “ejercicios espirituales” de Ignacio de Loyola, hasta los diferentes tipos de yoga, meditación y retiros.



Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

El camino que seguiré en este artículo es el de una corriente filosófica llamada fenomenología. Su nombre viene precisamente de su intento de aprehender y describir con mucho cuidado la realidad tal como nos aparece (fenómenos) inmediatamente antes de cualquier interpretación de este aparecer. Fue René Descartes el que inició este camino. Además, la misma forma del discurso que utilizó R. Descartes, la meditación, parece la más apropiada para acercarnos al mundo del espíritu. Desde luego, existen muchísimas formas de meditación y nos encontramos aquí con otra noción muy poliédrica, pero en todos los casos implica una especie de esfuerzo interno, “un cerrar los ojos”,

para intentar contemplar, analizar u ordenar el mundo interior. No es extraño que esta forma meditativa se repita a menudo en muchos de los autores que se mueven en la órbita de la fenomenología.

5. Empezar por el comienzo

Hay muy pocos pensadores que empiecen por el comienzo, que quieran poner en cuestión todas las opiniones y concepciones recibidas a la manera de Descartes. Descartes duda de todo lo que puede dudar: la realidad podría ser un delirio como lo es para los que sufren de esquizofrenia, podría estar tomando un sueño por realidad, o incluso podría ser víctima de un genio maligno entretenido en engañarme, pero (y ésta es la gran diferencia con el fanático de la duda) no puede dudar por más que quiera de su duda misma mientras está dudando. Lo expone genialmente en su primera y segunda meditación⁷. Parece que al menos hay una verdad frente a la que palidecen todas las demás. De alguna manera todos los fenomenólogos emulan este espíritu de principiante de Descartes, tanto en el sentido de ser muy escépticos en todo sin hacer del escepticismo un dogmatismo o fanatismo más, como en el sentido de empezar de nuevo y de empezar por el principio.

No me dedicaré a exponer lo que dicen los principales pensadores que hallan inspiración en la fenomenología, ni a discutir sus diferencias, sino que intentaré exponer

⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 2003

el análisis de Antonio González que, especialmente en su libro *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*, recoge los análisis fundamentales de la fenomenología, mantiene un diálogo apasionante con M. Henry, X. Zubiri y M. Heidegger y ilumina lo que entiendo yo que es el espíritu⁸.

6. Análisis de lo inmediatamente dado

Como todo fenomenólogo, Antonio González, antes de enzarzarse en cualquier explicación teórica (científica, filosófica, religiosa, etc.), lo que pretende es describirnos lo inmediatamente dado, la base de todos los demás saberes. Esta descripción no se deriva de ningún razonamiento, sino más bien de la suspensión de cualquier juicio, de poner por un momento entre paréntesis toda teoría de la realidad (que es a lo que llamamos metafísica) ya sea materialista, idealista o de cualquier otra índole.

Y la verdad es que estamos tan llenos de teorías y dogmas que una descripción lo más clara y precisa posible de lo que se experimenta inmediatamente en su forma más prístina, independientemente de cualquier interpretación o explicación, es más difícil de lo que parece. Hay que prescindir de ideas tan asentadas como la creencia de que en mí hay un yo per-

⁸ Antonio González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, USTA, Bogotá, 2014. Advierto al lector que más que ser fiel a los planteamientos de Antonio González los utilizo para desarrollar en algunos puntos clave mi propio análisis, que es lo que yo veo claro en estos momentos. Exponer las divergencias requeriría mucho más espacio. El lector que quiera profundizar en ello debería leer el libro de Antonio González.

manente, un sujeto que es el foco por el que desfila la realidad, o que la realidad es como algo que está ahí fuera de nuestras percepciones, etc. etc. A todas estos esquemas tan comunes que lastran nuestro modo de comprendernos y de comprender el mundo es lo que la fenomenología ha llamado siempre la “actitud natural”: el estar abocados a las cosas impidiéndonos permanecer en la intimidad más íntima de lo humano, en el misterio y la luminosidad del ser⁹.

7. Los actos y las cosas

Si intentamos ir más allá de esta “actitud natural”, en cierto modo ingenua, y atendemos a lo inmediatamente dado en nuestro quehacer cotidiano nos damos cuenta de que vivimos en una continua sucesión de actos, de acciones más o menos conscientes. Acto es el movimiento de nuestra mano para tomar la taza del café, la tristeza que siento al evocar la ausencia de un ser querido, la rememoración de algún suceso pasado, el teclear el ordenador, el pensar en una ecuación, el proyectar una actividad futura. Estos actos transcurren continuamente sin que se repitan jamás. Puedo tener el mismo recuerdo hoy, mañana y dentro de un año, pero por el hecho mismo de estar en una sucesión instantánea no es exactamente el mismo.

A pesar de la enorme diversidad de todos los actos humanos, encontramos algunas

⁹ Esta permanencia en la intimidad tiene poco que ver con ser ateo, religioso o agnóstico.

características comunes a todos ellos. La más obvia es que en todos se hace presente un **“algo”**. En todos nuestros actos, ya sean prioritariamente reflexivos, afectivos, volitivos o imaginativos, hay una presencia de las cosas sentidas, queridas, imaginadas, pensadas, etc. En los actos emocionales y sentimentales, por ejemplo, se da la presencia de un recuerdo, de una ausencia, de un día triste o feliz. Incluso en técnicas como la meditación zen, donde se pretende vaciar a los actos de todo contenido, lo único que conseguimos después de un largo y exigente entrenamiento es concentrarnos en **“algo”**: un punto imaginario, la respiración, etc.

A todo este cúmulo de **“alcos”** A. González les llama **“cosas”** en el sentido más amplio de la expresión. Pueden ser cosas materiales, pero también individuos humanos, animales, mi propio cuerpo, constructos matemáticos, seres fantásticos, sueños. Las cosas son sencillamente lo que surge en nuestros actos. Los actos son actualizaciones de cosas en cualquiera de los momentos que componen el quehacer cotidiano de los seres humanos.

8. Los actos y la realidad

Por muy diversas que sean, todas las cosas que surgen en los actos tienen algo en común, su momento de **alteridad**. Las cosas se presentan en nuestros actos como radicalmente otras del acto mismo de estar sintiéndolas o apre-

hendiéndolas¹⁰. Se presentan **“como si”** fueran perfectamente independientes de que yo las esté sintiendo. Precisamente por eso las alucinaciones y los sueños nos parecen reales y por eso la persona que sufre de esquizofrenia no puede distinguir su delirio de la realidad. Podemos efectivamente dudar del contenido de todo lo que se nos presenta, de que corresponda a algo real fuera de la percepción. Una metafísica como la del vedanta, que afirma que **“lo real”** es una ilusión, no es imposible, pero lo que es indubitable es que, en mi sensación, en todos mis actos, sufra o no de esquizofrenia, esté soñando o en vela, sea lo que percibo un holograma o un espejismo, las cosas se presentan como radicalmente independientes de que yo las sienta y el acto de verlas como reales es absolutamente cierto.

Zubiri llama **“realidad”** a este modo de quedar las cosas en nuestra aprehensión existan o no fuera de ella. Por eso considera al ser humano como un animal de realidades. La realidad entendida como alteridad está en todas partes, en la silla y la mesa que veo, en el sueño, en el delirio, en la fantasía, en la sensación de mi espalda y piernas, en la imaginación matemática. Es después que teorizamos y establecemos que unas cosas como los sueños son reales sólo en nuestro interior o que las visiones que tienen las personas que sufren de esquizofrenia son fruto

¹⁰ Se trata de la aportación más importante y original de Zubiri a la historia de la filosofía. Es lo que llama el momento de **“alteridad”** o **“de suyo”** de las cosas

de una enfermedad (no todas las culturas lo piensan así)

De la realidad aprehendida inmediatamente en nuestros actos es de donde partimos y a la que vinculamos, como a un hilo conductor, toda otra realidad interna o externa. Y lo hacemos no por alguna razón dogmática, sino porque sin la realidad dada en nuestros actos no habría nada. Es muy razonable pensar que si desaparece la humanidad el universo seguirá existiendo como ha existido muchos millones antes de la aparición del ser humano, pero incluso esta afirmación pende del hecho de estar percibiendo continuamente cosas en forma de alteridad. Sin animales de realidades parecidos a nosotros todo el jolgorio del universo permanecería velado como un baile sin público alguno.

Las realidades que surgen en los actos ejercen un **poder** o dominancia. No se imponen o no rigen del mismo modo sobre mi piel la brisa suave que proviene del ventilador que el agua hirviendo. En esta dominancia o regir de las cosas sobre los actos se expresa una primaria libertad en el sentido de que el acto surge como independizado, “liberado” de las cosas. Sin esta primaria liberación, lo que habría, en lugar de dominancias diversas de las cosas, es un completo encadenamiento estímulo a ellas.

9. Coactualidad de los actos y las cosas

En todo acto se da una copertenencia, mismidad o coincidencia plena, que Zubiri califica de coactualidad o actualidad común, entre el acto y la cosa. Se trata simplemente de que al sentir algo real no solo queda actualizada la cosa real, sino que también, al mismo tiempo, queda actualizado el propio acto de sentir. ¿Cómo está mi ver en el árbol que veo? Ciertamente no veo mi ver mismo, sino que al actualizarse el árbol se coactualiza a la vez el ver mismo. “Siento que veo un árbol”. Lo mismo podemos decir de todo tipo de actos. Así si palpo una piedra siento su dureza y hendiduras como algo real (“de suyo”), pero no palpo el palpar mismo, ni lo siento de la misma forma que la piedra, simplemente lo que sucede es que me siento palpando. Por más volcado y embebido que esté en las cosas actualizadas en los actos -el gol que acaba de marcar mi equipo preferido, o el modo distraído en el que he ido a parar a un sitio-, hay en el fondo un momento más o menos borroso, un momento consciente mínimo.

Este momento consciente de todo acto será todo lo vago que se quiera, pero permanece activo y operante como estos testigos del ordenador o del televisor que nos indican que no están del todo desconectados. No hay posibilidad ninguna de tener una sensación o percepción si en el fondo de ella no hay ese momento más o menos difuso que es el sentirse de alguna manera envuelto en esa percepción

o sensación. En todo acto, sea de la naturaleza que sea, no solo se siente algo, sino que se “co-siente” el acto mismo.

10. Distinción de los actos y las cosas

No hay actos sin realidad. Ahora bien, el acto, siempre coactual, es distinguible en el análisis de lo actualizado en él. Y aquí se encuentra una contribución muy importante de Antonio González, llena de consecuencias, al análisis de Zubiri. A. González nos hace reparar en que los actos, aún siendo co-sentidos, no son cosas, ni se actualizan como las cosas, ni, por tanto, estrictamente hablando, son “reales” como lo son las cosas que se actualizan en el acto. La realidad del acto no es la misma que la de las cosas

No aprehendemos los actos, la percepción misma, como aprehendemos la realidad de las cosas. Como diría Wittgenstein los actos no son “algo”, no son una “cosa”. A diferencia de éstas no se nos hacen presentes como algo otro. Como afirma el mismo Zubiri el acto no es actual como una cosa más. No podemos encontrar actos sin cosas reales, sin embargo, no podemos tratar los actos como si fueran “cosas” reales.

La razón de esta diferencia para A. González es que los actos no aparecen porque ellos son el aparecer mismo. Los actos, sin duda, acontecen, se dan, suceden, no se pueden ni tan solo poner en duda, pero no son reales en este sentido zubiriano tan amplio con el que hemos

definido la realidad. No sentimos los actos exactamente igual que las cosas que aparecen en ellos. No los sentimos como una alteridad, como la alteridad de todas las cosas que aparecen en los actos



Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

La diferencia entre la cosa y el acto no es, por tanto, la que hay entre la alteridad de dos cosas reales, sino la diferencia entre lo que es cosa (alteridad) y aquello que nunca lo es: la actualización misma. Y es que la coactualidad de los actos y de las cosas incluye también una diferencia originaria: las cosas actualizadas se presentan como radicalmente independientes de su surgir, mientras que los actos no se presentan como “otros”, sino que se nos presentan como diáfanos, patentes e inmediatos por más que siempre estén coloreados por un temple (tristeza, ímpetu, entusiasmo etc.) y que se pueda distinguir entre diferentes tipos de actos (de rememoración, de olfato, de tacto, etc.).

11. La diafanidad, patencia e inmediatez de los actos

Los actos simplemente son **diáfanos**, abiertos a la actualización de cosas. Y es por esta apertura y diafanidad que las cosas son visibles, audibles, olfateables, saboreables, tocables, etc.

Los actos llevan consigo una **patencia** indiscutible. Son obvios, incuestionables. Estoy sintiendo siempre esto o lo otro. No podemos dudar, aunque quisiéramos, del acontecer de los actos. Puedo dudar de todas las cosas, y de todas las realidades que aparecen en los actos, pero no de que acontezca este acto de dudar. Puedo dudar de la realidad de lo que veo, pero no de que tiene lugar este acto visual. Pero ni tan siquiera el que sufre de esquizofrenia puede confundir un tipo de acto por otro (un acto de oler, por uno de ver, etc.). Y si entendiéramos la “realidad” como un criterio de verdad, al modo como en el lenguaje coloquial decimos “esto es real y esto es ficticio” tendríamos que decir que los actos son más reales que todas las realidades aprehendidas en ellos.

Y es que los actos además de diáfanos, patentes e **indudables** son inmediatos. La inmediatez significa que no llegamos a los actos por medio de algún tipo de reflexión, de vuelta sobre uno mismo, sino en todo caso por *Mindfulness*, por una atención plena al acto. Los actos son lo más inmediato a nosotros mismos. En su **inmediatez**, el ver, el oír, el sentir en ge-

neral no se puede poner “delante” de nosotros, como si fuera una cosa. Los actos acompañan todo lo que hacemos, sea pensar, trabajar, descansar o dormir. Solo podemos escapar de ellos muriendo.

12. La vida íntima de los actos

Es importante remarcar que la diafanidad de los actos no es la diafanidad de un cristal, éste no tiene “vivencias”, no siente ni queda amarrado por ningún estado de ánimo, sino que es una transparencia viva en la que habitamos permanentemente. Los actos, en su diafanidad, patencia e inmediatez, son “**vivencias**”. El término “vivir” puede entenderse en el sentido de “estar en vida” (**vida biológica**), y también en el sentido de “tiempo vivo”, del “ahora viviente” que sentimos, gozamos o padecemos en cada uno de nuestros actos. Por eso decimos que la vida hay que vivirla.

Las vivencias de los actos están siempre coloreadas por diferentes **temple**s (me alegro de la lluvia, temo el trueno, gozo el cuadro, sufro el ruido de los coches) y ello constituye nuestra **intimidad**, la fibra misma de nuestra vida. Los actos son lo más íntimo a nosotros mismos. La “vivencia” es vivida siempre en primera persona, desde una perspectiva singular que no se puede deducir ni derivar desde la perspectiva de una tercera persona.

La vida íntima, la vivencia singular propia de cada uno, es a la vez biológica y biográfica. Desde luego, con el

colapso del organismo bio-social que somos, morimos. También cuando se agotan todas las posibilidades de cualquier proyecto o idea que queramos realizar en el futuro lejano o en el más inmediato. Pero fijémonos que la muerte biográfica no va siempre pareja con la biológica. Puedo pasar años, por ejemplo, entubado en un hospital, viviendo como un mero organismo. Una vida plenamente humana necesita de la **vida biográfica**.

Del mismo modo, también morimos cuando olvidamos este extraordinario aparecer de cosas ante mi en cada instante: rostros, olores, sonidos, paisajes... Este olvido deshumaniza al ser humano, lo convierte en cosa, en zombi, en máquina, en algo medible por su productividad y eficacia, y utilizable, como es muchas veces el caso en nuestro sistema económico, como una mera mercancía. Es la muerte espiritual. Por eso, no es extraño que cuando se recupera esta vida íntima se hable a veces de “renacimiento espiritual” o de “despertar”: estamos recuperando la vida íntima y singular propia de cada uno, rescatándola del olvido.

Sin embargo, a pesar de que los actos “vivos” están siempre conectados a mi, las vivencias no están nunca separadas de las cosas, al contrario, nuestra intimidad está siempre llena de personas, de lugares, de situaciones, de recuerdos, de ideas. No podemos acceder a la intimidad patente de nuestros actos al

margen de lo que surge en ellos. La vida íntima es inseparable de las cosas y de la realidad¹¹.

13. El cuerpo, la carne y la persona en los actos

El aparecer de nuestro propio cuerpo en nuestros actos mantiene algunas características muy propias respecto al aparecer de las demás cosas: no puedo captarlo plenamente con mis sentidos. No puedo rodearlo, ni verlo desde fuera, ni alejarme de él como puedo hacer con muchas “cosas” que surgen en los actos. El propio cuerpo permanece siempre en el centro de toda aproximación a las demás cosas que me rodean. El cuerpo es, en este sentido, una especie de “punto cero” respecto a todas las sensaciones, un “**aquí**” permanente respecto a todas las demás cosas. El surgir de los actos acontece siempre en un aquí, y este aquí está acotado por localizaciones corpóreas.

Por otra parte, nuestro cuerpo aparece, al mismo tiempo y de forma inseparable, como un cuerpo vivo, un cuerpo que siente y en el que se localizan todas las sensaciones posibles. A. González llama “**carne**” a esta corporeidad viva que cualifica a todo acto en cuanto acto. La carne es el lugar del surgir de los actos, de su ver, sentir, oír, degustar, gozar o sufrir; el lugar de la apertura a una dimensión absolutamente distinta de todo lo que aparece en el mundo pues es en él donde surgen todas las co-

11 A. González, “El arte rupestre”, Pensamiento, vol. 75, 2019, n. 283, p. 1053

sas. La fibra íntima de mi frágil carnalidad, los “actos vivos”, mis vivencias singulares, aquello que resuena corpóreamente, pero que, sin embargo, no es nuestro cuerpo físico, es a lo que A. González llama persona. La **persona** es el resonar carnal y expresivo de los actos en nuestro cuerpo y no un sujeto situado “por detrás” o escondido dentro del cuerpo.

14. Los demás en los actos

Atendiendo exclusivamente a los actos, podemos preguntarnos ahora si los demás seres humanos nos aparecen como cosas y deducimos que son personas o si surgen directamente como “carne viva”, como personas. Creo que lo único que se puede decir desde la descripción de los actos es que hay al menos algunos actos compartidos en el que aparecen dos carnes. El ejemplo que pone A. González es que al darse la mano dos personas surgen en un solo acto dos manos.

En cierto modo, hay dos carnes porque hay dos manos, dos cuerpos que surgen. Pero, en cierto modo, hay una sola carne porque hay un acto que es compartido. En este segundo caso hemos pasado de la comunidad de acto a la diferenciación de los cuerpos. Y si hay actos compartidos, entonces podemos decir que hay una dimensión de la carne que se comparte. Pero también hay que decir que a pesar de compartir algunos actos nada podemos captar del sentir de la carne del otro, de la otra persona. Los actos compartidos son los que vive cada uno

y nada más. No obstante, es aquí donde encuentra solución la paradoja de Foucault que planteamos al principio: sólo desde mi persona y mi singularidad puedo acercarme a la persona y singularidad del otro.



Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

15. Actos y espíritu

Después de este breve resumen del análisis de A. González de los actos, condimentado con mi propia perspectiva, creo que se puede entender mejor que es lo que podemos llamar espíritu: la “carne viva”, la persona, esta trama íntima, inmediata, singular y viva en la que habitan todos los seres humanos crean en lo que crean, sean ateos, agnósticos o religiosos. Toda espiritualidad que se precie hace pie en esta trama íntima.

Como hemos visto, no estamos hablando de algo místico, o de una fe religiosa, sino de un conocimiento muy ordinario y cotidiano: de aquello que vivimos, hacemos, pensamos, sentimos y observamos en cada instante, pero dándonos cuenta

de lo asombroso de esta trama de la vida, de estas vivencias íntimas y permanentes, en la que estamos inmersos cada uno. La espiritualidad originaria de la que hablo aquí es la que a menudo nos recuerdan algunos filósofos, poetas y artistas: la que nos mantiene en la sorpresa de esta vida que surge en los actos humanos, en el asombroso darnos cuenta de la existencia inmediata.

Esta raíz de toda espiritualidad es un hecho que puede explicarse de muchas formas. Un materialista puede perfectamente defender que las propiedades de la mente, el espíritu, la conciencia o de lo que hemos llamado la vida íntima, por mas que no son reducibles a los elementos que configuran el sistema (neuronas, cerebro, sinapsis, sistema nervioso, etc.), emerge del mismo sistema material corporal que somos, o de un caos original. Hay muchas explicaciones más o menos razonables posibles, pero es porque habitamos en esta trama íntima, en el espíritu, que podemos desarrollar todo tipo de explicaciones.

16. La sencillez del espíritu

El espíritu se revela en lo más sencillo, se basa en algo muy ordinario, en la vivencia de todo lo que se vive, se hace, se piensa, se siente y se observa. Es tan sencillo que ni reparamos en él. El texto de Heidegger, “El camino del campo”¹² creo que expresa muy bien esta sencillez del espíritu y a la vez la dificultad de lo sencillo.

El camino en el campo, apartado de la carretera habitual, del pensar común, de la mirada racional, vacía, general y corriente, es el lugar donde lo sencillo da acogida a todo lo que surge y a través de su descripción Heidegger nos convoca a mirar y sentir de una nueva forma las cosas. De una manera que deje ser, que no quiera destrozar y doblegar a las cosas mediante la arrogancia de la razón, que deje ser a los tilos, la colina, el roble, el banco de madera, las cortezas, los sembrados, la cocina del hogar, el haz de leña, los surcos y las flores. Este “sencillo” desasimiento al que nos invita Heidegger es “suspensión de todo razonar calculador”, de todo acto de dominio, y procura la “recepción del milagro de lo viviente”. A los hombres sordos y olvidados de su espíritu “lo sencillo les parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto. Lo sencillo se les escapó. Su quieta fuerza está en ellos agotada”¹³.

17. Espíritu y creencias

Pero, por más que el ser humano olvide esta fuerza de lo sencillo todo ser humano continúa siendo un ser espiritual viviendo distraídamente la trama íntima de su vida, embebido más en las cosas que en su ser propio. El espíritu desborda todo tipo de creencias, de fórmulas y de ortodoxias, sin embargo, en el límite es imposible desprenderlo de toda creencia. Como decía Ortega y Gasset, las creencias no se tienen, en las creencias

¹² Martin Heidegger, Camino de campo, Herder, Barcelona, 2003.

¹³ Ibíd.

se está¹⁴. “Creer” alude no tanto a lo que decimos que creemos, sino fundamentalmente a aquello por lo que damos el corazón, es decir, al centro o fondo último de nuestro ser¹⁵. En las creencias nos encontramos siempre sumergidos, configuran más o menos explícitamente nuestra vida y nuestro propio cuerpo, y siempre podemos cambiarlas o retocarlas a partir de nuestra experiencia personal.

Grosso modo, en el espíritu humano se abren cuatro grandes vías o tipos de creencia: ateísmo, agnosticismo, indiferentismo y religión¹⁶. Cada una de estas vías se abre, a su vez, en una gran pluralidad de caminos y matices individuales, sociales e históricos. En la espiritualidad cristiana, por ejemplo, al hallarse en su centro el Dios Crucificado, se abraza y se ama ante todo a la víctima, al oprimido y al sufriente, y es muy diferente de otras espiritualidades religiosas que entienden a Dios como el fondo nutricio del cosmos y que, en consecuencia, acentúan las experiencias místicas y extáticas que conectan con este fondo.

Cada camino es constitutivamente problemático, experiencial (no consigue más que una verificación siempre asintótica de su creencia), incierto y opcional. Ninguna vía ni senda se puede plantear

como la actitud primaria frente a la que se deberían justificar las otras opciones. Histórica, geográfica y sociológicamente tendrán extensiones y preponderancia diversas, pero son todas ellas siempre una posibilidad abierta. Estos caminos se recubren entre sí. Puede haber ateísmos nominales más religiosos que las religiones tradicionales y religiones nominales más ateas que cualquier ateísmo. Puede haber más diferencias entre lo que se califica de religión o de ateísmo que entre determinadas religiones y ateísmos. No son compartimentos estancos. Puedo también cambiar de vía.

En cualquier caso, hay siempre una especie de tensión entre espíritu y creencias. Si nos atenemos a los actos y al espíritu mismo favorecemos una “**desligación**”, distensión o liberación respecto a todas las cosas y realidades en que creemos cuyo riesgo es la indecisión permanente, y si nos atenemos a las cosas favorecemos una “**religación**” a algún poder de lo real cuyo riesgo es que los actos queden esclavizados por algún poder o tendencia idolátrica.

18. Espiritualidad y política

Hablar de espiritualidad en la política puede parecer paradójico y contradictorio, pues a menudo la política se concibe como lucha por el poder, como una confabulación de estrategias e intrigas perversas, y los ejemplos de corrupción, abusos de poder, seguidismo y negación del propio pensamiento son desgracia-

14 José Ortega y Gasset, Ideas y creencias en Obras completas, t. V, Revista de Occidente, Madrid, 1951, p. 383.

15 José Arregui y Carmen Magallón, et. al.) Después de Dios. Otro modelo es posible, Nuevo tiempo axial, Edición digital, 2021, p. 142.

16 Xavier Zubiri, El Hombre y Dios, Alianza Editorial, Madrid, 2013

damente muy abundantes. A su vez, la espiritualidad suele entenderse como huida del mundo, como abandono de lo material, de las preocupaciones terrestres y temporales, para entregarse a las “cosas de arriba” o al “más allá” de la historia. Y también abundan los ejemplos de este tipo de “espiritualidades” individualistas y peor incluso de “maestros espirituales” charlatanes que envuelven y seducen a sus seguidores con el único fin de satisfacer su ambición de poder y dinero.

Este desencuentro parte de dos concepciones completamente erróneas de lo que es la política y lo que es la espiritualidad. En su sentido original, **política** es la búsqueda y organización del bien común, el bien de todas las personas y de toda la persona, es decir su desarrollo más pleno e integral, y **espiritualidad** es un darse cuenta de lo más propio y patente de los seres humanos, de esta parte nuestra no reducible a lo físico que incluye el sentir las cosas, las emociones, la voluntad y el modo de vivir la vida. Además, en el mismo espíritu hemos visto que hay un momento “político”, sea porque hay actos compartidos, sea porque podemos descubrir en la carne del otro la misma interioridad que vivimos en nuestra carne y unirnos a él al darnos cuenta de que todas las demás vidas singulares están sujetas a la misma condición que la nuestra.

El cultivo espiritual nos abre la posibilidad de resistir el interés de todo poder por transformar el espíritu humano en un “espíritu de funcionario” caracterizado por la

obediencia y la falta de empatía y ética. También nos abre la posibilidad de no dejarnos llevar por la apabullante y atractiva religión consumista y redescubrir aquellas actividades improductivas y gratuitas que hacen la vida mucho más agradable y humana que sus substitutos consumistas: disfrutar de un paseo, sentir el viento o el sol sobre la piel, escuchar el sonido del agua que corre, oler un jazmín o conversar con un amigo.

El ejercicio sobre uno mismo nos permite persistir en la lucha, incluso bajo la sensación de impotencia y los incentivos permanentes para el desánimo, la desesperanza y el cinismo, que son las armas más poderosas del poder. Sin este “auto-trabajo” difícilmente podemos aceptar, por ejemplo, la derrota, comprender que ni el triunfo ni el fracaso quitan nada a la dignidad humana, o asumir nuestras mismas fragilidades (la enfermedad, la muerte, la frustración de nuestros deseos) y la ambigüedad de todas las construcciones históricas humanas (ya nos advertía Pascal, que quien quiere hacer el Ángel hace la bestia) sin renunciar a crear una sociedad más justa y fraterna.

Solo a partir de esta base espiritual que hemos intentado describir podemos, por ejemplo, dar significado a nuestra existencia, mantener a raya nuestra agresividad, violencia y animadversión hacia los otros, practicar una no-violencia activa, evitar disolver la carne de los otros en ideas abstractas como la de la misma “humanidad”, o procurarnos esa extraña

sensación de bienestar que llamamos felicidad y que se encuentra muy por encima de la acumulación de cosas.

En definitiva, no hay una verdadera espiritualidad que no implique luchas y transformaciones sociales, ni hay luchas sociales que puedan mejorar el mundo sin el cultivo del espíritu. Los que propugnan un cambio “espiritual” como única condición para la transformación del mundo acaban atrapados por el “estatus quo” y los que promueven el cambio social olvidando todo “ejercicio” espiritual cuando alcanzan alguna cuota de poder no tardan en parecerse a aquellos que criticaban, si es que de hecho había otro móvil en su acción que la envidia de los poderosos y el deseo de copar ellos el poder.



Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

19. Espiritualidad y ciencia

Sin el cultivo de la espiritualidad, nuestras poderosas ciencias y tecnologías pueden acabar con nosotros y con el medio. Hay que abandonar la idea, todavía corriente, de que las ciencias y técnicas, sin ningún

tipo de orientación espiritual, pueden resolver todos nuestros problemas. El proyecto de una inteligencia artificial que llegue a tener una conciencia como la de los humanos es en este sentido muy paradójica. ¿Por qué estamos tratando de desarrollar artefactos dotados de conciencia? ¿Para que tomen decisiones éticas de las que nosotros no somos capaces? ¿Qué nos hace pensar que lo creado será mejor que su creador? Si su “espíritu” es igual al nuestro, las máquinas podrán suicidarse, aburrirse y tomar decisiones irracionales guiadas por la emociones. Y si de lo que se trata es de hacernos inmortales transfiriendo nuestra trama singular de la vida, eso que hemos llamado espíritu, a otro tipo de soporte que no sea nuestro cuerpo ¿qué nos hace suponer que no vamos a continuar matándonos por ideas absurdas, sintiendo celos etc.? ¿No sería más fácil, interesante y productivo “ejercitar” aquí y ahora, nuestro espíritu?

Sin duda, la inteligencia artificial actual ya supera muchas de las capacidades de la inteligencia humana: capacidad de cálculo, toma de decisiones algorítmicas, aprendizaje de estrategias, rapidez de las operaciones, y es fácil pensar que su capacidad en estas lides va a aumentar mucho más, pero la inteligencia artificial está muy lejos del elemento más propio y originario de la inteligencia humana: la actualización de los actos y las cosas, que es lo que hemos definido como espíritu. Lo máximo que hemos conseguido, al menos de momento, son máquinas que se comportan “como si” tuvieran

espíritu, es decir, pueden actuar como si vieran algo, como si estuvieran sufriendo alucinaciones, pero ni las ven, ni las sufren. Son como la habitación china que evocaba Seerle¹⁷.

Creo que la inteligencia artificial más que parecerse a la inteligencia humana se parece a una inteligencia zombi. Un zombi es un ser que se comporta exactamente como lo hacemos nosotros, excepto por el hecho de que no tiene experiencia ni vivencia de nada. Está exento de la vida singular e íntima y de temple de ánimo. Y aquí, a tenor de lo que hemos analizado, es pertinente formularnos al menos tres preguntas:

¿Qué nos hace pensar que acumulando capacidades algorítmicas y de cálculo llegaremos a fabricar actos conscientes, a crear un espíritu humano? ¿No es más bien como pretender alcanzar el horizonte de mi ver caminando? Recordemos que para acceder a él debemos suspender “el razonar calculador” muy distante y hasta opuesto al espíritu, y procurar la “recepción del milagro de lo viviente”.

17 “El famoso ejemplo de la habitación china, de John Searle, sirve para explicar que no existe ninguna verdadera vivencia singular detrás de un mecanismo de computación: una persona se encierra dentro de una habitación y le hacen llegar unas preguntas en chino que no entiende, pero aprende a responder correctamente aplicando mecánicamente reglas de correspondencia entre paquetes de símbolos chinos e ingleses. Esto no quiere decir que tenga la más remota idea de lo que contesta; sólo se limita a computar, a manipular signos, sin entender nada”. Joan Albert Vicens, “Poden pensar les màquines? Quatre tesis sobre la intel·ligència artificial”. *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 2021, Vol. 23, Núm. 1, p. 49-75.

¿Qué supone para nosotros que la máquina además de actuar “como si” fuera humana sea realmente espiritual, “metal vivo” como nosotros somos “carne viva”? Desde la pura eficiencia es mucho mejor ser una máquina al estilo zombi, es decir, reducir la carne viva del hombre a la “carne” fría y tecnificada de un ordenador, ejecutar todos los procesos mentales que ejecutamos los humanos sin ser consciente, pues precisamente una característica a la que nos abre el sentirnos vivos, el espíritu, es a la posibilidad de tomar decisiones completamente irracionales, o tontas y a locas, o puramente llevadas por la emoción, o motivadas por nuestras crisis existenciales.

¿No se trata en este intento de construir una máquina artificial con espíritu de la vieja creencia del alma inmortal? ¿De la idea mítica de desprenderse del cuerpo, de sus fluidos, poluciones, excreciones y fragilidades? El sustituir la carne viva por la máquina viva ahorraría comer, crecer, sudar, etc. El espíritu que he intentado describir es un espíritu carnal y no un espíritu preso en un cuerpo. Tendemos a pensar que el espíritu, como la mente, se sitúa en el cerebro, pero el cerebro está íntimamente conectado a todos los músculos, al sistema esquelético, a la tripas, al sistema inmunológico, a los equilibrios hormonales. Conformamos una unidad psicoorgánica¹⁸.

18 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

20. Llegar a donde ya estoy

La espiritualidad originaria es en un sentido muy literal un reencuentro con la fibra más esencial de la propia y singular vida humana. Por eso no es extraño que en el mito y en muchos textos de diferentes tradiciones o incluso en el arte y la literatura contemporánea se nos hable de un segundo nacimiento en el que llegamos a nosotros mismos, a donde ya estamos, y retornamos a las cuestiones más originarias de la vida. Este retorno va de la mano del “**dejar ser**” y de la apertura o tolerancia crítica frente a la gran polifonía de experiencias que podemos hacer y explicaciones que podemos dar de lo que nos es inmediatamente dado en cada uno de nuestros actos.

El ser humano, tanto en su vida cotidiana como en sus esfuerzos teóricos, presenta una potente tendencia a objetivar los actos, a medir las personas en función del resultado de sus actos y a reducir lo más personal e íntimo de su ser a simple cosa. Basta reparar en la historia de todas las creencias, ya sean estas ateas, religiosas, indiferentes o agnósticas, para encontrar toda suerte de ídolos ante los que se sacrifica el espíritu, la vida íntima propia y ajena. Remanendo en dirección contraria, resistiendo el canto de sirena de las cosas, intentamos acercarnos al espíritu que además de la libertad implica una cierta experiencia del don. No podemos donarnos esa vida íntima a nosotros mismos.

Hemos calificado de espíritu a la patencia de nuestros actos, a su surgir y a lo surgido en ellos, y a la vida íntima que entrañan. Parafraseando a Wittgenstein, el surgir de los actos, a diferencia de lo que surge en ellos no es “algo”, no es una cosa, pero tampoco nada. Es justamente el espíritu donde ya estamos.