



Tipo de documento: Tesis de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: ¿Un mundo mejor?: víctimas de fe

Autores (en el caso de tesis y directores):

Alejo Pérez Acebedo

Marcelo Esteban Babio, tutor

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2018

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

CIENCIAS DE LA COMUNICACION

TESINA DE GRADO

Tema

Análisis discursivo de la formación “espiritualidad-práctica”

Título

¿Un mundo mejor?

(Víctimas de fe)

PÉREZ ACEBEDO, Alejo

Tutor: Marcelo Esteban Babio

DNI 32.991.861

DICIEMBRE 2013

Pérez Acebedo, Alejo

¿Un mundo mejor? : víctimas de fe / Alejo Pérez Acebedo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Carrera Ciencias de la Comunicación, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-29-1729-0

1. Espiritualidad. 2. New Age. 3. Discurso. I. Título.

CDD 302.224

La Carrera de Ciencias de la Comunicación no se responsabiliza de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados, ni de los eventuales litigios derivados del uso indebido de las imágenes, testimonios o entrevistas.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina (CC BY-NC-ND 2.5 AR)

“En la sociedad humana, lo político es el principio estructurador englobante, de modo que toda neutralización de algún contenido parcial como no-político es un gesto político por excelencia”

S. Žižek.-

INDICE

(1) Propósito de la tesina

[1.1] Presentación	p.04
[1.2] Introducción a la espiritualidad-práctica: ¿Un Mundo Mejor?	p.05
[1.3] Hipótesis y estructura general de trabajo	p.05
[1.4] Constitución del corpus de referencia	p.07
[1.5] Relevancia de la propuesta de investigación y su objetivo	p.10

(2) Conociendo el mundo de la espiritualidad-práctica

[2.1] Introducción al "Ser-espiritual": ¿la Verdadera Esencia?	p.12
[2.2] La Representación Mística (equivalencia como pura diferencia)	p.13
[2.3] Fetichismo Espiritual: una clausura sintomática	p.15
[2.4] ¿El Uno como Clausura absoluta?	p.18

(3) Marco Teórico

[3.1] La formación discursiva de la espiritualidad-práctica: un mundo de sentidos	p.25
[3.2] El Ser-espiritual: Monismo pan-mecanicista	p.27
[3.2.1] Génesis histórica: del Pan-vitalismo al Pan-mecanicismo	p.27
[3.2.2] Del cuerpo indiviso medieval a la individualidad del cuerpo moderno	p.29
[3.3] Un Mundo Mejor: ¿Una Fantasía pan-espiritual?	p.32
[3.3.1] Subjetividad pan-espiritual y (no)sujeto humano	p.32
[3.3.2] El aquí y ahora eternos: Heteronomía Pan-espiritual	p.33
[3.3.3] Coordenadas de un destino sin deseo(s)	p.34
[3.3.4] Hipótesis de apertura (Espiritualidad-práctica y Capitalismo)	p.36

(4) Espiritualidad-práctica: Monismo pan-mecanicista

[4.1] El cuerpo para la espiritualidad-práctica	p.37
[4.1.1] Negación y engaño	p.37
[4.1.2] Alter-ego	p.41
[4.2] Pan-espiritualismo (o lo que el dualismo nos dejó)	p.44
[4.3] Espiritualidad-práctica: la muerte como mecánica de la vida	p.46
[4.4] La iluminación o el despertar al Ser (Víctimas de fe)	p.49

(5) Sujeto y dualismo clausurante: Conciencia, Mente, Yo y Ego

[5.1] Clausura y subjetividad	p.53
[5.1.1] Hombre espiritual	p.54
[5.1.2] Sujeto del Pan-espiritualismo (conciencia de la inconsciencia)	p.57
[5.2] "Yo": Proyecto Heterónimo	p.61
[5.3] Aquí y Ahora (la eternidad como no-tiempo y no-lugar)	p.63

(6) Línea(s) de fuga en la discursividad pan-espiritual

[6.1] ¿Un mundo mejor?: El destino sin deseos	p.66
[6.2] Karma y Ley de atracción: Ser-Espiritual como complicidad ontológica	p.69
[6.3] ¿Línea(s) de fuga? (aperturas problemáticas del fenómeno pan-espiritual)	p.74

(7) Apuntes finales

[7.1] Algunas últimas consideraciones (o el resto indecible del Ser de la espiritualidad-práctica)	p.77
[7.2] (A-Ser) Un mundo nuevo	p.83

Bibliografía / Anexo – Listado del corpus

Corpus – Anexo-CDROM

p.88

(1) Propósito de la tesina

[1.1] Presentación

Inscribimos nuestro trabajo en el campo de la comunicación al emprender un análisis discursivo del universo simbólico referido como “espiritualidad-práctica”, partiendo de un trabajo exhaustivo sobre un corpus conformado en base a la publicación gráfica **Un Mundo Mejor**.

La misma denominación de “espiritualidad-práctica” refiere a la propia definición que, desde una serie de productos culturales actuales y diversos, se instala como una singular “forma de vida” inscripta en el marco de las filosofías heterogéneas New-Age, acercamientos occidentales a experiencias espirituales provenientes del mundo oriental, prácticas de yoga, meditación, alimentación vegetariana/vegana, etc.

Aquello que atravesaremos centralmente -como nuestro objeto de estudio- es el universo simbólico y el mundo de sentidos que esta formación constituye y proyecta. Y nuestra hipótesis general, es decir el eje que da inicio y estructura la totalidad de este recorrido, es que esta formación discursiva presenta una polarización ontológica -o dualismo extremo- en la definición del “Ser” que clausura de manera absoluta la producción de todas las significaciones posibles y pensables en nuestra realidad como sujetos humanos.

La perspectiva problemática en que se inscribe nuestro trabajo es la constitución discursiva de un “mundo” de sentidos en torno al significante nodal “Ser”. Desde allí se formalizará con nuestro análisis, por un lado, (i) una serie específica de dispositivos simbólicos que resultan condición de posibilidad de la regularidad en la dispersión del universo de la “espiritualidad-práctica” y, luego, (ii) una lectura de la inherencia global que tales estructuras productoras de sentido pueden acarrear en nuestro contexto socio-histórico.

[1.2] Introducción a la espiritualidad-práctica: ¿Un Mundo Mejor?

La espiritualidad-práctica se define asimismo como parte de los movimientos de “la nueva era” en tanto resulta un tipo de acercamiento a tópicos provenientes del campo metafísica, filosofías orientales, y una serie de apropiaciones respecto de religiones tradicionales, tratamientos médicos alternativos, y otro tipo de terapias y prácticas cotidianas “saludables” y atentas a una nueva forma de comunión con el entorno natural y el mundo en general.

El examen detallado sobre el modo de funcionamiento discursivo que tal formación posee pretende visibilizar un núcleo singular de creencias y disposiciones: aquellas que hoy generan un tipo de socialización extendido presentando sus postulados sobre el “Ser-espiritual” como la única alternativa verdadera o último refugio del sentido trascendental para nuestras vidas, y que en consecuencia influyen en la trayectoria vital de una parte de la sociedad.

Por ello al trabajar en el análisis de esta formación discursiva tomamos como referencia la publicación **Un Mundo Mejor**, pero considerando este corpus dentro de un continuum eminentemente más amplio de discursos heterogéneos que cobran “unidad de sentido” a partir de su definición del “Ser-espiritual” como excluyente elemento para lograr la trascendencia de toda vida humana.

En cabal contraste con toda idea que proponga extasiarse pasivamente frente a la afirmación absoluta de **Un Mundo Mejor** en el que los sentidos de las cosas “ya son” lo que “deben ser”, el marco general que guía las siguientes reflexiones no escapa a una problematización crítica de determinados procesos socio-históricos emergentes, ni de la obligación ético-política que supone la construcción de alternativas eminentemente emancipatorias en el sentido de la constitución -intelectual y material- de sujetos más autónomos.

[1.3] Hipótesis y estructura general de trabajo

La consideración fundante de nuestro trabajo es la presencia de un *esencialismo*, el cual definimos como *clausurante* respecto de la totalidad de sentidos referidos a la formación discursiva de la espiritualidad-práctica.

A partir de aquello que en este universo simbólico se referencia como "Ser-espiritual" consideramos a la formación objeto de este análisis como un monismo "pan-espiritual": responde a la variante idealista de los monismos post-dualistas que Jonas (2000) reconstruye en el devenir de la ontología del Ser.

Una serie específica de relaciones en torno al significante nodal "Ser-espiritual", apoyadas en un principio esencialista absoluto, configuran el universo de sentidos de la "espiritualidad-práctica". Esta red de sistematicidades es la que buscaremos visibilizar, presentando así aquellos andamiajes simbólicos que configuran "un mundo mejor".

La estructura que deseamos implementar para el desarrollo del presente trabajo resulta un tanto infrecuente, pero responde a una búsqueda consciente por presentar la formación de la espiritualidad-práctica de una manera global y detallada a quien sea ajeno a su universo de sentidos.

¿Cuál es la característica que torna como poco común al orden que implementaremos en este análisis? Básicamente se podrá reconocer en el devenir del texto una taxonomía tripartita.

Proponemos un **primer apartado**, previo a cualquier especificación sistemática tanto sobre la dimensión conceptual como respecto de la metodología aplicada, en el que se atravesará desde una posición pretendidamente descriptiva al universo espiritual y su esencia mística. Esto brindará a toda persona que no reconoce la fisonomía básica de esta formación discursiva una presentación inicial de la espiritualidad-práctica.

La consecuencia directa es la posibilidad de un reconocimiento tanto de sus rasgos mayores como del tipo de estructuración simbólica en que se constituye "Un Mundo Mejor"; y a la vez da cuenta también de la polarización de un sustrato ontológico "esencial" que hemos afirmado como eje principal de análisis.

Ese diagnóstico inicial establece formalmente las coordenadas necesarias para sostener la continuidad de las reflexiones derivadas.

En **segundo lugar** se encuentra la constitución formal del marco conceptual, teórico y metodológico que brinda una organicidad a las herramientas que anclarán el análisis posterior. Apoyados en tal estructura basal, el desarrollo por capítulos establecerá las reflexiones singulares sobre los dispositivos simbólicos que conforman al mundo de sentidos de la

espiritualidad-práctica.

Por último, en una **tercera posición**, buscando algún tipo de finalización para el recorrido teórico-conceptual hasta allí esbozado, se organizarán una serie de consideraciones generales o hipótesis de lectura globales y -necesariamente- subjetivas del fenómeno pan-espiritual.

[1.4] <i>Constitución del corpus de referencia</i>

Como se señaló, nuestra propuesta concreta recae en el trabajo de un corpus heterogéneo y complejo constituido por artículos, notas, entrevistas y textos presentados bajo la publicación de una revista de entrega mensual titulada **Un Mundo Mejor**.

Heterogéneo en tanto que estas notas resaltan por su procedencia no centralizada bajo una misma fuente o corriente de pensamientos; complejo por tratarse de una conjunción muy particular de elementos de diversas índoles (mensajes de maestros espirituales, notas sobre diferentes tipos de religiones, notas sobre temáticas particulares, entrevistas a muy diversa clase de personalidades, recopilación de frases o mensajes también rescatados de ámbitos y campos divergentes, entre varios otros elementos).

Si todas las enunciaciones enmarcadas en la formación discursiva de la “espiritualidad-práctica” están inscriptas como expresiones de los movimientos de la “Nueva Era¹”, y de una concepción “orientalizada” de la dimensión espiritual, la distinción que realizaremos para delimitar su pertenencia es que en ellos se presenta un rechazo explícito a lo que plantean como “dogmatismos” tradicionales (generalmente vinculados con los sistemas religiosos en su concepción ortodoxa) y del pensamiento “especializado/particularizado” de la modernidad occidental; al mismo tiempo que se afirma desde varios puntos de vista, y en función de objetivos y supuestos de muy variada gama, una espiritualidad sin límites, inclusiva y pluralista que da cuerpo a su visión “holística” del mundo.

Por lo tanto lo que encontramos como eje condensador de elementos provenientes de

¹ Se trata de un sistema de creencias no unificado, a la forma de un agregado de creencias y de prácticas que pueden resultar incluso mutuamente contradictorias. Todas las ideas, filosofías, concepciones re-significadas por esta corriente “new age” se relacionan con una exploración espiritual, la medicina y el misticismo; pero abarcan transversalmente perspectivas generales sobre historia, religión, estilos de vida, música, etc

tan diversas naturalezas, en lo que respecta al carácter transversal del corpus para la realización del estudio, es que justamente terminan apareciendo en tanto formación discursiva, ellos mismos bajo una misma “sincronía” de horizontes en torno a la “espiritualidad”.

Esta categoría o dimensión, como anclaje central de cada una de las piezas, es siempre presentado bajo un esencialismo anclado en el significante nodal “Ser-espiritual” que confronta: el Alma -junto con toda la serie de remisiones conexas con que se vincula- por un lado y el resto del mundo por el otro.

Es decir, lo que les da coherencia, en tanto un todo aparentemente asistemático y heterodoxo respecto de sus procedencias, es la misma concepción que despliegan sobre la ontología de lo existente, ni más ni menos que el panmecanicismo idealista que retomaremos a partir de los planteos de Jonas (2000).

Y en este punto lo que debe decirse, atendiendo a la posibilidad de que pueda llegar a plantearse la razonable duda sobre la real pertenencia de ciertas piezas del corpus al movimiento New-Age / espiritualidad orientalizada, como así también que alguna de ellas este por fuera de la visión esencialista aquí hipotetizada, es que aun en ese caso (como por el ejemplo algún texto sagrado de religiones monoteístas que están en flagrante contradicción con los supuestos de la nueva era), lo que termina siendo aplicado es aquella apropiación laxa de la “letra escrita” para asimilarla a su propio universo de significaciones “pan-espiritual”.

Quizás aquí es donde radica la propia ventaja metodológica para encuadrar los primeros vectores de una nueva reflexión, y sea también el hueco en que se revela la mayor desventaja al buscar justificar algún tipo de sistematicidad para aprehender analíticamente la formación de “espiritualidad-práctica”.

Es en su propio núcleo central de significaciones -al operarse bajo una lógica plenamente clausurante de los sentidos contruidos- que el laxo límite del auto-proclamado “anti-dogmatismo” de la formación espiritualidad-práctica funciona como un *agujero negro* que todo puede traccionar dentro de sí y convertirlo en parte de su existencia.

Una vez decididos en colocar nuestro foco de atención en la formación discursiva de este mundo espiritual el criterio de selección utilizado, y a partir del cual optamos por trabajar con la publicación **Un Mundo Mejor**, se resume en la disponibilidad concreta para contar con un corpus lo suficientemente nutrido y variado, a la vez que se presentaba en un soporte que

permite un trabajo extensivo como lo es el escrito.

Con la existencia prolongada en los últimos años de una serie de productos en varios medios (radio, televisión, revistas, libros, etc), que se encuadraron bajo una misma línea editorial (la mayoría de los cuales están relacionados con la dirección del Sr. Claudio María Domínguez) auto-presentada como de “espiritualidad-práctica”, la elección fue simplemente recorte arbitrario tal como recién se mencionaba.

Lo que se pudo observar de estos productos culturales distribuidos en cada uno de los distintos medios de comunicación puntuales, es que todos ellos (vinculados en toda su primera etapa de difusión con el grupo infocomunicacional INFOBAE) no representaban una contribución inédita, ni siquiera complementaria del resto de los contenidos presentados en la revista con la que trabajamos.

Más bien se trata linealmente de una yuxtaposición de las mismas temáticas, los mismos enfoques, las mismas citas y presentaciones, sin que se presentaran innovaciones o diferencias sustanciales en lo que hace a su contenido.

El recorte con el que conformamos nuestro corpus abarca desde la primera publicación de **Un Mundo Mejor** en septiembre de 2010 hasta la edición del mes de diciembre de 2011. Separamos un total de **117** notas (entre artículos, entrevistas, notas, textos de religiones o maestros espirituales, etc), tomadas de 15 ediciones comercializadas en el lapso de tiempo antes mencionado.

Consideramos por todos los puntos expuestos en este mismo apartado que el margen temporal de las publicaciones con las que buscamos trabajar resulta lo suficientemente amplio en función de nuestros objetivos.

Así también entendemos que la cuestión temporal en si misma tampoco deviene un elemento que influya en la posibilidad de llevar adelante un análisis pertinente y coherente tal como lo hemos planeado.

Efectivamente, vemos como innecesario recurrir a variables de “recorte” particulares para lograr dar un encuadre basado en algún criterio de rigurosidad singular, puesto que las significaciones espirituales específicas con las que trabajaremos, ellas mismas al ser planteadas dentro del marco “New-Age”, destraban todo tipo de vínculo con alguna sistematicidad temporaria, teórica o temática.

Volviendo sobre nuestras palabras, la propia construcción de nuestro objeto desplegaba la posibilidad de saltar ciertas prerrogativas “canónicas” de una labor como la que nos compete, pero a la vez generaba otro tipo de obstáculos y requisitos a nivel teórico y práctico.

Digamos, parafraseando los términos inherentes a esta formación pan-espiritual, el *aquí y ahora absoluto* con el que se desarrolla toda la constitución de sus significaciones habilita a cuestiones tanto del pasado (libros sagrados de religiones milenarias, palabras de maestros espirituales de distintas épocas, entrevistas varias provenientes de diversas culturas y momentos históricos, etc) y del presente a conjugarse en un plano de total “sincronía” lógica; es decir volcándolos a todos en un mismo horizonte o nivel homogéneo de “esencia-espiritual” totalizante.

Los artículos que constituyen el corpus de análisis figuran en el apartado del anexo. Al citarlas a lo largo del trabajo se utilizará la misma denominación con la que aparecen listadas: Numero de artículo – Mes de la publicación – Año.

[1.5] <i>Relevancia de la propuesta de investigación y su objetivo</i>

El objetivo del presente trabajo es realizar una exposición de los dispositivos simbólicos que constituyen a la formación discursiva de la “espiritualidad-práctica”, y a partir de esta operación visibilizar el modo en que se opera una clausura absoluta de los sentidos imaginables, pensables y efectivos que pueden construirse en torno a la experiencia vital de cualquier ser humano.

La consideración subyacente en que cobra relevancia dentro del campo de la comunicación un análisis así planteado es el gran nivel de expansión y penetración que estos discursos han logrado en muy diversos campos y niveles de nuestra estructura social. Pero específicamente ¿en qué términos entendemos debe anclarse esta consideración?

Como retomaremos a lo largo de nuestro análisis en el contexto social actual, de gran inestabilidad y fragilidad, donde la sensación de inseguridad e insatisfacción tienden a volverse generalizadas y en un marco histórico en que incluso la fragmentación de los grandes “relatos” o certezas que tendían a organizar nuestras vidas se han diluido, la “salida interior” presentada por este tipo de pensamiento pan-espiritual resulta un elemento que no puede alejarse ni de

nuestro foco de reflexión conceptualmente más agudo, ni de una visión políticamente estratégica.

En tanto la trayectoria vital de distintas fracciones y clases que componen nuestra sociedad contemporánea (abarcando con ello sectores insertos en una dinámica urbana o moderna de constante desequilibrio, inseguridad, o con problemáticas existenciales propias, interpersonales o sociales, etc) se ven condicionadas por estas significaciones de corte espiritual, resulta fundamental considerar el modo en que tal formación discursiva construye un universo de sentidos clausurado -y clausurante- en que el hombre ve negada tanto su posición de sujeto histórico, así como su experiencia vital en el mundo.

(2) Conociendo el mundo de la espiritualidad-práctica

[2.1] Introducción al "Ser-espiritual": ¿la Verdadera Esencia?

Dentro de la formación discursiva que analizamos subyace un sustrato "esencial" en su categorización ontológica; y es este carácter *diferencial* el que se revela como un principio esencialista que regula y organiza la posibilidad de toda otra significación.

Entonces ¿cómo es que se cristaliza, dentro de este universo simbólico, un centramiento directo respecto de la significación "Ser-espiritual"?

Lo que se encuentra a primera vista en toda la superficie de la formación es la referencia a un "Ser" específico como punto de demarcación absoluto para la generación de cualquier sentido dentro su propio universo simbólico: "la verdad genuina divina de nuestro Ser"².

En función de todas las referencias, explicaciones, argumentaciones y apelaciones que se realizan en todos los textos presentados en el corpus, y en el espíritu general implícito de los mensajes que se enmarcan en el discurso de la "espiritualidad-práctica", se puede observar de manera directa la presencia de algún tipo de elemento esencial-trascendente que brinda unívocamente "sustento" a cualquier otra cuestión que pueda ser evocada.

Continuando esta focalización sobre este exacto punto observamos:

"Hay un poder misterioso que cuida de todo. Ese poder es el Sí mismo, la Vida, Dios, dele usted el nombre que quiera. Es el fundamento, el soporte último de todo lo que es, lo mismo que el oro es la base de toda la joyería".³

Aquí mismo vemos como se hace explícita la relación entre un sustrato ontológico específico - aquel identificado como "soporte" y "fundamento ultimo de todo lo que es"- y lo que queda por fuera.

Desde esta discontinuidad radical pasamos a considerar la línea que *clausura* en

² Anexo. Artículo Nro. 117 – Septiembre 2010 – Numero 1

³ Anexo. Artículo Nro. 73 – Marzo 2011 – Numero 8

términos absolutos la totalidad de “sentidos” sobre la vida para la espiritualidad-práctica.

Lo que se establece desde el universo de la espiritualidad-práctica al momento de proyectar aquel punto ontológico “esencial” o trascendente son absolutamente todas las relaciones existentes y pensables (incluyendo las presentes, pasadas y futuras), sin dejar posibilidad para ninguna vinculación por fuera de un *conjunto* cerrado de posibilidades.

Esta clausura de categorías y sentidos nos hace considerar que la forma que adquiere el universo de sentido conformado por la espiritualidad-práctica se encarna en una división fundante: entre aquello que es verdadero y esencial por un lado, y aquello que no forma parte del ser espiritual, es decir lo simplemente mundano.

<u>[2.2] La Representación Mística (equivalencia como pura diferencia)</u>
--

¿Acaso esta lógica de clausura, la cual cobra forma absoluta alrededor de esta distinción esencialista, sólo se observa en la espiritualidad-práctica?, ¿qué implica que este universo simbólico pan-espiritual se vea limitado cabalmente respecto de cualquier horizonte de sentido emergente a partir de su definición del “Ser Verdadero”?

Para dar cuenta del estado de la cuestión en el campo de la espiritualidad en general, observamos que la distinción esencialista operada en la espiritualidad-práctica (entre un sustrato trascendente fuente de todos los sentidos y otro secundario) es homóloga a la desarrollada por Laclau (2002) en su trabajo sobre el discurso místico.

Lo que se sucede a lo largo de los artículos del corpus, y de los otros productos culturales vinculados a la formación seleccionada, es una necesidad constante por representar a categorías como “la plenitud”, “la verdad”. Allí mismo se insiste en que la definición de tales instancias trasciende toda representación, y por lo tanto -al igual que lo explicado por Laclau respecto de la “forma” mística-, en su aspiración por dar expresión al contacto directo con “la esencia divina”, choca en su imposibilidad de abordar la inconmensurable diversidad de entidades existentes (o potenciales) en la naturaleza con “la nada” propiamente mística.

Este mismo punto, donde el vacío místico pretende clausurar la totalidad de objetos posibles o pensables, lo podemos pensar en términos de “anamorfosis ideológica” (Žizek, 1992: 140): se trata de una instancia que, pese a su carencia de significación directa, ocupa

formalmente el lugar de la expresión colmada de todos los sentidos imaginables dentro de su universo de referencia puesto que ha de ser aprehendida en su “totalidad momentánea” por medio de la intuición o no será entendida en absoluto.

Entre las notas del corpus observamos varias instancias similares a esta:

“Antes de que llegue ese tiempo estén preparados para cualquier cosa que sea necesaria, para revelarle a cualquier ser vivo *el verdadero sentido de la existencia. Nadie puede siquiera imaginarlo, esta mas allá de toda comprensión.* [la itálica es nuestra]”⁴

¿De qué manera se puede concebir la posibilidad de expresar lo inexpressable? Al modo en que Laclau lo presenta, esto se logra a partir de una cierto juego de relaciones complejo: con una cierta combinación de términos, por la cual cada uno de éstos resulta privado de su sentido más particular, y por medio de una equivalencia que destruye el carácter diferencial que poseía individualmente cada uno de sus sentidos previamente aceptados como “comunes”.

La potencia de la operación simbólica, que se observa con este procedimiento en el efecto de carácter místico, radica en la reiteración equivalencial que destruye todo sentido diferencial de los atributos particulares de los que se parte, logrando que las palabras como entidades instituidas por separado no cuenten como tales.

Podemos observar, en reiteradas situaciones, el mismo procedimiento dentro del corpus recortado para la formación discursiva de la espiritualidad-práctica. Omitiendo los casos donde se hace linealmente una suma de oraciones donde se expone, renglón tras renglón, la superposición de un mismo sujeto (Dios, El Ser, El Uno, etc.) con distintos adjetivos inconexos, presentamos una cita de las muchas que el corpus posee:

“¿Creen que son un cuerpo, mente, sentimientos, recuerdos? (...). Para nosotros, para nuestra percepción, lo que puede ser considerado real es lo que es eterno, lo que no cambia, lo absoluto, aquello de lo cual todo se origina. *Podemos llamarlo Dios, el ser, la conciencia divina, la conciencia ilimitada, millones de palabras más que en realidad tampoco tienen ningún significado* [la itálica es nuestra].”⁵

⁴ Anexo. Artículo Nro. 57 – Mayo 2011 – Numero 10

⁵ Anexo. Artículo Nro. 28 – Agosto 2011 – Numero 13

Lo que se pone también de relieve según esta misma estructuración es que todo discurso construido en torno a esta concepción místico-espiritual niega cualquier tipo de entendimiento en profundidad. Es decir, aquel que se pueda plantear en términos de lo que llamaremos genéricamente como conocimiento conceptual, respecto de todo lo que se supone sea inherente a la "divinidad" o "Verdad del Ser-espiritual".

Lo que afirmamos como hipótesis-guía de estas reflexiones recae en el reconocimiento de esta "fuerza espiritual", la cual posee una *potencia clausurante de sentidos* -a todo o nada- que requiere excluyentemente una aceptación de carácter afectivo-intuitivo proyectada por medio de las equivalencias que operan como medio de expresión de lo inexpresable.

¿Qué implica la otra posibilidad frente a la disyuntiva recién expuesta, en relación a la no "aceptación intuitiva" del "Ser-espiritual"? Lo que supone evidentemente es un abandono por asumir *in toto* la comprensión global de estos sentidos pan-espirituales. El no arribo a esta significación, la cual imbuje la totalidad del universo "espiritual", no permite por lo tanto tampoco la posterior distinción entre elementos ontológicamente diferenciables.

Dice Laclau, y lo podemos observar como funcionamiento de los sentidos que opera en el andamiaje simbólico y discursivo del misticismo y de la espiritualidad-práctica, se intenta ir más allá de todo sentido particular sobre la base de una expansión indefinida de la enumeración, tendiente a lograr la implementación de una subversión universal del sentido a través de esa propia equivalencia.

[2.3] Fetichismo Espiritual: una clausura sintomática

Para continuar esta descriptiva -y problemática- apertura referida a la naturaleza singular del universo simbólico de la espiritualidad-práctica retomaremos una distinción conceptual. Es aquella que realiza Zizek (1992) sobre el nivel óntico y fundamental que la ideología supone en su inherente estructuración de aquella fantasía que *da forma* -y nos permite volver inteligible- nuestra realidad social.

Los planteos de este autor evidencian un tipo de lectura sintomática que señala, a diferencia del tipo de síntoma en la posición marxista ortodoxa y su vínculo con una ilusión que

enmascara el estado "real" de las cosas, la existencia de una fantasía "inconsciente" que estructura nuestra propia realidad como uno de los modos *radicalmente contingentes* por los que lo real resulta precariamente "domesticado" o simbolizado.

Entonces, en tal variable establecida por Zizek, si en esta segunda posición respecto del síntoma reconocemos que la ideología no es algo que construimos para huir de la insoportable realidad, sino que es una "ilusión" necesariamente abierta y diversa que estructura nuestras relaciones sociales concretas y efectivas, *¿qué debemos considerar sobre la forma en que el universo simbólico espiritual mismo se construye y proyecta?*

Básicamente debe decirse que existe en su singularidad una sola fuente real o posibilidad para la obtención de un contenido con consistencia "positiva": el Ser.

Observemos entonces:

"Lo que realmente existe es el Ser, el mundo, el alma individual y Dios, son apariencias en él. El Ser es aquello donde no aparece absolutamente ningún pensamiento `Yo`"⁶

¿Qué podemos decir en principio al respecto? Son varias las cosas que necesitarán ser recompuestas a partir de lo que esa breve cita supone, y que la totalidad de los capítulos siguientes buscará analizarlos sin pretender agotar todas las dimensiones problemáticas que allí emergen.

Pero volviendo al nivel descriptivo de acercamiento a la formación discursiva de la espiritualidad-práctica, uno de los elementos presentes en la cita es lo que ya hemos expresado difusamente como una clausura de sentidos en torno a la categoría del "Ser". A todas luces este simplismo no alcanza ni como mera presentación para dar cuenta del funcionamiento simbólico en el que se constituye este observado "fetichismo espiritual".

Algo más que requiere visibilizarse en este caso en particular es lo que pensamos en términos de enajenación radical del sujeto, y que se concreta a partir de la segunda parte de la cita recién transcrita: "el Ser es aquello donde no aparece absolutamente ningún pensamiento `Yo`". Ya nos enfocaremos en los capítulos de análisis en el tipo de sujeto o posición subjetiva que se implica dentro de la formación pan-espiritual.

⁶ Anexo. Artículo Nro. 103 – noviembre 2010 – Numero 4

Lo que si podemos decir con los elementos que contamos hasta aquí es que la clausura de sentidos, que expresa sintomática pero determinantemente un solo reconocimiento posible y existente entre “cosas”, en su *forma* misma no permite la obtención de ningún otro contenido fuera del Ser, y vuelve así absolutamente equivalente o idéntico al “Yo” o sujeto con un objeto ya clausurado.

Aun así debemos seguir anticipándonos a la aparición de ciertas dimensiones que más tarde reaparecerán en su *complejidad* relacional en nuestro análisis, pero que incluso antes de formalizar las herramientas pertinentes para su apropiación conceptual conservan una capacidad, digamos, “propedéutica” insoslayable.

Tenemos, como hemos visto renglones arriba, el “Ser-espiritual” como nodal instancia de anclaje *clausurante* de los demás sentidos espirituales posibles. Y en la extensión equivalencial, a la que antes también hicimos referencia, en este universo simbólico se establece complementariamente una relación metonímica entre términos como Ser, Uno, Dios / Divinidad y el Alma; negando cabalmente en ese mismo movimiento de clausura, como vimos, al yo, el individuo, el sujeto o lo diversamente mundano. Consideremos como se expresa esto en nuestro corpus:

“El alma reside en todos los seres; sólo hay Uno al que se le atribuyen diferentes nombres y formas, sólo existe el Uno (...). Los individuos pueden diferir en nombres, formas y actitudes pero el Alma permanece inalterada . De la misma manera Dios tiene diferentes nombres y formas, pero el Principio Álmico sigue siendo el mismo. El Alma es la misma en todos (...); el Principio Álmico es el mismo en todos”⁷

La clausura uniformante y homogeneizadora de sentidos proyectada desde el universo de la espiritualidad-práctica se ve subsumida por la trascendencia de un sustrato-esencial que ante cualquier evento o contingencia (no) responde en su absoluta in-alteración.

Sólo a partir del “Uno” cobra existencia el resto de horizontes de sentidos, que por lo tanto se encuentran clausurados a una finitud externa e impuesta por la naturaleza del mismo “Ser”:

⁷ Anexo. Artículo Nro. 90 – Enero 2011 – Numero 6

“Es que en realidad existe un solo nosotros. Pensamos que existen seis mil millones de personas en el mundo y que estamos separados, pero eso es una ilusión. La verdad es que sólo somos uno. Existe solo un ego que piensa que se ha separado a sí mismo de la fuente y ha asumido esta identidad personal y esta existencia individual. Pero en verdad somos solo uno.”⁸

Podemos también servirnos de otros extractos para explicar este mismo principio, que se evidencia como sintomático, respecto de la posición central que ocupa el elemento “trascendente” o verdadero del Alma para trazar en un sólo y único movimiento todo su universo simbólico:

“Afirmemos desde un principio que sólo existe una relación verdadera: la relación con Dios, nuestro ‘Yo verdadero’. El resto son sólo relaciones momentáneas (...). Siempre existe una sola relación verdadera, y esa es la relación con Dios, nuestro Yo Verdadero y Eterno, pues en realidad eso es todo lo que existe.”⁹

y así es que también:

“La verdad no cambia. Siempre ha sido la misma y lo único que ha cambiado ha sido nuestra habilidad para entenderla.”¹⁰

Si es cierto que “eso es todo lo que existe”, si hay una “Verdad” inmutable, tal como analizaremos sucesivamente en los próximos capítulos, el sujeto no puede ser sino otra cosa que un vacío, en el que el contenido es unívocamente procurado de modo “esencialista” por ese gran Otro llamado “Ser-espiritual”. Y también, en dicha enajenación radical del sujeto, la linealidad impuesta por el sentido espiritual también clausura eternamente al orden simbólico.

Veamos lo reconocido hasta aquí de una manera más sistemática.

[2.4] ¿El Uno como Clausura absoluta?

⁸ Anexo. Artículo Nro. 79 – Marzo 2011 – Numero 8

⁹ Anexo. Artículo Nro. 68 – Abril 2011 – Numero 9

¹⁰ Anexo. Artículo Nro. 70 – Abril 2011 – Numero 9

Lo que opera como lógica de constitución del universo simbólico de la espiritualidad-práctica se presenta como *clausura* absoluta de los sentidos. Existe en la formación referida una instancia "trascendente" que limita -en su sentido más férreo y acabado- un tipo de vínculo entre las sustancias o cosas, los sujetos y los conceptos-ideas.

Esto supone que, sea cual fuere la variante a considerar respecto de todas las relaciones posibles, existe un *a-priori* de cualquier significación emergente pues -necesariamente- todos estos sentidos responden siempre a una realización o sucesión de planos que *ya* estaban contenidos y pre-destinados en la propia naturaleza trascendente del "espíritu absoluto".

Lo que inferimos lógicamente de esta consideración es una construcción en términos de identidad total. La formación pan-espiritual solo puede existir como tal en la ponderación indiscutible de lo que podemos considerar propiamente su punto nodal de articulación:

"La única respuesta que tiene sentido es que todo está siendo hecho por el Ser para que el espíritu o la conciencia tenga experiencias variadas a través de los cinco sentidos. La conciencia trascendental es pura, radiante, por lo tanto desprovista de toda ilusión."¹¹

Lo que es específico en este punto, y analíticamente expresa un requerimiento por ser considerado para el resto del presente trabajo, es el modo en que este punto nodal "Ser-espiritual" no solo *crea* su propio universo simbólico. Más bien lo que en él se da es un movimiento *clausurante* de otro nivel: una absoluta reorganización performativa, que clausura punto a punto, todas las significaciones posibles y disponibles para la "espiritualidad-práctica".

Este punto nodal anclado en el "Ser" resulta, como vimos homólogamente con el discurso místico, la instancia formal de significación que da existencia al "mundo espiritual" como ese todo al que solo puede arribarse "intuitivamente". En -y a partir- de esa instancia es que la participación de objetos, actos, individuos heteróclitamente divergentes cobran un sentido de unidad indeleble. Y todas estas significaciones solo tienen referencia hacia "sí mismas", como encarnaciones, en aquello que fue constituido como su referente.

¿Cuál es el movimiento que en su devenir comporta el mundo de sentidos pan-

¹¹ Anexo. Artículo Nro. 60 – Mayo 2011 – Numero 10

espiritual? En términos de orden lógico creemos que lo correcto es decir que no existe en verdad ningún movimiento, puesto que lo observado demuestra que en su interior no existe un "devenir" en términos de proceso.

Nos referimos con esto a que expresa -como su naturaleza primaria- sólo relaciones organizativas univocas o monocausales, pero siempre como aquello que *ya es* y nunca como posibles organizaciones potenciales.

Las significaciones, en este caso entonces, estarían sólo sometidas a la clausura como modo de criterio del Ser; sin que puedan todas ellas, y por fuera de esta clausura, referir a otra cosa "nueva" o distinta de lo que ya "era" en su nivel Verdadero.

Toda significación en el mundo de la espiritualidad práctica jamás alcanza un punto de agotamiento sobre potenciales sentidos "nuevos" reales, posibles o imaginables. Nunca encuentra alguna apertura a nuevas relaciones, y por lo tanto jamás se llega a presentar la posibilidad de notar que estas significaciones se "agoten".

El sentido de la espiritualidad-práctica sería, en su singularidad, un sentido propio y literal, implicado en una ontología férreamente "dualizadora". Lo espiritual, en este caso en el que nos focalizamos, es concebido como un universo que ya constituyó sus dimensiones absolutas y que no requiere, por lo tanto, más que proyectar acabadamente su significación como la única total.

Las consecuencias de esta naturaleza se juegan a varios niveles, y en términos de una *complejidad* irreductible, que buscaremos trabajar en toda la extensión del presente escrito. Pero suponen, como hipótesis implícita de quien se encuentra no solo intelectual sino también afectivamente involucrado en su formalización por medio del lenguaje, implicaciones ineludiblemente políticas y éticas.

La primera de todas ellas es presentada por esta formación pan-espiritual en la contradicción que mantiene la engañosa y efímera sustancia "clausurada" del mundo material (de la ilusión o la "maya") con una esencia trascendente que es sostenida por la "Verdad del Ser":

"Hay una realidad muy superior y mucho más trascendente, que la ignorancia del mundo (...), que la que nuestros cinco sentidos nos hacen creer que lo es todo. Dense cuenta ahora que todo lo que podemos ver,

conocer o percibir a través de nuestros cinco sentidos es solamente posible debido a esa conciencia o inteligencia abstracta que sustenta, compone y verdaderamente ES TODO. Es como el aire que está en todos lados, sin embargo es invisible y sin el cual no podemos vivir, es como el espacio que posee a todo aquello que tiene nombre y forma en la creación, contenido en sí mismo.”¹²

La figura metafórica que usáramos ya en un momento de nuestro recorrido parece interesante para pensar homológamente la estructuración de los universos simbólicos como el espiritual. La idea del “agujero negro”, aunque escapa abiertamente a los límites de nuestro conocimiento específico y del trabajo en su extensión, presenta según la apreciación más superficial al respecto, como lo es una definición enciclopédica, ciertas aristas interesantes. La definición genérica de este fenómeno reza que:

“Un **agujero negro** u **hoyo negro** es una región finita del espacio en cuyo interior existe una concentración de masa lo suficientemente elevada para generar un campo gravitatorio tal que ninguna partícula material, ni siquiera la luz, puede escapar de ella (...). La gravedad de un agujero negro, o «curvatura del espacio-tiempo», provoca una singularidad envuelta por una superficie cerrada, llamada horizonte de sucesos (...). El horizonte de sucesos separa la región del agujero negro del resto del universo y es la superficie límite del espacio a partir de la cual ninguna partícula puede salir.”¹³

Sabiendo que no resulta válido en términos de conocimiento riguroso, y conociendo el tipo de distancia cualitativa entre un tipo de saber y otro, parece (tomándonos una licencia “conceptual” en este punto, para hipotetizar a letra viva un vínculo que debiera profundizarse) algo no compulsivamente forzado considerar en forma de hoyo negro al universo simbólico espiritual en particular.

¿En base a qué elementos se puede realizar una aseveración como esta? En principio se impone reponer como esa “gravedad”, que le es inherente a dicho agujero, comporta su entendimiento en términos de “curvatura espacio-tiempo”, lo cual provoca una “singularidad” envuelta por una superficie cerrada llamada “horizonte de sucesos”.

¹² Ídem.

¹³ http://es.wikipedia.org/wiki/Agujero_negro

Al respecto se observa una coincidencia no solo en la terminología sino primeramente en la lógica interna de relación o vínculo *complejo* entre todos estos elementos.

Es decir, tratando de aprehender algún tipo de modalidad pos-estructuralista que pretenda romper con una ontología "tradicional", se hace visible como procedimiento (seguramente tampoco es casual que los desarrollos, en el campo de la física teórica y de las ciencias sociales coincidan en *crear* o explicitar abiertamente estas nuevas lógicas en la década de los 60-70) el considerar a estas formaciones desde la proyección *singular* que hacen implicada en la constitución de su propia *espacialidad y temporalidad*; y que como "modo de ser" comporta un *horizonte de sucesos* (sentidos en el caso de la espiritualidad-práctica, como significaciones posibles) que les da una unidad o los separa del resto como limite o clausura de su propia *forma*.

Pero volviendo sobre lo que planteábamos antes de la última cita del corpus realizada, vemos como se perfila desde allí una ecuación formal rotundamente *tautológica*, puesto que en su misma enunciación se declara un único posible reconocimiento "de lo real" y "natural" sobre de lo que en Verdad somos.

En la singularidad de esta formación simbólica hay una clausura absoluta del universo de sentidos que solo podemos considerar como (re)creación en términos de in-alteración por lo que ya fue instituido por el "Ser-Espiritual".

Tal (re)creación significa en nuestro análisis un universo común en el que la red de significaciones, en su recubrimiento de "todos los sentidos", no deja instancia alguna para el enigma del mundo que no sea el de su mismicidad. La mencionada re-creación es solo reproducción o reconocimiento identitario, siempre bajo la categoría de una imaginación secundaria o que combina pero que no habilita a creación de alguna alteridad impensada o impensable:

"Todo es Dios. Se debe únicamente a su ignorancia que le den espacio a diferencias como 'Yo' y 'Tú'. No son entidades separadas (...). Tengan la fe de que Dios está dentro de ustedes (...). Esta verdad es Dios. La verdad no existe separadamente. No hay necesidad de buscar la verdad. La verdad no tiene

forma. La verdad es verdad (...). No es la creación de nadie. 'El Amor es Dios, vivan en el Amor'".¹⁴

Las representaciones del "universo espiritual" no poseen una estabilidad específica, ni una fijeza más o menos rígida en sus categorizaciones. Lo que se presenta en este caso en particular es una auto-repetición de la *totalidad* de los sentidos. Y sobre todos ellos no se puede marcar algún "recorrido" o siquiera la posibilidad de conocerlos diferencialmente; todo sentido responde a lo que siempre fuimos en nuestra "Verdadera naturaleza".

Y a su vez también este universo simbólico clausurado se encuentra siempre "oculto" tras un mundo irreal vinculado con nuestros sentidos sensoriales, y por lo tanto con la instancia del cuerpo:

"Seguimos prisioneros de la irrealidad, sufriendo además la irrealidad mental de las otras partes de nosotros mismos, que también han caído prisioneras de algunas reglas del juego y no logran recordar que es sólo un juego, para ir superando las etapas de lo que no somos y después entrar de pleno en el deleite de volver a recordar lo que sí somos, lo que siempre fuimos, lo que no podemos no ser, lo que es nuestra única realidad y naturaleza: el alma divina, el alma universal, la energía universal, el amor."¹⁵

El carácter singular del universo de la espiritualidad-práctica es el mismo que aparece una y otra vez a lo largo de todo el corpus, y que señala "que todo es un reflejo de la plenitud que ya hay en nosotros como nuestro derecho y esencia natural"¹⁶ presentado reiteradamente bajo metáforas en base a "telenovelas", "sueños" o "pesadillas" sobre las que se debe alcanzar un estado de *iluminación* (algo que analizaremos más adelante en profundidad).

En todo lo que ya ha sido esbozado o presentado, podemos comenzar a considerar la *complejidad* del fenómeno pan-espiritual, presentando las dimensiones inherentes a su estructuración singular e implicancias proyectadas, permitiendo recomponer una mirada específica y global sin negar las lógicas particulares o tensiones emergentes.

¹⁴ Anexo. Artículo Nro. 30 – Agosto 2011 – Numero 13

¹⁵ Anexo. Artículo Nro. 32 – Agosto 2011 – Numero 13

¹⁶ Idem.

(3) Marco Teórico

En el siguiente capítulo brindaremos una presentación general del marco teórico-conceptual con el que se analizará la singularidad de la formación espiritualidad-práctica expresada en la publicación **Un Mundo Mejor**.

Nuestro recorrido sobre ciertas dimensiones fundamentales permitirá, bajo los atravesamientos que proponemos con nuestro análisis, hilvanar progresivamente relaciones transversales y complejas.

Si en nuestra inicial presentación del trabajo hablamos de una fisonomía tripartita en lo que hace la estructuración del trabajo, en el caso del marco conceptual pueden observarse también otra tres instancias que operan como escenario conceptual para la formalización y desarrollo de nuestras reflexiones.

En primer término resulta ineludible la necesidad por establecer las consideraciones generales en que se encuadra un trabajo focalizado sobre una formación discursiva. La inscripción de la espiritualidad-práctica como el universo simbólico singular que pretendemos analizar se apoya en lo trabajado por Foucault (1970), es decir entendiendo que toda práctica discursiva se constituye como una instancia en que las significaciones sociales se producen y circulan.

Por su parte, en una segunda instancia, partiremos de nuestro cuestionamiento sobre ¿cuál es la naturaleza ontológica de la formación de la espiritualidad-práctica?, y en directa consecuencia con ello ¿qué posición ocupa el cuerpo-vivo como expresión de nuestra condición humana en el mundo? Para ello nos apoyaremos, como matriz generadora de un enfoque singular de nuestro objeto de estudio, en los planteos sobre *el Ser* de Jonas (2000) y del cuerpo por Le Breton (2002). Presentando aquí un acercamiento a la génesis histórica de la doctrina del Ser y sus diferenciales apropiaciones sobre el problema del cuerpo y la vida, podremos volcarnos ya en nuestro análisis al monismo “pan-espiritual” en su complejidad.

Habiendo brindado un ordenamiento a nuestro primer acercamiento descriptivo al fenómeno de la espiritualidad-práctica y tornándose como referencia de articulación central para lo que conformarán nuestras consideraciones finales, el otro marco teórico-conceptual

que brindará sustento a nuestros planteos se desprende del trabajo de Žižek (1995) en torno a “la fantasía ideológica”. En efecto, siendo nuestra hipótesis de partida la existencia de un dualismo-esencialista que caracteriza singularmente a la formación pan-espiritual, el trabajo sobre el “Ser” como sustrato ontológico que clausura la totalidad de los sentidos nos fuerza a considerar la constitución de este universo simbólico bajo la *forma* de una inversión fetichista.

Veamos en detalle las consideraciones generales en que se encuadrará el devenir del presente trabajo.

[3.1] <u>La formación discursiva de la espiritualidad-práctica: un mundo de sentidos</u>
--

El análisis discursivo de la formación espiritualidad-práctica habilita un acercamiento al modo en que su universo simbólico inscribe singularmente su existencia en nuestra sociedad. Considerando que en “el análisis del campo discursivo (...) se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él (...) [y de] mostrar por qué no podía ser otro de lo que era” (Foucault, 1970: 45), recompondremos a lo largo de este trabajo las instancias que consideramos claves para analizar aquel universo simbólico presente paradigmáticamente en la publicación **Un Mundo Mejor**.

La formación discursiva “espiritualidad-práctica” resulta aquella “unidad de sentidos” a la que arribaremos reflexivamente en su *compleja totalidad*, y no expresa alguna forma que busquemos tornar más nítida: “detrás del sistema acabado, lo que descubre el análisis de las formaciones, no es, en ebullición, la vida misma, la vida aún no apresada; es un espesor inmenso de sistematicidades, un conjunto estrecho de relaciones múltiples” (Ibíd: 126).

El trabajo con el concepto de discurso supone, en nuestro caso singular, considerarlo como aquella instancia de la vida social en la que las significaciones se producen, circulan, cambian, se transforman, etc. Por lo tanto nuestro acercamiento a una *formación discursiva*¹⁷

¹⁷ “En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden de correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que

y sus enunciaciones implicará recomponer instancias de aquel universo simbólico emergente que consideramos como sus andamiajes o dispositivos claves, en tanto su presencia formaliza la regularidad singular de todos sus sentidos pan-espirituales en dispersión.

De esta manera entendemos que se debe tratar a los discursos “como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese ‘*más*’ lo que hay que revelar y hay que describir” (Foucault, 1970; 81). Lo que referimos -en función de las enunciaciones de nuestro corpus- como espiritualidad-práctica puede ser presentado como aquella formación discursiva pan-espiritual sobre la cual buscamos explicitar y problematizar ese *más* o exceso en que inscriben la densidad de sus de sentidos.

Como dijimos no estamos tratando en este devenir de llegar a una “cosa” que posea una existencia objetiva -el secreto del universo espiritual y su “Verdad” a secas- que preexista como sustancia pura a la dimensión propiamente discursiva. Para abocarnos a nuestro trabajo entendemos justamente que aquello “de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia (...). Sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica” (Foucault, 1970; 78-79).

Con el movimiento resultante de nuestras futuras reflexiones empero, a través del despliegue analítico de las regularidades que rigen la dispersión de la formación discursiva espiritualidad-práctica que constituimos como nuestro objeto de estudio, no se pretende agotar o cerrar cualquier otra posición divergente que pueda ser presentada al respecto.

se trata de una *formación discursiva*.” Foucault, Michel: “Las unidades del discurso” en *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970, pág 62.

[3.2] El Ser-espiritual: Monismo pan-mecanicista

Con esta problematización de lo discursivo en tanto aquel campo relacional de enunciados a partir del cual se construyen las significaciones, comenzaremos nuestra búsqueda por brindar un encuadre teórico general al universo holístico-espiritual puntualizando su ontología subyacente. Y asimismo extendiendo esta interrogación hacia el modo en que se concibe la existencia del hombre en esta categorización óptica, y el tipo de construcción sobre el cuerpo-vivo que el Ser-espiritual comporta.

El modo en que abordaremos una definición del *esencialismo clausurante* en que este universo inscribe sus sentidos, que ya hemos referido como modo de Ser excluyente de la formación espiritualidad-práctica, se apoya sobre una comprensión de su inmanente categorización ontológica. Siguiendo a Jonas (2000) y la reconstrucción histórica del Ser, definimos de esta manera a nuestro objeto de estudio como un panmecanicismo monista en su vertiente idealista.

¿Qué características son las que habilitan a inscribir la formación de la espiritualidad-práctica en términos de monismo pan-mecanicista? Para llegar en lo que será nuestro análisis al fenómeno singular de la pan-espiritualidad debemos reflexionar primero -siguiendo a Jonas (2000)- sobre la doctrina del Ser, su génesis histórica desde la etapa pre socrática hasta la modernidad occidental. Estos elementos son los que presentaremos a continuación a la manera de una breve introducción al panmecanicismo.

Por su parte la vinculación con el problema de la vida y del cuerpo desde allí derivadas será enmarcada a partir de lo trabajado por Le Breton (2002). La existencia del hombre será presentada bajo este marco, considerándolo como punto sintomático de los monismos post-dualistas.

[3.2.1] Génesis histórica: del Pan-vitalismo al Pan-mecanicismo

Señala Jonas que en los albores de la humanidad, ésta, en su propia interpretación del Ser, encontraba vida por todas partes puesto que "Ser era lo mismo que tener vida" (Jonas,

2000; 21). Siendo que el alma era quien animaba la totalidad del mundo, se tenía en claro una perspectiva respecto del universo bajo la cual el "animismo" era la más extendida manifestación de este estadio.

Que el propio mundo se encontrara animado era la más natural de las suposiciones, razón por la cual la apariencia de las cosas siempre parecía ser coherente con tal posición vital. Con la primacía de un **panvitalismo** genuino, la presencia de la vida era el fenómeno principal e indiscutible bajo la naturaleza toda; y donde lo único que cabía ser planteado como enigma era el problema de la muerte.

En definitiva, esta visión del mundo era una *perspectiva* integral y estructurante por la que abiertamente la vida es la regla general y lo natural; y la muerte -que era su concreta negación- solo podía y debía hacerse comprensible de un modo en que se la asimile a la propia vida. El asombro, dice Jonas en su recorrido, por el perturbador secreto de la muerte fue por un largo periodo de la historia de nuestra especie aquello que estaba más necesitado de una explicación; la vida debía asimilar a su contrario para negarla, reducirla a un cambio de forma de sí misma.

El punto de quiebre de este equilibrio animista se da, en términos del autor, con el pensamiento moderno en general -y con el propio Renacimiento como enfático punto de su génesis- donde la situación teórica generada por el dualismo terminará por invertir completamente la situación previa: "lo natural y comprensible es la muerte, lo problemático es la vida" (Jonas, 2000: 24). Partiendo de las propias ciencias de la naturaleza, la ontología que domina el conocimiento de toda la realidad moderna tiene como sustrato determinante a la pura materia, obviamente despojada de todo rasgo de vida.

Lo que se opera es una reducción que parte del concepto de naturaleza, que en este punto comienza a ser determinado en su totalidad por el concepto de saber. Lo que carece de vida es aquello que se convierte en cognoscible por excelencia, es decir el fundamento explicativo de todo o en el único reconocido fundamento ontológico de ese "todo". Y por tanto también "la vida" es la enigmática excepción a ser "mecanizada" a las reglas del mundo-ser físico.

Con este **panmecanicismo** vuelto la amplia hipótesis respecto de lo que "es" el mundo, la ontología de la muerte se generaliza. La vida considerada como un problema tiene

que ser negada y convertida en una variante posible de lo carente de vida. Detallaremos en nuestro análisis el modo en que la formación espiritualidad-práctica supone una realidad ontológica de la versión idealista del monismo panmecanicista, pero en continuación lógica con ello restará cuestionarse sobre ¿dónde queda situado el lugar de la vida, y del cuerpo, en esta situación?

Dice Jonas que la vida en el mundo se ve reducida al organismo, en tanto aquella problemática forma y ordenación particular de la sustancia extensa, puesto que solo en él se encuentran efectivamente el *ser pensante* y el *ser extenso*. Ambas dimensiones han sido arrancadas y llevadas a dos esferas ontológicas separadas, siendo “el mundo” solo la *res extensa*, y la *res cogitans* algo que ya no pertenece a él.

El encuentro de ambos “seres” dentro del organismo es el *indescifrable enigma* emergente en tal situación, incluso aún con la pretensión del panmecanicismo de reducir a tal organismo como un “pedazo del mundo” que no puede escapar a su generalidad de *ser inerte-mecánico* compuesto de materia en el espacio.

Pensaremos así, junto a Le Breton (2002) en función de anclaje conceptual, en qué modo se concreta efectivamente el vínculo con el cuerpo dentro del universo de espiritualidad-práctica. Desde allí podremos al momento de desarrollar nuestro análisis, por un lado, recomponer la posición del dualismo metafísico en tanto aquel “vehículo” (Jonas, 2000) que llevará al espíritu humano del monismo vitalista antiguo al monismo materialista moderno; y por otro, centrarnos con tal movimiento en las consecuencias relevantes para lo singular del “Ser-espiritual”.

[3.2.2] Del cuerpo indiviso medieval a la individualidad del cuerpo moderno

En el panvitalismo la vida era aquello que funcionaba como consideración implícita frente a todo lo que se daba, allí el hombre -siguiendo a Le Breton (2002)- no se distingue de la trama comunitaria y cósmica en la que está inserto. Se trata de aquel mismo cuerpo grotesco trabajado por Bajtin (1999), entremezclado con la multitud desbordando vitalidad en toda su presencia.

Nos encontramos dentro de este primer monismo con un cuerpo entendido como el

vector de una inclusión que conecta al hombre con todas las energías visibles e invisibles que recorren al mundo. Pese a que ya en el siglo XVI se ve en las capas más formadas de la sociedad una insinuación del cuerpo racional que supone una frontera entre un individuo y otro, presagiando una nueva clausura del sujeto, en los sectores populares la *persona* aun está subordinada a una totalidad social y cósmica que la supera.

En ese marco los límites de la carne no marcan la separación de la mónada individual. No existía allí, valiéndonos de la descripción de Le Breton, dentro de ese panvitalismo imperante, una ruptura cualitativa entre la carne del hombre y el mundo puesto que su inscripción se sostenía en un tejido holista en el que *todo es interrelación*.

El cuerpo social, unitario tal como el hombre que es su propio cuerpo, comienza a sufrir una ruptura en aquel "continuum" entre la condición humana y el mundo natural. Es con el ascenso del individualismo occidental que se logrará discernir, poco a poco, y de manera dualista, algo hasta entonces impensable: entre el hombre y el cuerpo. Tal distinción requiere - junto con un abandono de toda perspectiva religiosa- la irrupción de una visión abiertamente profana.

¿Qué caracterizará a ese individuo nacido en la modernidad? Se trata de aquel que comienza a anteponer (el comerciante es el ejemplo clásico) el interés personal como móvil de sus acciones, aun en detrimento del bien general.

Con el impulso que toma el capitalismo a fines del siglo XV y principios del XVI, el movimiento de autonomía relativa de los sujetos de ciertos grupos sociales se acentúa cada vez más expandiendo la propia lógica del interés privado. Se observan a partir de esta bisagra histórica procesos paralelos y complementarios para la sociedad occidental, en función de la individualización del hombre y de la desacralización de la naturaleza.

¿Qué pasa en concreto con el cuerpo entonces? Con la promoción histórica del individuo se señala la promoción del cuerpo, y este actúa por lo tanto como factor de individuación: el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro. Así, se lo considerará una encarnación contingente, un accidente. Pero al mismo tiempo se lo comienza a posicionar decisivamente como un obstáculo para el conocimiento del mundo que lo rodea.

Es a partir de ese hombre ya habilitado a su anatomización que el cuerpo pasa a ocupar

la posición de un puro resto. En el siglo XVI, con las primeras disecciones oficiales y bajo la figura paradigmática de Vesalio, la distinción ya aceptada entre cuerpo y persona humana, opera y se traduce en la mutación ontológica decisiva a la que necesitábamos arribar para proseguir con nuestro trabajo.

Nuevamente ese quiebre hacia un corpus de la ciencia moderna es un clivaje fundamental, aunque como dijimos no liberado de todas las representaciones que le precedían. De todos modos es en este punto, con el establecimiento de dicho quiebre de la episteme occidental en relación al hombre y al cuerpo, donde radica el origen del dualismo como condición de posibilidad de todo diagnóstico al mundo contemporáneo.

Las transformaciones por los procesos de advenimiento del capitalismo derivadas sobre la trama cultural abrieron definitivamente el camino a una secularización de la mirada sobre el mundo guiada por una racionalidad que llamamos **panmecanicista**. Con la axiología cartesiana encontramos la versión acabada del pensamiento inicialmente trastocado por la anatomía de Vesalio: distingue en el hombre el alma y cuerpo, pero solo le da valor al primero, y en su afirmación del cogito conlleva una depreciación del cuerpo pues es un signo desprovisto de valor.

¿Qué implica ese dualismo instaurado cabalmente tras el cartesianismo? El cuerpo se libera de toda referencia a la naturaleza y al hombre que encarnaba, pero esa autonomía privilegia como dijéramos el polo espiritual de modo absoluto. Si la nueva racionalidad del cuerpo occidental es el fundamento que suplanta al religioso, marcando la confinación del cuerpo como límite de la individualidad, su propia naturaleza -la del organismo humano- es la que se ubica como el *enigma que se resiste a ser reducido mecánicamente en toda su extensión*.

A partir de estas consideraciones generales podremos, en el desarrollo de lo que será el primer capítulo de nuestro análisis, formalizar una definición singular sobre el esencialismo clausurante en que el universo de sentidos de la espiritualidad-práctica cobra existencia; y también nos veremos habilitados a considerar el modo en que tal "inversión" sobre un estrato trascendental de su mundo pan-espiritual construye al cuerpo-vivo del hombre como punto de negación y rechazo absoluto.

[3.3] Un Mundo Mejor: ¿Una Fantasía pan-espiritual?

Las consideraciones generales al respecto ya han sido presentadas de manera global en lo que presentamos como un acercamiento descriptivo al fenómeno pan-espiritual.

En efecto el universo de la espiritualidad-práctica se estructura como tal bajo la presencia de un esencialismo absoluto y clausurante. Así la totalidad de las significaciones constituidas por este monismo pan-espiritual giran necesariamente en torno al punto nodal del "Ser-espiritual".

La presencia de un sustrato ontológico Verdadero o trascendental resulta la causa-fuerza interna que *da forma* a la inversión espiritual-fetichista. Y el "Uno" en tanto eje de anamorfosis ideológica se constituye como el punto colmado de la totalidad de sentidos posibles, escondiendo en esa inversión clausurante su condición de "nada mística".

Entonces, si para Žižek la estructuración de toda fantasía ideológica (1995) resulta un intento precario por encubrir un núcleo real-traumático imposible de ser simbolizado, ¿qué sucede con la espiritualidad-práctica?

Aquello que observamos en esta formación, en tanto *tautología* clausurante del Ser y la (re)creación de lo inalterado por su mismicidad, es el límite mismo de su existencia como un (no) deseo propio su negación ontológica fundante.

El universo simbólico pan-espiritual pretende, incesante y fallidamente, abarcar la totalidad de los sentidos existentes, posibles y pensables: es su inversión fetichista la condición de posibilidad para el anclaje de la totalidad de todos aquellos sentidos sobre el punto nodal "Uno" o Ser. Y lo que así constituye como realidad Verdadera y trascendental es la negación ontológica extrema de nuestra experiencia vital humana.

¿En qué cuestiones se pueden expresar las consecuencias derivadas de este encuadramiento general de la formación de la espiritualidad-práctica en su especificidad? Diremos que son varios los niveles en que extenderemos nuestro nivel de reflexiones.

[3.3.1] Subjetividad pan-espiritual y (no)sujeto humano

Por un lado se vuelve necesario en este punto, contando con el acercamiento

descriptivo a la *forma* pan-espiritual y el trabajo sobre su naturaleza ontológica, pensar el modo en que se constituye la subjetividad propia de la espiritualidad-práctica.

La posibilidad de trabajar en el modo en que las categorías del “ego”, “mente”, “conciencia”, “yo” se estructuran dentro de este universo simbólico -siempre ancladas en aquello que presentamos como la negación del cuerpo-vivo en su inherente complejidad- dando lugar a lo que denominamos el “hombre-espiritual”.

Uno de los elementos allí presentes, la “conciencia”, resulta aquel elemento *bisagra* a partir del cual el punto nodal Ser-espiritual plantea su “salida interna” a la irrealidad de la maya mundana. Tal como se verá a partir del dispositivo simbólico de ‘la iluminación a la Verdad del Ser’, es la Conciencia Universal (siendo un elemento que en realidad debe ser reconocido en una existencia dual, que implica la discontinuidad ontológica entre la esencia y su epifenómeno) aquello que da cuerpo al Sujeto Pan-espiritual como aquel que *clausura* la totalidad del universo simbólico.

Esta distinción respecto del “Uno” como clivaje, que cualitativamente separa aquello que es considerado como ilimitada fuente de Verdadero sentido y lo que es irreal o falso, resulta fundamental para poder realizar cualquier apreciación de grado superior respecto de la formación de la espiritualidad-práctica. La razón de esto es que esa separación establece de manera clara un tipo de estructuración que niega toda apertura significativa.

[3.3.2] El aquí y ahora eternos: Heteronomía Pan-espiritual

La necesidad de considerar el modo singular de existencia discursiva del “Ser-espiritual” permite recomponer el tipo de temporalidad y espacialidad que implícitamente estructura.

En el caso del universo simbólico pan-espiritual, en tanto aquel que se pretende la instancia de mayor plenitud de los sentidos posibles, recurriremos a la caracterización esquemática de una posición teórica particular -la de la fenomenología- para poder comparar a partir de su edificio conceptual aquello que se presenta en la formación objeto de nuestro análisis.

La espiritualidad-práctica construye de manera continua una referencia al “aquí y ahora” como valores existenciales fundamentales para poder lograr algún tipo de sentido

trascendente en nuestras vidas. Como veremos estas dos palabras, de una temporalidad presente y una espacialidad del lugar exacto en que nos encontramos, se encuentran vinculadas a la misma inversión fetichista que su negación de toda ontología requiere. Por ello es que siempre se ven acompañadas por la caracterización de lo eterno, absoluto, siempre igual a si mismo; este tiempo y espacio como un infinito recurrir simplemente es parte de aquello que *no* es el Ser-espiritual Verdadero.

La comparación como dijimos, de ese aquí-ahora eterno que singulariza la espiritualidad-práctica, será realizada básicamente desde el esquema básico que constituye la denominada estructura de horizonte (Merleau-Ponty, 1957). Desde esta posición podemos considerar que el aquí y ahora si resultan instancias siempre abiertas a la posibilidad de institución de sentidos originarios, puesto que no se encuentran clausurados por ningún estrato ontológico que se erija como esencia que determine vínculos absolutos.

Con esta ubicación específica de la formación pan-espiritual, es decir la consideración respecto de su existencia como férrea negación de toda apertura significativa, puede establecerse un posicionamiento abiertamente heterónimo. Todo aquello que existe, la sociedad, los sujetos y su condición histórica, se ven absolutamente clausurados bajo la omnipresente dimensión Verdadera del Ser; aquello que *puede ser* dentro de esta temporalidad-espacialidad es solo parte de un "sueño" en el que todo resulta repetición de una irrealdad constante.

[3.3.3] Coordinadas de un destino sin deseo(s)

La *forma* del universo simbólico de la espiritualidad-práctica constituye, desde su propia inversión esencialista fundante, una fantasía que es su realidad espiritual. ¿Qué es lo que esta constitutivamente reprimido en esta formación discursiva?, ¿cuál es el núcleo traumático alrededor del cual se estructura la unidad del monismo pan-espiritual?

El dualismo ontológico que estructura al pan-espiritualismo posee una clausura absoluta de los sentidos, es decir se funda en una causa-interna o dentro de sí: el "Uno" o "Ser-espiritual" como fuente clausurante de todos los sentidos.

De esta manera lo primero que consideraremos resulta del tipo de enunciación que se

repite en torno a la idea de un destino que se apoya en el imperativo de “un mundo mejor”, y sobre la insistencia de la categoría del deseo como aquello que debe ser suprimido para alcanzar esa trascendencia o iluminación que todo destino debe alcanzar.

Existe para la espiritualidad-práctica un desequilibrio propia de la irrealidad que se experimenta en la maya mundana. El camino hacia el equilibrio interno se logra por medio de la supresión de los deseos (tan falsos como efímeros) construyendo -en esa experiencia que se despoja de todo lo que viene “de afuera”- el único camino que (re)conozca al destino interior de Trascendencia e Iluminación hacia el Ser-espiritual.

Con la estructuración fantasmática del universo de la espiritualidad-práctica el deseo-humano, que se revela como *imposible*, es la distancia del centro de la experiencia vital de todo sujeto humano; y expone su propia lógica deseante como sujetos que nunca pueden ser clausura absoluta respecto de un orden simbólico sin barramiento.

La formación pan-espiritual es en sentido claro una re-territorialización¹⁸ del deseo, es decir establece las propias coordenadas de una lógica deseante que para mantenerse en su unidad niega todo deseo.

¿De qué modo se puede explicar y articular esta lógica de un (no)deseo, y de un (no)goce, en tanto regla general que da unidad al universo simbólico de la espiritualidad-práctica?, ¿cuáles serían sus disposiciones y agenciamientos?

A partir del Karma y la Ley de Atracción se establecen dos mecanismos simbólicos complementarios que brindan -a través de su lógica monocausal y univalente- al monismo pan-espiritual toda coherencia y unidad en torno al significante nodal Ser-espiritual.

La complicidad o monarquismo ontológico que esta lógica del goce de la espiritualidad-práctica configura es para nuestro análisis el núcleo duro de esta formación discursiva, y expone claramente en su funcionamiento la imposibilidad por simbolizar *la vida misma* en consonancia respecto de su negación de toda ontología.

¹⁸ Sin lugar a dudas pudiera encararse todo un trabajo específico alrededor de esta cuestión de los agenciamientos y disposiciones del deseo a partir de los trabajos de Deleuze (1995) y los aportes conjuntos del mismo autor con su colega Guattari (2004)

[3.3.4] Hipótesis de apertura (Espiritualidad-práctica y Capitalismo)

Aquello que deseamos presentar al final de nuestro trabajo son una serie de hipótesis que no clausuren nuestros análisis previos. Para abrir estas líneas de reflexión, insertas en una perspectiva de problematización socio-histórica y política, se presentará una apropiación de nuestra parte sobre ciertas nociones provenientes de dos marcos diferenciales.

Por un lado trabajaremos en la parte final de nuestro análisis apoyándonos estructuralmente en lo que Zizek (1995) retoma de Marx para dar una *definición* del capitalismo y su desequilibrio constitutivo. Y por otro, aquello que Pêcheux (2003) desarrolla como el par de condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción.

El eje en que realizaremos esta doble apropiación, y que da coherencia a esta consideración conjunta, parte de considerar a la ideología en aquella naturaleza óptica de distorsión fundante que da sustento fantasmático a un modo radicalmente contingente de ser del campo social.

El capitalismo, en las sociedades contemporáneas, tiene -según la hipótesis que vamos a formalizar- un marco discursivo-ideológico a partir del cual logra asegurar predominantemente la reproducción de sus condiciones de producción/existencia. Y la espiritualidad-práctica es, en su llamado a una absoluta entrega pasiva del mundo interior como la única Verdad Trascendente, parte de ese entramado fantasmático que permite una "salida" hacia el equilibrio perdido por la lógica desenfrenada que caracteriza al *desequilibrio constante y potenciado* que da forma al capitalismo como tal.

(4) Espiritualidad-práctica: Monismo pan-mecanicista

Ya hemos considerado en nuestro esquema teórico previo -en consonancia con los planteos de Jonas (2000)- el esquema ontológico general del Ser que finalizó en la conformación del monismo panmecanicista. Y en virtud de aquello, se presentó la derivada focalización de tal posicionamiento ontológico específicamente en el cuerpo vivo -en términos de Le Breton (2002)- como punto sintomático de la (in)capacidad abarcativa de tales monismos post-dualistas.

Es el momento de observar el modo en que la espiritualidad-práctica se inscribe singularmente dentro de tal escenario global.

[4.1] El cuerpo para la espiritualidad-práctica

Comenzaremos deliberadamente por aquello que se presenta como el nivel de análisis más reducido (el cuerpo-vivo), para luego poder abrimos hacia líneas de reflexión mayores sobre la ontología total de la espiritualidad-práctica. Lograremos así presentar ciertos elementos constitutivos, y a partir de ellos el modo en que estos suponen implicancias de nivel superior al ampliar el grado de consideración en que nos ubiquemos respecto de la formación discursiva pan-espiritual.

[4.1.1] Negación y engaño

La pregunta que deviene fundamental considerar en este punto de nuestro análisis es clara: ¿cómo es representado y concebido el cuerpo dentro del universo simbólico del pan-espiritualismo?, y por lo tanto ¿qué supone su consideración, en tanto síntoma primario, como enigma irreductible para el monismo mecanicista? Todo ello, obviamente, requiere profundizar lo esbozado en el capítulo introductorio de nuestro trabajo. Veamos entonces dos citas de nuestro corpus:

“Debemos ver al cuerpo solo como una caja fuerte en donde se guardan las piedras preciosas de las

buenas cualidades y acciones”¹⁹

“Mi cuerpo, como todos los demás, es un habitáculo temporal, pero mi poder es todo permeable y eterno.

Este cuerpo ha sido tomado para que sirva a un propósito: el establecimiento de la enseñanza del Dharma [rectitud](...). El nacimiento y la muerte pertenecen solo al cuerpo (...). El alma no muere; solo el cuerpo (...). La muerte es el ropaje de la vida. Al igual que uno se quita la ropa usada y se viste otra, así el alma se quita y se pone cuerpos (...). El cuerpo y la mente son meros instrumentos”.²⁰

En la primera de las citas, el cuerpo se presenta en una relación de exterioridad; tal como sucede en la postura moderna se proyecta en el individuo una división ontológica en dos partes heterogéneas: el cuerpo y el alma.

Y en lo que se sigue de la función planteada del cuerpo, podemos comenzar a observar su condición de epifenómeno secundario, de “receptáculo”; algo que supone, siguiendo también nuestro recorrido anterior, la misma carga de decepción y desvalorización, por su intrascendencia, que el pensamiento cartesiano implicaba.

¿Qué queda del otro lado del cuerpo como resto? El alma, por su parte, parafraseando a Le Breton (2002), permanece en nuestra cita bajo la tutela de dios como “parcela de divinidad” aun a pesar del desencantamiento del mundo. Ella es la causa-fuerza que ontológicamente supone en su naturaleza la condición de “piedra preciosa” en tanto buenas cualidades y acciones.

Es sobre el cuerpo, en tanto punto de encarnación contingente y fatalmente accidental, en donde se descarga abiertamente desde el universo de espiritualidad-práctica la responsabilidad respecto del “adormecimiento” en que la Verdad del Ser se ve atrapada por la ilusión o “maya” mundana.

Justamente en la segunda cita podemos ampliar la serie de relaciones y consideraciones sobre lo recién expuesto. El dualismo se consolida en términos aún más profundos e irreconciliables puesto que se oponen ambos términos en una distancia entre esencia y substancia absoluta: lo temporal, lo que nace pero muere, lo que se abandona y cambia, *lo que es instrumental* por un lado y lo eterno, lo inmortal que todo lo permea, aquello que es

¹⁹ Anexo. Artículo Nro. 104 – Noviembre 2010 – Numero 4

²⁰ Anexo. Artículo Nro. 57 – Mayo 2011– Numero 10

principio de movimiento sobre medios varios.

El cuerpo, resto mecánico, es la sustancia finita tomada por una esencia vital que fija un propósito -la enseñanza de la rectitud- y se vale de sucesivos instrumentos para llevarlo adelante. El dualismo, iniciado en términos de Vesalio y formalizado con total rigurosidad tras Descartes, se mantiene en este descentramiento del cuerpo respecto del sujeto mismo: se trata de un *accesorio*.

El registro en que esa oposición irreductible se desliza va desde *ser* al *poseer*. Sin necesidad de forzar los términos ni las distancias, una cita como la siguiente sería totalmente válida en el pensamiento de aquellos filósofos mecanicistas que dieron sustento teórico al **panmecanicismo** en tanto el dualismo se basa entre el movimiento y la materia: si el universo se compone de engranajes invariantes, pero inertes, sin dinamismo propio, entonces el hombre es objeto de la misma escisión entre el alma, vector de movimientos, y el cuerpo, materia, máquina, en la que repercuten los movimientos del alma.

Sabemos de esta manera que ese cuerpo despojado del hombre se entiende en nuestras referencias también como una máquina. Pero, si estamos en búsqueda de aquello que hace a la naturaleza específica del universo pan-espiritual, toda otra serie de elementos, determinaciones y consideraciones tiene que ponerse también en juego. Veamos otras dos citas:

“¿Es el mundo real?, ¿qué es lo permanente y qué lo ilusorio? Deja de creer que este mundo es la verdad y la absoluta realidad. Recuerda, esto solamente es temporario y está cambiando constantemente. Es sólo una experiencia de aprendizaje. ¿Qué es lo que genera esta falsa creencia de la aparente realidad del mundo que nos rodea, esta convicción de que todo es ‘real’ y ‘solido’? El error surge de la mente, que identifica a estas cosas como reales y palpables (...). Como consecuencia de este razonamiento equivocado, la hipótesis formulada es: ‘Si yo puedo verlo, escucharlo, tocarlo, saborearlo y olerlo, entonces debe ser real pues mis cinco sentidos pueden verificarlo’.”²¹

“Maya -la ilusión-, crea el universo; despliega ante la mente la vasta parafernalia del mundo objetivo. Es una ilusionista, una maga que seduce la inteligencia y atrapa los sentidos.”²²

²¹ Anexo. Artículo Nro. 37 – Julio 2011– Numero 12

²² Anexo. Artículo Nro. 39 – Julio 2011– Numero 12

La maya, la ilusión, un mundo que se pretende real, pero que sólo es un engaño en constante fluctuación, resulta una sustancia temporaria vacía de significación que se ve alimentada por una falsa creencia erigida en nosotros por aquello que podemos ver, escuchar, tocar, saborear y oler.

La sensación, en su más acabada integralidad, es decir en lo que el cuerpo nos brinda como vivencia del mundo, es la "base" con la que cuento para pensar luego hipotéticamente con mi mente sobre la "información" objetiva que recopile sobre la realidad. Pero al mismo tiempo -aquí esta lo fundamental- es aquello ante lo que tiendo a rendirme como quien cae cooptado frente la seducción de un hechizo pergeñado por un mago todopoderoso.

Vemos nuevamente al cuerpo como sólo molestia, y encontramos a los sentidos atrapados en su incapacidad por una parafernalia de artilugios que insisten en tendernos una trampa ilusoria.

¿Qué se imprime en la superficie del cuerpo con este movimiento del universo pan-espiritual? Exactamente lo propio del sujeto moderno y su barramiento ontológico: un cuerpo con una desventaja incluso en relación a una máquina, puesto que no es suficientemente confiable y riguroso en la percepción de los datos del entorno. Como hemos visto, y casi parafraseando a Descartes, lo racional no es una categoría del cuerpo sino del alma.

En el marco de la formación espiritualidad-práctica, y siendo que nosotros como humanos creamos esa prisión con nuestras percepciones de la que el cuerpo resulta elemento que sintomáticamente expresa la necesidad por trascender la incompletitud que la maya nos tiende por mundo objetivo, *¿cómo se pretende o proyecta implícitamente una "superación" de esa irrealdad, una salida a la posición de extrema dualización?*

Dos cosas son las que pueden trazarse como complementarias para abordar este punto. La primera de ellas, capital en nuestro entendimiento de aquello que creemos singulariza a nuestro objeto de estudio en tanto universo simbólico de la espiritualidad-práctica, resulta como la operación concreta con la que se efectiviza la construcción de sentidos literales y absolutos descriptos en nuestro primer acercamiento: hablamos de la "salida" espiritual entendida en términos de "iluminación" o despertar al Ser Verdadero. Trataremos esto último

en el siguiente capítulo.

Y la segunda posible respuesta al interrogante de las posibles “salidas” a la posición de extrema dualización, que expondremos ahora mismo, resulta de considerar una serie de prácticas, consumos y “formateos” que se aplican al cuerpo como una suerte de precaria - puesto que es simplemente para tener un tránsito temporal “más ameno”- vía de salvación para la experiencia mundana en la que hemos encarnado.

[4.1.2] *Alter-ego*

Volviéndonos a servir de los planteos de Le Breton (2002), podemos considerar el modo en que el dualismo moderno encuentra su prolongación dentro de un nuevo imaginario del cuerpo, construyendo posibles vías para su “liberación”. Señala el autor que la persistencia de la polaridad del hombre y su cuerpo, a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, supuso la posibilidad de que éste último tuviera la chance de abandonar, por medio de prácticas y discursos sociales inspirados por una nueva sensibilidad narcisista, el lugar de resto y error a ser corregido.

Si la *ensomatosis*, tal como la desarrollamos en el anterior apartado, implicaba una culpabilización del cuerpo-vivo, ¿qué implica esta “nueva” posición en el marco del universo espiritual en el que trabajamos, aun sabiendo que la oposición entre el cuerpo y lo inaprehensible del hombre se sostenga como discontinuidad ontológica fundante?

Al establecerse para la espiritualidad-práctica el dualismo tal como lo hemos repuesto esta “vía” relativa para una mejor convivencia con ese *alter-ego* del hombre que es su cuerpo se enmarca para nosotros en una nueva etapa del individualismo occidental y la sociedad de consumo.

Estas formas inéditas de socialización que privilegian el cuerpo, en el caso en particular al que nos estamos abocando, lo vuelven, paradójicamente, un objeto de una creciente inversión, pero que encuentra su justificación en ese “gasto” en la búsqueda por una exploración íntima que ayude despojar a las personas de sus impulsos “artificiales” e ilusorios que la vida mundana ordinaria les proyecta.

Esta situación para Le Breton (2002) se trata de una inversión del valor del cuerpo en

virtud de la cual si bien permanece en una clausura simbólica absoluta, lo hace bajo la forma de un dualismo atemperado.

En lo singular del monismo pan-espiritual nos encontramos con una serie de prácticas y representaciones vinculadas a: la alimentación naturista y orgánica, con el vegetarianismo / veganismo, la concreción de rutinas de actividad física, ejercicios de yoga, respiración, meditación, reiki, terapias "alternativas", medicina homeopática, la realización de mantras y mandalas, entre otros elementos que se vislumbran como instancias precarias pero "sanamente" recomendables si se desea "ayudar" en la construcción de un equilibrio de la "materia orgánica" y efímera del cuerpo.

El objeto global de todo esto es linealmente "lograr" un tránsito más amable y ameno en la experiencia mundana, con "proyección" a facilitar el alcance de un estado de conciencia superior o de despertar al Ser Verdadero.

Consideramos innecesario incluir al corpus las notas efectivamente referidas a toda esta cuestión puesto que creemos escapa a las posibilidades y alcances de este trabajo dar cuenta en profundidad de lo que aislada y singularmente suponen. Con esto queremos decir que, a los efectos de los planteos propios que guían nuestro desarrollo conceptual general, y la problematización en particular de la dimensión del cuerpo, sólo alcanzaba con una presentación somera de algunos elementos para lograr una recomposición analítica pertinente con nuestros fines.

De tal manera, se nos volvía epistemológicamente irrelevante e impropio sobrecargar el corpus con una serie de notas sobre las que no tenemos, por un lado, entidad teórica para establecer juicios de algún tipo puesto que se refirieren e instituyen sobre campos de conocimientos ajenos al nuestro, y por otro lado, siendo que efectivamente en la correlación de hipótesis y planteos en la que necesitamos manejarnos no tiene peso alguno aquello que haga a la especificidad del contenido puntual/específico de cada una de todas esas notas.

Esto último resulta clave para justificar nuestra elección, puesto que en función de lo que implican nuestras aseveraciones y conclusiones parciales, su arribo no se vería modificado formalmente o en esencia por el tipo de contenido de una u otra nota, sino que todas ellas, metodológicamente, ocupan, en este punto del trabajo, un conjunto también homogéneo en relación a lo que el propio universo de la espiritualidad-práctica propone, expone y por lo tanto

estructura sobre el cuerpo del hombre en tanto algo que es deseable de comunicar y compartir "en general".

Pero si el cuerpo se convierte en esa especie de socio al que se le pide una mejor postura y no sólo algo a lo que nos abandonamos en su contingencia, ¿su condición de parte maldita y defectuosa se ve realmente relativizada?, ¿el cuerpo recupera en esta aparente condición de sujeto un vínculo más profundo con el hombre?

El dualismo que se sigue de todo lo analizado obliga a ser rotundo en la negación de tal posibilidad. En ninguna instancia se abre el camino a una dualidad en tanto que se atienda a partir de ella una presencia humana lábil, y que se integre de manera *compleja* en la inherencia de todos los elementos igualmente insoslayables en nuestra experiencia a-ser en el mundo.

Como vimos para la espiritualidad-práctica los sentidos se encuentran ya clausurados *in toto*, el cuerpo entonces sigue portando esa misma dimensión plana y carente de toda simbolización que nace con el individuo moderno. Pero como parte de su "propia aventura" mundana, se vuelve un sujeto-otro, alejado del Ser o del Sujeto-humano que implica divinidad y posibilidad de trascendencia. Y por lo tanto puede "jugar" su aventura personal volviéndose un instrumento o "habitáculo" más sano o mejor mantenido.

En esa dirección creemos que la "pasión" por un cuerpo saludablemente "equilibrado", que se moviliza en el universo simbólico de la espiritualidad, modifica el contenido del dualismo sin cambiar la forma en la que se estructura.

Lo que no resulta para nada casual tampoco -y nos queda planteado en este caso para luego retomarlo con más elementos- es el hecho de que los vestigios que el supernumerario cuerpo de la modernidad dejó, anclados en este cuerpo que "incesantemente" *insiste* desde su carácter irreductible en no ser suprimido totalmente a un mero resto, pretendan ser *trascendidos* desde una representación "orientalizada". Lo que esta alternativa singular de trascendencia supone es que desde ella se negaría en efecto el individualismo, pero, a su vez, estructuraría a partir del modo de *Ser* espiritual prácticas abiertamente individualistas y reproductoras de una identidad pre-fabricada por el narcisismo imperante en las sociedades de consumo.

Volveremos sobre algunas conclusiones o hipótesis liminares sobre esto hacia el final de

nuestro recorrido.

[4.2] Pan-espiritualismo (o lo que el dualismo nos dejó)

¿El dualismo constituyó la más importante etapa intelectual de las habidas hasta ahora en la historia del espíritu? La respuesta, siguiendo nuevamente a Jonas (2000), es que sí en tanto implicó de manera directa en sus resultados que el propio descubrimiento de las esferas específicas del espíritu y la materia rompieran el panvitalismo de los albores de la humanidad. Y, tras tal movimiento, en orden lógico, crearan -aquí debemos centrar nuestro esfuerzo analítico y reflexivo de cara al objeto de nuestro estudio- para siempre una nueva situación teórica.

Efectivamente se había llamado la atención sobre la diferencia fundamental de dos esferas, las cuales en su separación dualista derivaron en considerar el modo de ser peculiar de cada una, haciendo que se vuelva imposible volver a mezclarlas.

Cualquier consideración del Ser posterior al dualismo es -por su propia naturaleza- post-dualista. Ninguna de las dos posiciones posibles -el materialismo moderno o el idealismo moderno- que se pretenden monismos pueden "superar" la instancia previa, pues ambas se basan en la polarización ontológica producida por el dualismo, y abarcan -desde el polo reclamado para sí- toda la realidad.

Los monismos particulares contemporáneos, en los que la separación ontológica es condición de posibilidad de su propia formación, difieren cualitativamente de un monismo de carácter integral. Lo hacen tanto del primero en términos de panvitalismo en el que los aspectos estaban a-problemáticamente organizados sin separación pensable alguna entre ellos. Y también son divergentes de un nuevo monismo que se pretenda -por los propósitos que persigue- integral, en tanto que asume aquello que está en el Ser mismo, y que desde esa polaridad haga emerger una superación de otro orden más alto en donde el problema no sea negado o esquivado, sino replanteado hacia nueva síntesis.

Decimos pues que estas posiciones ontológicas contemporáneas, estos monismos, reclaman cada uno desde sus puntos de vista la reivindicación para sí de la totalidad del Ser, excluyendo *ipso facto* al otro como posible.

¿Cómo lo vemos expuesto en el caso del pan-espiritualismo? En su necesaria negación del cuerpo, como impugnación de cualquier descripción vital-interna sobre la imposibilidad de autonomía de lo extenso. La *conciencia idealista* requiere, para proyectar lo absolutamente inextenso e interior, una clausura en la que el *cuerpo vivo* y el organismo sea expulsado de su calidad de interioridad, aun en tanto sabemos que pertenece al campo de las sensaciones y de la actividad voluntaria.

Es la vida del cuerpo mismo, como venimos subrayando, quizás el punto donde más se concentra todo intento de la espiritualidad-práctica por clausurar lo que el Ser no es. Y es en el cuerpo, como aquella membrana que nos coloca en el mundo conectando el exterior con el interior, en donde más se expone el límite insalvable de una ontología que pretende volverse totalidad.

¿Pero no hemos visto hasta aquí al acercarnos a la fisonomía del universo simbólico de la espiritualidad-práctica una constante propensión a problematizar -como sucede en el panvitalismo- aquellos sentidos de la vida, y no, efectivamente -como se da en el panmecanicismo-, la perspectiva desde la muerte como razón de todo lo que existe?

En un primer acercamiento esto pareciera ser cierto; existe algo así como una aparente inversión del planteo general al diagnóstico que hemos expuesto para la situación contemporánea. El problema de la vida (Jonas, 2000) es un problema central de la ontología, y en particular es también una fuente de perpetua intranquilidad para las dos posiciones antitéticas de la ontología moderna -materialismo e idealismo- recién repuestas.

¿Por qué se da esta inversión?, ¿en qué términos debe ser entendida? Se trata de un planteamiento que deviene como límite final de la contracción de la vida iniciado con el advenimiento del dualismo; lo carente de vida fue tomando todos los espacios, y en un "exceso de éxito" lo carente de vida llegó a ser co-extensivo con el propio Ser objetivo.

En primer término aclaramos, tal como lo hace Jonas (2000) con nitidez, que es el materialismo, por un lado, el representante legítimo de la ontología post-dualista ("de la muerte"), y, por otro, el auténtico opuesto a la ontología pre-dualista del panvitalismo. La causa por la cual el materialismo es la ontología real de nuestro mundo desde el Renacimiento es clara: éste abre en su margen de objetos de referencia, entre todos los demás cuerpos, al cuerpo vivo, permitiendo en tal exposición a la construcción de un punto de vista realista.

En cambio el idealismo no se encuentra obligado a someter a sus principios al cuerpo vivo, pudiendo ahorrarse siempre el problema de la vida y el de la muerte pues la conciencia pura los considera fenómeno externo.

Tomando esta última aclaración, entendemos que el idealismo de la filosofía de la conciencia, como tipo general que configura al Pan-espiritualismo en el que nos estamos concentrando, es un reflejo complementario de la posición materialista, y en calidad de ello es uno más -parafraseando a Jonas- de los rostros de la ontología de la muerte.

¿Qué tenemos que considerar respecto de su naturaleza específica?, ¿qué consecuencias supone este posicionamiento? Como punto de vista ontológico *se trata de la negación de toda ontología*. Lo que pudiéramos llegar a saber del mundo sin el cuerpo vivo respondería meramente al orden perceptivo o intuitivo.

El mundo mismo se tornaría estrictamente exterior y no nos brindaría posibilidad de acceso real alguno hacia él. ¿No es eso acaso lo que nos encontramos en nuestro primer acercamiento a la representación mística, en el vector férreamente clausurante y literal de los sentidos, y todo ello por medio de la relación monocausal y de enajenación del cuerpo y del sujeto?

Sin dudas hay una causalidad clara en lo que se sigue de todas estas cuestiones. La conciencia pura es tan carente de vida como la materia pura que se sitúa frente a ella. Y por tanto ambos posicionamientos monistas -y particulares- se encuentran desorientados frente a un mundo que no comprenden, o mejor dicho frente a un mundo que ya ha muerto para ellos. Las abstracciones, en las que proyectan su destilación de lo que *el Ser no puede ser*, terminan por derivar en la muerte de ambos polos debido a su separación del centro vital, de la experiencia concreta de la vida corporal como medida exacta para el hombre de todas las cosas.

[4.3] <i>Espiritualidad-práctica: la muerte como mecánica de la vida</i>
--

Contamos en este punto con el sustento conceptual y lógico de haber presentado con mayor claridad y profundidad tanto las razones como el modo en que se termina por constituir,

dentro del universo simbólico del pan-espiritualismo en tanto encarnación de una de las dos variantes posibles del panmecanicismo, una polarización férreamente reductora de los sentidos posibles de la vida.

Lo que se vuelve necesario empezar a rastrear ahora es el modo específico en qué la muerte emerge irremediabilmente como el único rostro ontológico posible. Tomemos solo una parte de las citas que presentamos en uno de los apartados previos:

“La muerte es el ropaje de la vida. Al igual que uno se quita la ropa usada y se viste otra, así el alma se quita y se pone cuerpos.”²³

La muerte es presentada sin relativización alguna en tanto ropaje de la vida, y esto expresa en concreto aquello que nos preguntamos líneas arriba, ¿no aparece bajo la forma de una aparente búsqueda por los sentidos de la vida, y no una insistencia -como se supone desde una variante del panmecanicismo- hacia la muerte como teoría implícita para todo lo que existe? Dijimos ya que ésta aparente inversión resultaba claramente entendible en función de la abstracción absoluta de la vida que se emprendió desde ambas polarizaciones ontológicas, siendo estas representantes excluyentes e irreducibles de los residuos que el dualismo posibilitó.

¿Qué sucede si buscamos situarnos en lo singular del caso con el que construimos nuestro objeto de estudio? Se observa inevitablemente como es que esta posición idealista deja a la espiritualidad-práctica obviarse la pregunta por la vida o la muerte. Y nos permite con ello entender la potencia a partir de la cual la totalidad de los sentidos en vinculación al “Ser-espiritual” se nos presentaron en nuestra introducción bajo absoluta *clausura*, es decir como ya constituidos plenamente en torno al significante nodal “Uno-verdadero” o místico. Esto es la negación de toda ontología. Veamos otra cita:

“¿Quiénes somos realmente?, ¿Somos sólo el cuerpo o sólo tenemos un cuerpo?, ¿Somos la mente o tenemos una mente? Está claro que no somos ni lo uno ni lo otro, nuestro cuerpo y mente son herramientas que nos fueron dadas para vivir en el plantea, para movernos, pensar, hablar (...) el alma es

²³

Anexo. Artículo Nro. 57 – Mayo 2011– Numero 10

¿Quiénes somos en realidad?, ¿qué es lo tenemos como “Verdad”? La pregunta por la vida conduce, en la abstracción de lo específicamente inherente a la vida característica de la posición del monismo pan-espiritual y su imposibilidad de una aprehensión compleja al respecto, *a perfilar a la muerte como la instancia central de apertura a algún sentido vital posible.*

El alma es lo que realmente somos, y se trata de una Vida que sólo puede llegar a ser tal -y a entenderse como posible- cuando todo lo que la vida o “maya” ilusoria de este mundo se convierta en no-existencia. El cuerpo, la mente, nuestras sensaciones, pensamientos, nada de eso es lo que somos realmente; ninguno de todos estos “artificios” permiten aprehender o develar la Verdad del Ser.

Al hacer de la muerte el mecanismo general que todo lo regula, lo que podemos llegar a saber de este mundo, sin reconocer la dual inherencia que hace propiamente único al cuerpo vivo, responde al orden perceptivo, intuitivo. El mundo mismo es irremediabilmente exterior en todas sus magnitudes, y por tanto no ofrece vías de acceso alguna a su real naturaleza.

La verdad del Ser-espiritual no habilita algún tipo de entendimiento que se pueda construir como conocimiento conceptual, y logra con su posición idealista vaciar de sentido cualquier problematización por la vida o la muerte.

En ese movimiento da la justificación que explica la potencia universalmente clausurante que todas sus significaciones requieren: todas ellas necesitan constitutivamente de una clausura plena e identitaria del orden simbólico, todos los sentidos siempre se presentan como *ya clausurados.*

Todo acercamiento a la Verdad del Ser, siendo que el mundo es algo inaccesible y en todo caso innecesario, sólo puede lograrse desde una asunción afectiva, de una creencia que abiertamente se reconozca asimismo como tal.

El hecho de la propia vida, en tanto unidad corporal-anímica, según se nos da en la propia experiencia de *nuestro* organismo, convierte al intento de separación absoluta pro-

²⁴ Anexo. Artículo Nro. 56 – Mayo 2011– Numero 10

tendido excluyentemente por alguno de los polos ontológicos post-dualistas en una posición conceptual y fácticamente ilusoria y falaz.

Es efectivamente la coincidencia de hecho entre interioridad y exterioridad en el *cuerpo vivo* la que fuerza a esos dos posicionamientos monistas a pretender la reducción del Ser a sus propios términos, a aquello que para si mismos resulta pensable e imaginable, y los confina a una clausura que sólo puede ser vista como una aceptación de la muerte como regla general del mundo.

Debemos retomar en este exacto punto una de las preguntas que dejáramos abierta anteriormente, y se trata de abordar específicamente el modo en que el propio universo simbólico de la espiritualidad-práctica proyecta su superación respecto de la "irrealidad" que implica la vida como maya-ilusoria.

La singularidad a la que debemos aspirar nos permitirá comprender bajo qué dispositivo simbólico concreto la construcción de estos sentidos plenamente identitarios y absolutos se sustentan y reafirman.

Veamos entonces como el "alma" logra sortear los obstáculos que este mundo artificial y "carente de vida" le tiende en el camino a su despertar a la Conciencia Universal del Ser Verdadero o Uno.

[4.4] La iluminación o el despertar al Ser (Víctimas de fe)

"Lo real puede ser conocido solo a través de lo ilusorio. No puedes conocer la verdad directamente. Primero tienen que conocer lo que no es verdadero. Primero tienen que encontrar lo que es falso. Y es a través de ese encuentro cuando se vuelven capaces de conocer la verdad. Si conocemos lo falso como falso, la verdad despertará en nosotros."²⁵

La salida implícitamente estructurada al interior de monismo pan-espiritual con el que venimos trabajando es aquella que ya mencionamos en términos de "la iluminación" o el despertar a la Verdad del Ser. Supone, en tanto acercamiento a la real esencia de la vida espiritual, una superación cualitativa del mundo ilusorio proyectado por la maya.

²⁵ Anexo. Artículo Nro. 92 – Enero 2011 – Numero 6

Este estado de “absoluta” plenitud implica también que, en su llegada a cada alma individual, se presente bajo la forma de un *todo* colmado de sentido que ya hemos presentado como el punto de anamorfosis ideológica -o la nada mística- en la que las significaciones se sobreponen todas juntas para dar arribo a lo inexpresable:

“No seamos nunca más parte de ese juego amnésico del planeta que sigue sin comprender la verdad, viviendo distintos estadios de mentira y sufrimiento.”²⁶

Hemos señalado aquel especie de juego “metonímico” en relación a la construcción alegórica de la vida mundana -o la experiencia de la naturaleza terrenal cotidiana- como aquello de lo que se debe despertar.

Este planteo se sustenta en torno a la idea de esta ilusión como un sueño, adormecimiento, telenovela, pesadilla o estado que falsamente proyecta sobre la esencia álmica -el único estrato de Verdad en esa “perversa” proyección- múltiples pero igualmente irreales “estadios de mentira y sufrimiento”.

La comprensión de esa Verdad trascendente obviamente requiere el ya marcado desprecio -y negación- por el organismo viviente en su integral totalidad, pero debe ampliar en su polarización ontológica un rechazo absoluto de todo lo que se nos da experiencialmente como seres humanos. Veámoslo en la profundización de otro fragmento del mismo artículo:

“Seguimos prisioneros de la irrealidad, sufriendo además la irrealidad mental de las otras partes de nosotros mismos, que también han caído prisioneras de algunas reglas de juego y no logran recordar que es sólo un juego, para ir superando las etapas de lo que no somos y después entrar de pleno en el deleite de volver a recordar lo que sí somos, lo que siempre fuimos, lo que no podemos no ser, lo que es nuestra única realidad y naturaleza: el alma divina, el alma universal, la energía universal.”²⁷

La mente propia, y la de los otros con los que compartimos este mundo y esta vida, nos mantiene “presos” de una irrealidad fraccionada. Y conduce al alma a un juego de sucesivas

²⁶ Anexo. Artículo Nro. 32 – Agosto 2011– Numero 13

²⁷ Anexo. Artículo Nro. 32 – Agosto 2011– Numero 13

etapas por las que cree equivocadamente que es algo diferente a nuestra -ya marcada y predestinada desde siempre- esencia superior-Única: “todos somos Uno”.

Todo aquello que sí somos, lo que siempre fuimos y lo que no podemos no ser, representa dentro del universo simbólico de la espiritualidad-práctica el imperativo primero para asegurar -y a la vez como central condición necesaria para su estructuración- la literalidad de los sentidos posibles.

En esos términos es que nos parece plausible considerar a la iluminación como un dispositivo simbólico central, puesto que marca el límite *clausurante* entre lo que este posicionamiento ontológico polariza como la realidad, y todo lo que por fuera de él resulta algo sin-sentido, irreal y por lo tanto sin vinculación legítima con el Ser-espiritual.

Dos son las consideraciones que emergen claramente en esta instancia. Por un lado, nos queda aún por considerar más en profundidad la cuestión -en continuidad con lo que hemos ya analizado del cuerpo- sobre la mente, la conciencia, el ego. A partir de esto llegaremos a lo que presentamos como enajenación radical del sujeto, y que responde a una clausura eterna del orden simbólico de la espiritualidad-práctica en torno al punto nodal “Uno”. Veremos esto en el próximo capítulo.

En segundo término falta abocarnos a una dimensión inherente de la “iluminación”, como dispositivo central clausurante de los sentidos, que consideramos resulta clave para recomponer lo hasta aquí desarrollado y para articular los siguientes apartados. Veamos una cita específica al respecto:

“La respuesta proviene de afuera del sistema del tiempo y el espacio y lo único que podemos hacer en el universo del tiempo y espacio es despertar de él. Eso fue lo que hizo Buda cuando dijo ‘Yo estoy despierto’ queriendo decir que había despertado del sueño en su totalidad. La mayoría de las personas confunden la iluminación con estar un poco más despiertos dentro del sueño (...). La verdadera iluminación es despertarse completamente del sueño”.²⁸

Con esto último nos referimos a la propia advertencia que desde la espiritualidad-práctica se sostiene sobre ese despertar a la Conciencia Universal, puesto que se afirma que este *salto*

²⁸ Anexo. Artículo Nro. 70 – Abril 2011– Numero 9

hacia la “Verdad” del Ser-espiritual no puede entenderse u observarse desde una visión anclada en nuestra individualidad “escindida”.

El requerimiento, o en términos más exactos y en función de su especificidad, la condición *sine qua non* de la instancia de “iluminación” se juega al nivel que hemos expuesto como el de asunción afectiva sobre la *totalidad* absoluta del Ser-espiritual: implica homológamente lo que Piaget define como una equilibración *cualitativamente* superior o “mayorante” (Coll, 1983) en tanto el alma “sale” del sistema espacio-temporal proyectado por el sueño o maya, y recupera en su nueva y total reestructuración la condición de Uno como fuente inescrutable de todo.

Lo que no se debe confundir, se afirma en este punto dentro de la formación pan-espiritual, es a esta iluminación -jugada a “todo o nada”- con la infinita y siempre abierta multiplicidad de deslizamientos que podemos vivir en tanto estados de mayor lucidez “dentro del sueño”. Todos esas posibles (ir)realidades, aún referidas a la condición de “estar un poco más despiertos” dentro del mismo sueño, no pueden ser otra cosa más que confusiones de un mismo tipo, y por lo tanto implican y abarcan cuantitativamente la inabarcable cantidad de sentidos que se puedan imaginar en todo tiempo y todo espacio, homogeneizándolos a todos como ilusorios.

(5) Sujeto y dualismo clausurante: Conciencia, Mente, Yo y Ego

[5.1] Clausura y subjetividad

Hemos visto en nuestro análisis el modo en que el Ser-espiritual polariza su universo simbólico a partir de la categoría absoluta de la *clausura*, reduciendo la posibilidad de representarse así mismo a través de uno de los rostros -idealista- de la ontología de la muerte post-dualista.

A partir de ello hemos considerado la posición -rechazada y rotundamente negada- por la formación espiritualidad-práctica en la que el cuerpo se presentifica como aquel enigma irreducible a toda posición que requiere una exclusión dualista de su opuesto ontológico.

Pero debemos dar un paso adelante para terminar de completar específicamente aquello que vimos emerger en conjunto al vaciamiento significativo del cuerpo plano e irreal en el que el principio álmico encarna contingentemente.

Hablamos, en este sentido, de centrarnos en las instancias restantes para completar el rompecabezas que hace al propio conjunto paradigmático que acompaña generalmente al sintagma de "lo corporal" dentro del monismo pan-espiritual, considerando la naturaleza singular de términos como lo son la Conciencia, Mente y el Ego / Yo. Veamos:

"Cuando trasciendes la conciencia de este mundo, sabiendo que no eres ni el cuerpo ni la mente y sintiéndote, no obstante, más consiente que nunca de que existes, esa conciencia divina es tu naturaleza real, eres aquello en lo cual se origina todo lo existente en el universo."²⁹

Nuevamente, y en este apartado se visualizará con total contundencia, la posición del dualismo espiritual se ejerce una y otra vez en la presentación de pares de términos que en su oposición-excluyente o bien se refieren a la instancia Verdadera del Ser (la conciencia divina de naturaleza real) o bien a aquello que es irreal y falto de todo sentido (conciencia de este mundo, mente, cuerpo).

Sabemos que el "Uno" o "Ser-espiritual" funciona como aquel punto nodal de

²⁹ Anexo. Artículo Nro. 97 – Diciembre 2010 – Numero 5

significación que para cobrar alguna entidad “expresable” -respecto de su sentido de absoluta plenitud- requiere de la destrucción de toda otra distinción en el resto de los sentidos ya constituidos.

Y en la ocupación de su polo ontológico -el espiritual- vemos entonces aparecer todo el tiempo referencias a una de las partes del dualismo entre los términos que estamos analizando; y obviamente sobre esa posición vinculada con el “alma” y su Conciencia Universal y por otro a la conciencia mundana, limitada, al ego y al “Yo”.

Es innecesario extendernos en reponer una y otra vez la continua presentación, en términos de dualidad-oposición, de elementos de nuestro corpus expresados del mismo modo en que recién considerábamos. Ahora bien, ¿bajo qué posicionamiento y de qué modo debemos poner en consideración todos estos elementos dentro del universo simbólico de la espiritualidad-práctica?, ¿todos resultan iguales y se estructuran en una uniformidad plena?

Resulta clave a nuestro entender la posibilidad de marcar ciertas particularidades fundamentales al respecto, sin dejar de lado todo lo trabajado hasta este punto, para poder luego llegar a otra instancia de nuestras problematizaciones.

[5.1.1] *Hombre espiritual*

El “cuerpo-vivo” representa -dentro del universo simbólico al que nos referimos- una instancia carente e “imposible” de toda significación, y por lo tanto remite en su consideración de no-vida a la fijación ya pre-establecida de sentidos ferreamente clausurados por el Ser. Esta primera instancia ocupa lo que consideramos un primer núcleo rígido o capa a-significante dentro del entramado de sentidos que constituye el “mundo” de la formación pan-espiritual.

Pero la resolución respecto de lo que se opera en la espiritualidad-práctica en cuestiones como el ego, el “yo”, la mente y la conciencia responde, según lo expondremos, a un nivel-otro dentro de este monismo. Comencemos a considerarlo con más detalle con dos citas:

“El pensamiento ‘Yo’ es el primero que surge en la mente, y esto es el ego. Del mismo lugar que se origina el ego, también se origina la mente (...). Lo que realmente existe es el Ser. El mundo, el alma

individual y Dios, son apariencias en él. El ser es aquello donde no aparece absolutamente ningún pensamiento `Yo`”³⁰

“Yo no soy mi cuerpo; soy más. Yo no soy mi habla, mis órganos, el oído, el olfato; eso no soy yo. La mente que piensa, tampoco soy yo. Si nada de eso soy, entonces ¿quién soy? La conciencia que permanece, eso soy.”³¹

El Ser, como sabemos, es algo que está más allá del cuerpo, de los sentidos y ahora también debemos sumar a nuestras consideraciones una distancia que aparenta ser igualmente cualitativa respecto del “Yo”, del ego y por tanto de la propia mente.

Cuando afirmábamos a la “iluminación” como un dispositivo simbólico fundamental entendíamos que, en esa línea divisoria de pura *clausura*, quedaba expuesto de uno de los lados -el de lo irreal y sinsentido- no sólo el organismo como cuerpo sino también la mente y la conciencia individual.

Si el cuerpo siente, y al hacerlo solo se engaña con la información que los sentidos le brindan en función de la maya, ¿qué papel jugaría la mente en todo esto?, ¿responde de manera automática e irremediable en términos de error absoluto?

Nos gustaría presentar una consideración que difiere justamente de una lógica tan lineal como la que expusimos sobre la *ensomatosis* en cuanto a la necesaria falla del cuerpo como incesante engaño ilusorio. Si vemos la última de las citas, la mente ejerce otra función o tiene otro tipo de potencial que no es simplemente el de un mero receptor de proyecciones sensibles sobre el mundo exterior; *la mente piensa* incluso aunque no sea mi Yo verdadero.

Esta diferencia, aunque parezca formal o menor, puede cobrar relevancia si se la permite conformar parte de un panorama un tanto más amplio de elementos. En la mente, en el lugar donde tenemos algún tipo de actividad vinculada con lo intelectual, existen pensamientos; y para la formación espiritualidad-práctica el primero de todos ellos es el pensamiento “Yo”, que nos ubica en relación a un centro-ego.

Todo ello, señalan las citas, igualmente no es más que apariencias en lo que realmente existe, es decir el Ser-espiritual. Pero aun así, vemos un margen proyectado en lo que el

³⁰ Anexo. Artículo Nro. 103 – Noviembre 2010 – Numero 4

³¹ Anexo. Artículo Nro. 103 – Noviembre 2010 – Numero 4

“hombre espiritual” supone, puesto que en principio lo que hace la mente no tiene porque considerarse bajo una linealidad instrumental como lo que sucede con el cuerpo y los sentidos, no es respuesta-mecánica errónea. Veamos otra cita:

“Y pueden ver que la cerradura es una, la llave es una, todo depende de la dirección en la que la giren. Vuestra mente es la llave: gírenla hacia Dios y en sentido contrario a los deseos mundanos, y así, mejoren espiritualmente.”³²

Concretamente se ve emerger a lo largo de todo el corpus una consideración respecto de la mente, de la conciencia como individual, y de los pensamientos que dan forma a estas instancias, en tanto tiene un carácter “*neutral*” respecto de su valoración u orientación posible.

La mente es neutral, es una llave, que si se la gira o utiliza hacia el lado correcto, es decir para hacer el “bien”, se puede lograr un contacto con lo Verdadero del Ser-espiritual.

Debemos ser precavidos en este punto, puesto puede generar en su interpretación una contradicción lógica y flagrante respecto de muchas de las cuestiones que ya hemos planteado, y de lo que sostendremos en lo sucesivo. ¿Esta posibilidad de “buena” utilización implica que aún existe un margen o resabio dentro del hombre espiritual, del individuo como tal, para generar alguna apertura significativa dentro del orden simbólico del Ser Verdadero?

La complejidad inherente a una respuesta como esta comporta una re-apropiación conceptual de aquello que hemos presentado hasta aquí: los sentidos del Uno están ya-clausurados en todo tiempo y todo lugar. El cuerpo es pura irrealidad sensible; y la mente sufre una inversión derivada de la misma operación que sucedía con las ontologías post-dualistas, en virtud de la cual la insistencia por la vida resultaba del exceso de triunfo respecto de la muerte como fundamento de todo lo existente. Por lo tanto se habla de una “neutralidad” y de una supuesta capacidad por hacer lo que está “bien”, pero caeríamos en una desatención si no afirmamos que en realidad no existe tampoco -para la espiritualidad-práctica- desde el lado del hombre *algo nuevo* por-hacer que no sea lo que el Ser Verdadero “ya es”.

El hombre espiritual, su conciencia mundana, su mente y su ego pretenden ser portadores de una neutralidad, aparentan constituir una *apertura* significativa en tanto realicen

³² Anexo. Artículo Nro. 98 – Diciembre 2010 – Numero 5

un buen uso de sus disponibilidades y capacidades. Pero claramente observamos en este punto que esto es impensable, *inimaginable* en el funcionamiento del propio universo simbólico de la espiritualidad-práctica: “si nada de eso soy, entonces ¿quién soy? La conciencia que permanece, eso soy”³³

[5.1.2] Sujeto del Pan-espiritualismo (conciencia de la inconsciencia)

“El hombre es una combinación de tres entidades: el cuerpo, la mente y el espíritu. El cuerpo es el instrumento de la acción; la mente piensa y la conciencia es el espíritu que existe como conciencia (...). Si el cuerpo funciona independientemente sin consultar a la mente y al espíritu, o si la mente actúa independientemente sin coordinarse con el cuerpo y el espíritu, la actividad será una actividad animal. Sólo si el espíritu actúa independientemente, las acciones trascenderán al cuerpo y la mente”³⁴

Ya tenemos en claro esa “trampa” que nos tiende el monismo pan-espiritual sobre la mente y su falsa neutralidad, puesto que siempre ésta se encuentra, en su aparente apertura, de todos modos pre-juzgada y pre-destinada *a priori*. En el hombre, el cuerpo es instrumento de la acción, y la mente es quien construye pensamientos.

El “buen uso” de la mente, y esto será capital en las consideraciones sobre el deseo que abordaremos en el capítulo 6, requiere de ella una detención o cese sobre el efecto ilusorio de la propia maya que nos “hace creer que lo de afuera es real, cuando es una mera proyección de quienes somos (...). Yo soy, y eso que soy no puede ni siquiera ser definido por palabras, sólo puede ser sentido, percibido, captado. Ese momento supremo en que no hay mente, no hay mundo, solo estamos nosotros y la totalidad se resume en el ser.”³⁵.

El espíritu Universal o “Uno” es la diferencia cualitativa para el humano respecto de lo animal. Si no logra una trascendencia sobre el cuerpo y la mente es porque las cosas están “mal” hechas por nosotros, porque efectivamente no se ha logrado vaciar a la mente de las proyecciones falaces y fluctuantes de la irrealdad mundana, es decir se mantiene rodeada de sin-sentidos no Verdaderos.

³³ Anexo. Artículo Nro. 103 – Noviembre 2010 – Numero 4

³⁴ Anexo. Artículo Nro. 75 – Marzo 2011 – Numero 8

³⁵ Anexo. Artículo Nro. 47 – Junio 2011 – Numero 11

¿Pero no aparece la conciencia, en una posición extraña, vinculada con ese tercer elemento que combina el hombre con el espíritu?, ¿la conciencia está más allá o más acá de la “iluminación”? Veamos con mayor detalle:

“Somos la conciencia suprema, pero nos consideramos un conjunto formado por el cuerpo, la mente y el intelecto. Ciertamente, cualquier cosa que le sucede al cuerpo, a la mente o al intelecto, no afecta para nada a la Conciencia eterna que les da vida.”³⁶

La conciencia, si bien forma parte de los pares de elementos opuestos dualmente que hemos considerado al principio de este capítulo, ocupa para nosotros la posición de una *bisagra* con carácter divergente en su naturaleza. Abarca con este posicionamiento sus dos “niveles” ontológicos: respecto del orden simbólico ya clausurado (con mayúscula) y sobre el “continuum” de la irrealidad proyectado por la maya-ilusoria (conciencia en minúscula).

En efecto, la conciencia, ubicada y centrada en ese Ego-Yo, sigue apareciendo en el corpus como la única instancia por la cual los sentidos Verdaderos del Ser pan-espiritual parecen tener algún tipo de operacionalización emergente sobre el (re)conocimiento *in toto* de lo ya clausurado. Por eso mismo la operación propia del dispositivo de la “iluminación” tiene como recurso central, y categoría constituyente, la referencia a la conciencia en su despertar hacia una significación trascendente.

Nos referimos con esto a que la conciencia, dentro de la formación pan-espiritual, se puede considerar -análogamente con lo que sucede entre las pulsiones y la psique según corrientes de psicoanalíticas- como la única potencia capaz de lograr con su (in)acción, en tanto detenga el flujo de representaciones proyectadas por la ilusión-mundo que atraviesan la mente de todo ser humano, un despertar del vínculo con la “Conciencia eterna que les da vida” y “que permanece”. Sigamos con otra cita:

“¿Qué es la mente? Sai Baba nos dijo una vez que la mente es la ilusión de pensamientos y de deseos entremezclados que parecen conciencia limitada, como una pequeña cosa separada del todo. Algo que existe. Y la respuesta es: no. Si vos quitaras cada pensamiento, disolvieras cada deseo, ¿qué quedaría?

³⁶

Anexo. Artículo Nro. 110 – Septiembre 2010 – Numero 2

Nada. ¿Qué es nada? Es la conciencia ilimitada (...). Permítanse caer, hundirse, permanecer en ese estado de nada, en ese vacío. En ese momento simplemente sos lo que siempre han sido y sólo podes siempre ser, es más, lo que nunca podes es no ser.”³⁷

La ilusión generada por la maya engaña a nuestra mente, a nuestra conciencia, y deja que sobre ella se proyecten pensamientos, sensaciones y representaciones siempre irreales. La propia consideración de cada una de estas cuestiones por separado, la misma idea de una conciencia mundana individual, expresa la limitación de no (re)conocer al Uno como fuente y Verdadero Ser.

El arribo a la nada mística, al vacío y la hipostasis como estado del Ser-espiritual, no es otra cosa que la asunción ontológica de un panmecanicismo espiritual en el que actúa “la muerte como ropaje de la vida”. Esa instancia de no-vida aparece como el suceso único a partir del cual los sentidos vital-espirituales afirman su eternalización.

Dos son las cosas que se operan sobre este olvido primero³⁸ del inconsciente sobre el “Ser-espiritual” con ese vaciamiento logrado por el despertar: la absorción de la infinita multiplicidad de ilusiones mundanas proyectadas en nosotros y luego su puesta en equivalencia a través de (re)conocimiento del Uno como fuente de todo:

“La primera cosa que debemos entender es que nuestra mente inconsciente conoce todo. No hay nada en el universo del tiempo y del espacio que nuestra mente inconsciente no conozca (...). Y una de las cosas que sabe es que en realidad existe uno solo de nosotros (...). Sólo existe un solo ego que aparenta ser muchos y tu mente inconsciente sabe eso.”³⁹

“Los individuos pueden diferir en nombres, formas, y actitudes, pero el Alma permanece inalterada (...). De la misma manera, Dios tiene diferentes nombres y formas, pero el Principio Álmico sigue siendo el mismo. El Alma es la misma en todos; se ha originado en el Supremo Consciente y se le denomina

³⁷ Anexo. Artículo Nro. 28 – Agosto 2011 – Numero 13

³⁸ Entendemos que se trata de una discontinuidad radical, aquello que marca la distancia cualitativamente insuperable de la esencia del Ser-espiritual y la irrealidad de la maya. Usamos esta definición como una referencia metafórica pero no sistemática a los planteos de Pêcheux (1978) sobre el olvido número uno del inconsciente, aunque efectivamente en nuestra formación discursiva la “iluminación” permitiría un acceso imposible en los términos que este autor lo plantea.

³⁹ Anexo. Artículo Nro. 79 – Marzo 2011 – Numero 8

Con esta operación afirmamos que en la formación de la espiritualidad-práctica el Sujeto es el Sujeto del Pan-espiritualismo; y este sujeto es el que *clausura absolutamente* todos los sentidos. Debemos postular entonces una clausura que tiene que ver con la conciencia mundana en tanto esta se “despierte” a su forma Verdadera e inconsciente, abandonando en ese movimiento cualitativo su ilusoria escisión de la Fuente I-limitada de sentido o el Uno.

Se trata por lo tanto de una clausura que funciona con todas las especificidades que hemos desarrollado en este análisis, y requiere para su imposición total-afectiva una entrega pasiva hacia lo que “siempre fue” la Verdad del Ser.

Tal movimiento clausurante se encuentra siempre ya-constituido puesto que posee *causa absoluta dentro de sí*; en su carácter identitario auto-referencial y tautológico sutura rotundamente el problema del sentido. Volveremos en el próximo capítulo sobre este punto al considerar las derivaciones sobre el problema del goce y el deseo que surjan desde esta posición del sujeto de la espiritualidad-práctica.

Pero esa clausura sobre el orden simbólico, en la polarización ontológica idealista del pan-espiritualismo, supone necesariamente la enajenación radical del sujeto-humano puesto que el hombre-viviente *no existe*; o para decirlo de otra manera, las operaciones significantes que pudiera *crear* el hombre espiritual pertenecen sólo al campo de la maya sin-sentido, y por lo tanto son irreales.

Veamos, en efecto, y con esta distinción ya repuesta entre lo que el hombre espiritual - cuya experiencia de separación mundana es pura ilusión- y el Sujeto del Pan-espiritualismo - en tanto clausura irrevocable hacia el Uno o la Verdad del Ser-espiritual como lo inexpresable o inexplicable-, la siguiente explicación que resulta abiertamente clarificadora de la distinción con la que estamos trabajando:

“En el sueño profundo sin sueños sólo existe el ser, pero allí la ilusión también lo sigue. Ustedes no tienen entonces conciencia de que son divinos; ésta es la diferencia entre el conocedor y la etapa de sueño profundo. El conocedor sabe que es uno con Dios; la persona en sueño profundo sin sueños no lo sabe

⁴⁰

Anexo. Artículo Nro. 90 – Enero 2011 – Numero 6

(...). No es real, no es explicable. No podemos no declararlo como no existente pues sus efectos están en todas partes; no podemos declararlo existente pues cuando se experimenta la Realidad, ya no hay ninguna dualidad. Desde el punto de vista de la sabiduría, la ilusión es irreal; en la visión del santo iluminado, no hay ilusión.”⁴¹

[5.2] “Yo”: Proyecto Heterónimo

Pero considerando las implicancias de alcance más amplio respecto de todo lo que ha dejado expuesto nuestro recorrido, podemos volver sobre la instancia del “Yo” en el monismo de la espiritualidad-práctica para comenzar a trabajar en una línea de problematización específica. Veamos una cita más:

“El ego nace con nosotros cuando venimos al mundo (...). Pero este centro es un centro reflejado. No es nuestro verdadero ser. No sabemos quiénes somos, simplemente sabemos lo que los otros piensan de nosotros. Y este es el ego: un reflejo de la opinión de los demás (...). El ego es una necesidad social (...). La sociedad crea un ego, porque el ego puede ser controlado y manipulado. Nadie ha escuchado jamás que la sociedad pueda controlar al SER: eso no es posible (...). Obtenemos la idea de quienes somos por los demás. No es una experiencia directa. Vivimos con ese centro falso sin saber que llevamos nuestro verdadero SER dentro nuestro.”⁴²

Tal como sucesivamente aparece en el corpus, se afirma respecto del Ego/Yo un posicionamiento dentro de la experiencia mundana como falso-centro en el que nos ubicaríamos los humanos a través de la proyección de la maya.

Dicha instancia del “Yo”, por lo demás, pudiera ser cuestionada con mayor detenimiento respecto a la luz de algunos planteos del estructuralismo, para dar cuenta de ese carácter de “irreal reconocimiento”: ¿qué se pone en juego allí, con esta construcción de su Ser-espiritual como puro desconocimiento o “ilusión”? Toda esta operación justamente se constituye en el terreno de la conciencia -“limitada” en el caso del panespiritualismo-.

⁴¹ Anexo. Artículo Nro. 39° – Julio 2011 – Numero 12

⁴² Anexo. Artículo Nro. 92 – Enero 2011 – Numero 6

Sabemos, según lo ratifica la cita transcripta, que ese "Yo" se trata de "un reflejo" de aquella realidad externa -y por lo tanto inaccesible- pero vuelto sobre nuestro ego con el fin de darle alguna *aparente* sustancia o ilusión de contenido. La propia sociedad -como efecto colectivo de la maya- utiliza esto que es no-ser para poder controlar y manipular a la conciencia. Y así la discontinuidad hacia el plano ontológico del "Uno" Verdadero es absoluta, no se logra con una "experiencia directa" sino con un despertar al Ser que trasciende y vacía al ego de sus sin-sentidos.

La diferencia singular en nuestro objeto, por ejemplo respecto de la posición lacaniana, que ya queda expuesta por lo mencionado renglones arriba, es que justamente existe una "necesidad interna" -o causa absoluta dentro de sí- tendiente a que la clausura de lo ya-constituido como universo de sentidos se "despierte" en la conciencia y así el Uno se (re)conozca en su mismicidad absoluta. Es decir que la constitución, en el marco de un orden simbólico sin barrado alguno, de los sujetos-humanos es algo rotundamente imposible puesto que no hay espacio alguno para su advenimiento.

El sujeto humano en tanto tal implica un carácter de inimaginable, puesto que su consideración misma refleja la constitución inherentemente heterónoma del monismo pan-espiritual -derivado de su posición idealista, negadora de toda ontología- tanto sobre la posición subjetiva como respecto de la sociedad en tanto algo puramente externo e ilusorio, ambas instancias proyectadas como reflejos falsos de la maya.

La organización de lo social, de la sociedad -aun bajo el velo de irrealidad sobre el que se "experimenta"- parece ser siempre negación o construcción imaginaria, y de signo opuesto a los sentidos literales establecidos por el Ser, bajo la omnipresente dimensión Verdadera de lo ya clausarantemente constituido como su universo simbólico.

Hablamos de heteronomía en tanto se trata de un estado en el que son dados de una vez y por todas las "significaciones" Verdaderas: el reconocimiento del Ser como fuente eterna de sentido *clausurante* sobre la sociedad y sobre los individuos -incluso siendo estos desde su posición parte de un "sueño" que no existe- anula toda posibilidad que puedan tener para obrar sobre sí mismos.

El carácter de indiscutible e indiscutido respecto del sentido esencialista-trascendente presente en el universo simbólico de la espiritualidad-práctica supone la negación de nuestra

experiencia vital en tanto apertura -y también como potencial posibilidad de ruptura- en el devenir de la historia. Volveremos sobre esto, pero se torna necesario conceptualmente considerar la cuestión proyectada en la propia definición del ser en cuanto a su temporalidad-espacialidad.

[5.3] *Aquí y Ahora (la eternidad como no-tiempo y no-lugar)*

Sobre este punto es necesaria una exposición en profundidad puesto que resulta, de hecho, una dimensión complementaria a la compleja unidad del objeto de estudio en que nos hemos centrado hasta aquí, y, por lo tanto, en el devenir de los ejes que fuimos planteando siempre se problematizaba implícitamente la cuestión de la temporalidad-espacialidad ya constituida por el “Uno”.

Contamos entonces con las referencias de lo ya elaborado, pero focalicemos ahora nuestras consideraciones en lo propiamente singular de esta doble dimensión complementaria de la espiritualidad-práctica:

“La mente va todo el tiempo del pasado al futuro, de lo irreal porque ya pasó, a lo irreal porque no llegó (...). Si pudiéramos estar en el aquí y ahora siempre, en este eterno presente, lograríamos que el tiempo cesara (...). Sólo estamos vivos, realmente vivos, en el aquí y ahora”⁴³

En efecto, para el universo simbólico que ha sido constituido como nuestro objeto de estudio, la categoría del “aquí y ahora” es expresada sucesivamente como una constante “absoluta” vinculada como única vía a lo real-vital. Así, la regularidad en la dispersión de la formación pan-espiritual estructura de la manera más extrema la negación del tiempo a través de su absoluta *clausura* de los sentidos posibles.

¿Acaso el presente temporal-espacial, en tanto referencia fundamental, no es considerado como categoría central por el pensamiento fenomenológico justamente en la posibilidad de institución originaria de sentidos? Observemos otra cita:

⁴³

Anexo. Artículo Nro. 114 – Septiembre 2010 – Numero 1

“No hay tiempo ni espacio en que el ser no exista, siempre está presente, está ahí, estuvo siempre y estará siempre. Sólo se puede descubrir lo que está afuera aparentemente, mientras que lo que siempre estuvo adentro es lo que se puede saber, no descubrir.”⁴⁴

“Puedes pensar en la iluminación como un despertar del sueño del tiempo y del espacio (...). Dios es la realidad y que todo lo demás es tu propia pesadilla y que no existe. Es como si nos hubiéramos quedado dormidos por un momento y nos despertamos enseguida, y ahora nos sentimos atrapados en el sueño y es por eso que se siente muy real y lo que va a pasar para todos nosotros sin ninguna excepción es que vamos a despertar a la realidad (...) y cuando nos despertemos -que eso es lo que significa la iluminación -allí nos daremos cuenta de que siempre estuvimos con Dios, que nunca nos fuimos”.⁴⁵

Si consideramos al “presente” a partir de la estructura de horizonte trabajada por Merleau-Ponty (1957) nos veríamos “teóricamente” posicionados, en principio, respecto de la institución de sentidos, bajo una modalidad *no-clausurada* por ningún condicionante del pasado ni del futuro. De ésta manera, a partir de la pro-tensión o la re-tensión en tanto instancias que otorgan alguna continuidad al “presente” puro del aquí y ahora pan-espiritual, aquello que esta por-ser no puede entonces encontrarse clausurado respecto de su grado de imprevisibilidad, puesto que implica posibilidad de institución originaria de significaciones en el *ahora*.

Pero afinando la vista y estableciendo continuidades respecto de las conclusiones a las que arribamos previamente, observaremos que lo opera desde la espiritualidad-práctica en ambas citas se trata de aquella misma inversión que ya analizáramos con anterioridad respecto de la negación de toda ontología.

Efectivamente, ¿cómo es que debemos considerar la idea de eternidad junto con la de aquí y ahora? y ¿porqué se habla de un cese del tiempo?

Si el Ser-espiritual lo abarca, o más correctamente ya lo abarcó todo, desde siempre no puede sino considerarse a esa pronunciación por el aquí-ahora absoluto como resultado de la inversión *clausurante* por la presencia de la *eternidad del Uno como Verdad ya constituida y cerrada sobre sí misma*.

⁴⁴ Anexo. Artículo Nro. 51 – Junio 2011 – Numero 11

⁴⁵ Anexo. Artículo Nro. 87 – Febrero 2011 – Numero 7

Tanto como la pregunta por la vida resulta de la huida de lo vital para la posición idealista del panmecanicismo moderno -como uno de los rostros de la ontología la muerte-, asimismo el tiempo no es nunca pregunta o apertura hacia lo que será, hacia lo nuevo, sino que necesariamente debe resolverse como *negación* de todo tiempo y de todo lugar.

El sentido posee una fuente absoluta para toda la eternidad. La irrealidad que resulta de la experiencia humana como puro vínculo con el mundo exterior no puede llegar a conocer la esencia trascendente, sino que debe “descubirla” por medio de la iluminación en la que la mente cesa, el tiempo deja de serlo y la Conciencia Universal (re)conoce su estado ilimitado negando la ilusión envolvente que la maya proyecta sobre nuestras conciencias mundanas.

Para la espiritualidad-práctica lo “real” resulta del movimiento de signo opuesto y excluyente a todo lo que se nos da como seres humanos en nuestra experiencia sensible a través de nuestro cuerpo propio. Y define, en tanto posición que surge de una negación de toda ontología, todo lo que el Ser-espiritual *no-es* a partir de la incesante representación y alusión a lo que todos los hombres asumimos, sentimos y vivenciamos como lo más cercano y fiel de nuestra propia existencia contingente.

La mente, la conciencia individual, requieren -en su despertar al Ser- una discontinuidad radical y cualitativa por la cual se vacían de todo lo que les es propio para llegar al sentido del Uno.

La formación pan-espiritual resume, de manera límite y absoluta, la clausura de la ontología post-dualista por la cual los sucesos, en definitiva, no resultan siquiera despliegue de un espíritu trascendente, sino de una Verdad ya constituida por toda la eternidad.

(6) Línea(s) de fuga en la discursividad pan-espiritual

Nos encontramos con un mínimo recorrido de categorías, operaciones y elementos fundamentales que permiten realizar consideraciones cualitativamente divergentes sobre nuestro objeto de referencia.

En este apartado se vuelve posible el establecimiento de una nueva serie de esbozos - quizás menos sistemáticos pero a la vez más complejos- en los que el foco de las problematizaciones fundamentales a ser desarrolladas se centre prioritariamente respecto de la inherencia global de la formación discursiva de la espiritualidad-práctica.

Abriremos las perspectivas sobre las que nos mantuvimos en el recorrido previo, tratando de recorrer transversalmente aquello que pueda ser considerado como condición y/o efecto de esta construcción simbólica en el contexto socio-histórico en el que se insertan. Y advertimos que no se trata de un error entender a éstas dos instancias, de condición y efecto, como “inseparables” entre sí más allá de cualquier operación analítica: desde un movimiento de identificación-especulativa, y en función de lo que ya hemos considerado como “Uno” en tanto causa-dentro-de-sí absoluta para la clausura de los sentidos del universo de la espiritualidad-práctica, ambas responden al mismo plano de *clausura absoluta* del orden simbólico y no permiten distinción lógica alguna.

[6.1] ¿Un mundo mejor?: El destino sin deseos

Retomaremos aquí la categoría del “deseo”, acompañándonos de una manera abierta por ciertos planteos de la *forma* pan-espiritual que hemos esbozado en nuestro marco conceptual, buscando acercarnos a la consideración específica de lo que implica para el universo simbólico espiritual su central afirmación de “Un Mundo Mejor”.

¿Es esta una expresión que debe leerse como referencia más bien prescriptiva?, ¿acusa un carácter de aspiración ética o afectiva superior a la que el género humano debe pro-tender indeclinablemente?, ¿o se encamina hacia un diagnóstico esencialmente descriptivo del estado del Ser, menos rígido y taxativo? Veamos entonces las posibles respuestas a estos interrogantes a partir de lo que se explicita y entiende por “destino” dentro de la formación

pan-espiritual.

En la consiente -y exageradamente lineal- apropiación subjetiva que proponemos en este breve apartado, entendemos que lo singular del universo simbólico de la espiritualidad-práctica es su existencia como potencia constituyente en que la totalidad de sus sentidos están ya-clausurados. Y consideramos que tal estructuración o re-territorialización, en virtud de la cual se establecen las propias coordenadas en que el deseo cobra existencia para el monismo pan-espiritual, supone aquel excluyente movimiento de clausura significativo tautológico y heterónomo que hemos observado en los capítulos previos.

No resulta azaroso, incluso desde la simplificada y meramente descriptiva apropiación a la que recurrimos en este apartado, que tal "estructuración" del deseo resulta exactamente aquella singular *forma* en que la espiritualidad-práctica construye un tipo de "fantasía ideológica" (Žižek, 1992) que sólo reconoce al "Ser" como fuente real para el anclaje de cualquier sentido Verdadero.

El "Uno" como fuente absoluta de sentido requiere un dispositivo discursivo en el que se lo postule como poder indiscutido e indiscutible, y en consecuencia se vuelve explícita también la linealidad de un "destino" que sólo puede recomponerse como siempre igual a sí mismo.

De esta manera encontramos en el monismo pan-espiritual referencias continuas a la idea de un "equilibrio interior" o estado del "deseo" Verdadero que implica todo lo que ya se señaló sobre la "Iluminación" y la trascendencia de la Conciencia Universal:

"Sólo nuestra mente es la causa de nuestra esclavitud y falta de libertad. Debemos disciplinar la mente a fin de encontrar paz, alegría y libertad."⁴⁶

"Cómo dominar la mente, para que ella no nos domine a nosotros (...). Para nuestra alma no existe ni el nacimiento ni la muerte. El ejercicio continuo mientras estamos encarnados en el cuerpo es no abandonar el equilibrio ni la paz interior."⁴⁷

El deseo es presentado en esta formación discursiva bajo una premisa aportada por la sabiduría de la filosofía denominada "oriental", la cual prioriza como imperativo absoluto la

⁴⁶ Anexo. Artículo Nro. 110 – Septiembre 2010 – Numero 2

⁴⁷ Anexo. Artículo Nro. 100 – Diciembre 2010 – Numero 5

necesidad por abandonar la irrealidad exterior del mundo o “maya” al mismo tiempo que reclama el reconocimiento de la “Verdad interior del Ser” como aquello que conduciría a la paz interior o equilibrio absoluto por medio de la iluminación.

Este clivaje, o disrupción plena y cualitativa con aquello que nuestro “destino” espiritual comporta, habla de la expuesta negación de toda ontología en que la espiritualidad-práctica constituye su universo de sentidos. Es decir, tal distancia entro lo que supone nuestro “Destino” y lo que de verdad es nuestra realidad, revela la huida de una posición monista - idealista- excluyente y polarizante hacia toda conexión con la experiencia vital-humana.

Se niega rotundamente, bajo el rotulo del “destino”, todo lo que representa nuestra existencia-vital en tanto seres encarnados como sujetos compuestos por una unidad-dual (Jonas, 2000) de interioridad y exterioridad, al mismo tiempo e inextricablemente.

Nuestra hipótesis recae en señalar tal implicación, que consideramos esencial, puesto que atraviesa el núcleo duro sobre el que proyecta performativamente su universo de sentidos la espiritualidad-práctica: *el (no) deseo como estado de iluminación del Ser*.

Resta observar los sentidos vinculados al estado que hemos señalado como [falta de todo] deseo, puesto que constituye primariamente la lógica de un (no) goce a partir de la negación dentro de la subjetividad “pan-espiritual” a cualquiera instancia que no refiere -lineal y compulsivamente- a la ya descrita heteronomía pre-determinada *in toto* del “Uno” como fuente de sentido y valor absoluto de lo real.

Indudablemente las aristas que, desde esta situación, puedan comenzar a considerarse analíticamente serán infinitas ya que dependerán, en sus variaciones contingentes, de los elementos y relaciones que se puedan proponer. Nos centraremos con mayor énfasis en aspectos capitales vinculados a la recomposición del (no) goce de la espiritualidad-práctica, y su vínculo con una ontología de la (no) vida.

Por un lado consideraremos el modo en que tal re-territorialización clausurante del deseo del hombre se estrecha, abierta y vincularmente, con una supuesta “Verdadera naturaleza” que se sigue de suyo. Y también reflexionaremos sobre este posicionamiento pan-espiritual, que evidencia su auto-justificación por medio de la importación “neutral” de ciertos rasgos o nociones provenientes de culturas/épocas lejanas a nuestra realidad efectiva (vivimos actualmente en sociedades organizadas predominantemente bajo estructuras global-

financieras, con patrones de acumulación capitalista-transnacional) buscando garantizar con ello la constitución de las coordenadas de un (no) deseo tendiente a la iluminación -interior y expectante- del Ser.

En definitiva tal construcción de su universo simbólico, en tanto fantasía ideológica que constituye su realidad siempre como ya clausurada, nos lleva a la inevitable pregunta implícita de la cual partimos en el primer acápite de nuestro trabajo: ¿sintomáticamente que se ha evidenciado con tal devenir heterónimo y negador de toda ontología?, ¿cuáles son “los secretos” de esta forma(ción) llamada espiritualidad-práctica en función de su (no) ontología y (no) lógica del goce?

Como afirmáramos, a continuación solo seguiremos algunas líneas de reflexión sin desconocer, por un lado, que su replanteo no agota los horizontes a los que aspiramos; y por otro, que será de suma necesidad para ampliar la validez y rigurosidad de los breves aportes preliminares siguientes toda otra serie de análisis detallados y diversos, externos a esta propuesta, que se valgan de perspectivas y definiciones que aquí por razones epistémicas y/o metodológicas divergentes no podemos profundizar.

[6.2] <i>Karma y Ley de atracción: Ser-Espiritual como complicidad ontológica</i>

Llamando a la cosas por el que pretende ser reconocido como su legítimo nombre al interior del universo simbólico de la espiritualidad-práctica, debemos presentar y articular en su configuración discursiva-estructural las dos fases que proponemos dan forma a su mismo diseño-lógica del goce: el karma y la ley de atracción.

Las relaciones que esquematizaremos sucintamente en este apartado se desprenden irremediabilmente de los desarrollos puntuales hasta aquí trabajados. Aun así consideramos valiosa y oportuna la posibilidad de bosquejar provisoria/esquemáticamente una captura ineludiblemente taxativa respecto de la cuestión, puesto que permitirá incluso organizar prioritariamente ejes y áreas de problematización a futuro o como inicio para la conformación de nuevas hipótesis de desarrollo.

Hemos observado con claridad el tipo de vínculo que para la formación pan-espiritual se da entre el sustrato ontológico del “Ser-espiritual” (con su correlación clausurante-esencialista)

y aquello que representa todo lo que no posee valor o sentido real alguno puesto que se trata de pura sustancia ilusoria o “maya”.

La puesta en juego de este vínculo, que definimos aquí en términos de *complicidad* o *monarquismo ontológico*, resulta no menos que evidente: la clausura significativa y la enajenación radical que presentáramos respecto del sujeto de la espiritualidad práctica se encuentra auto-desarrollada bajo la explicación de la ley de atracción o las implicancias del karma.

De esta manera, en el recorrido general del corpus y de las invariantes centrales que hacen a la formación de la espiritualidad-práctica, la figura de leyes centrales o fundamentales que rigen al “universo” se encuentran casi en términos de sinónimos -así como de continuaciones naturales- en referencia a estos dos elementos. Veamos con más cercanía una de esas instancias:

“El karma no es malo ni bueno, es neutro (...). Es todo aquello que hacemos, sentimos o pensamos (...).

La famosa ley de causa y efecto”⁴⁸

Carece de capacidad explicativa reponer punto a punto lo ya analizado respecto de la supuesta idea de “neutralidad” implícita en el monismo pan-espiritual. Esta caracterización de “lo neutral” es un elemento neurálgico que la lógica del (no)goce sostiene en su continua explicitación, tal como lo desarrollaremos a continuación.

Estos dos grandes “mecanismos”, Karma/Ley de atracción, son las instancias que brindan coherencia y unidad a la totalidad del universo simbólico de la espiritualidad-práctica en su incesante movimiento en torno al significante nodal “Uno” o Ser-Verdadero. Su operación, al dar el único orden posible a la totalidad ya-clausurada de sentidos para el universo pan-espiritual, funciona en base a todas las implicaciones que tratamos de exponer en los capítulos previos.

Pero entonces, ¿cómo se articula formalmente el accionar de estos engranajes en dicho universo de sentidos pan-espiritual?

En primer término, aclaramos nuestro abierto reconocimiento a la profundidad *compleja*

⁴⁸

Anexo. Artículo Nro. 108 – Septiembre 2010 – Numero 2

que supone trabajar el concepto del Karma. Entendemos que, tanto para culturas y filosofías orientales, la existencia de estas significaciones puede resultar totalmente ajena a lo que este trabajo en singular abarca. Insistimos en nuestro reconocimiento consciente de evitar todo tipo de juicio de valor sobre creencias respecto de la sucesión de vidas, reencarnaciones y temas que hacen ipso facto a la inherencia propia de tales cuestiones en contextos y situaciones ajenas al mundo occidental.

Lo que aplica concretamente en nuestro caso -al tratarse de universos simbólicos vinculados con sociedades en las que el capitalismo, su técnica moderna y sus significaciones regulan predominantemente todas las relaciones efectivas- es que claramente no se pretende ni busca volverse extensivo el análisis hacia aquello que está más allá de sus horizontes de problematización epistémicos.

Esta consideración se extiende lógicamente también a otros conceptos, ideas o principios provenientes de distintas constelaciones de referencia que resulten bajo un mismo proceso articulados y resignificados por el universo de la espiritualidad-práctica.

Debemos ahora agudizar la mirada para aprehender el modo singular en que estos elementos fundamentales se superponen unos con otros al punto de otorgar esa unidad discursiva del universo pan-espiritual a la que hacíamos referencia líneas arriba.

“El hombre se puede liberar del ciclo de nacimientos y muertes por medio del desapego de los sentidos y el apego al proceso de indagación dentro de su naturaleza real”⁴⁹

Serian demasiadas, y muy extensas en cada caso, las citas del corpus a las que deberíamos remitir en todo este apartado; pero en todos los casos seguimos considerando que las conclusiones parciales a las que tratamos de arribar nos habilitan a dar continuidad a las precarias conclusiones -y siempre provisionarias- a las que apuntamos en todo este capítulo. Por ello utilizaremos este fragmento sólo como un puntapié para dar desarrollo posterior a nuestros planteos.

Nuevamente nos encontramos, a partir de las palabras citadas, con el clivaje esencialista que hace a la *clausura espiritual* la categoría central de la cual -invariante e

⁴⁹ Anexo. Artículo Nro. 6 – Septiembre 2011 – Numero 17

inevitablemente- se debe partir al considerar el universo simbólico de la espiritualidad-práctica: hay una naturaleza real, distinta y cualitativamente otra a la de los sentidos -del mundo material, efímero, ilusorio de la maya- o "exterioridad". Se trata de auto-conocernos, de la búsqueda de un conocimiento hacia el interior que nos develará la Verdad del Ser-espiritual en toda su Divinidad ilimitada y eterna.

Esto lo hemos considerado desde el plano ontológico, reconociendo como un monismo espiritualista requiere de un posicionamiento idealista a partir del cual todo aquello que exista por fuera de la propia conciencia deviene un mero reflejo, irreal y secundario, de la única y posible existencia Verdadera.

La aparición del *Karma* como mecanismo simbólico fundamental para la formación de la espiritualidad-práctica recupera, por un lado, la potencialidad de afirmar que todo aquello que acontece en la experiencia mundana -es decir en la sucesión de vida(s) por las que las que el Ser-espiritual encarna ilusoriamente- no deja de consistir ad infinitum en el resultado inequívoco de *su* propio destino, es decir algo siempre ya pre-determinado.

Y por otro lado, sin más, el Karma resulta también el medio por el cual se debe superar el juego de acciones y reacciones desequilibrantes que supone la maya para finalmente alcanzar la Única meta real: un encuentro con la paz interna o iluminación que permite a la conciencia baja acceder a un despertar a su esencia Divina.

De allí que el "auto-conocimiento" es el encuentro con La Verdad espiritual, y por lo tanto el final tajante de la experiencia humana en tanto tal.

Hemos señalado que la idea de complicidad/monarquismo ontológico está más que clara en la posición de un monismo pan-espiritual como el que venimos analizando hasta aquí. Pero en efecto, en un segundo nivel al que ya hemos referido cuando trabajamos sobre el concepto de la "conciencia", existe una instancia más en la que la idea de cierta complicidad entre las instancias del Ser-espiritual tiene lugar.

Siendo claro que la imposibilidad por un acercamiento puramente *complejo* al núcleo vital de la experiencia humana lleva a la espiritualidad-práctica a exponer abiertamente en la superficie de su discursividad una "apertura" por la que todo sería vida -pero que en su inherencia hace con esta inversión uso del último de los recursos para no asumir su carácter de negación de toda ontología o de la vida misma-, nos encontramos en consecuencia con la

postulación explícita de la conciencia como “espacio” de supuesta apertura a la creación de sentidos por parte de los seres humanos en su condición de tales.

En ese caso se expresará la aparición de la llamada “Ley de atracción”. Esta es la condición general de lo que resulta como “experiencia ilusoria de la maya” por parte de todas las encarnaciones que los hombres atraviesan hasta el momento de su despertar a la Verdad del Ser. A éste se lo identifica como el estado divino y eterno por el que siempre todos fuimos -y somos inevitablemente- parte indivisible del “Uno”:

“Nuestros pensamientos son muy poderosos. Si visualizamos algo, si realmente lo creemos, se hará realidad (...). Creamos en nuestra vida lo que creemos que nos merecemos.”⁵⁰

Una y otra vez se puede observar en los artículos seleccionados la insistencia sobre la necesidad de comprender la diferencia absoluta entre lo real, interior y lo material, “epidérmico”, efímero.

Pero esta consideración de las personas como creadores de su propia realidad en el “paso por este planeta” falsamente se apoya en que la clausura del Ser ya está constituida de una vez y para siempre.

La complicidad en este nivel, dentro de la propia maya o ilusión de realidad en la que viviríamos al encontrarnos en alguna encarnación, también se juega -y logra una autojustificación que es la que permite al monismo pan-espiritual evadir cualquier tipo de vínculo con la “vida” como tal- primero por medio de la ley de atracción.

Todo lo que exista por fuera de esa “conciencia” humana encarnada es reflejo de lo interior, y por lo tanto creamos “fuera” como epifenómeno aquello que estamos “actuando, sintiendo y pensando” por dentro.

Aquello que operaba en la conciencia mundana, referido en el apartado de nuestro análisis correspondiente, es expuesto bajo la misma idea de “neutralidad” que supone un sujeto con capacidad para obrar y operar en su realidad. La ley de atracción, *el nombre que se utiliza para referir al infinito numero de “irrealidades” en las que puede estar inmersa una persona dentro de la maya mundana*, permite dar respuesta a cada una de las cosas que -

⁵⁰

Anexo. Artículo Nro. 14 – Octubre 2011 – Numero 15

falsamente- “existan” dentro de este sueño que es la vida en la tierra tal como la conocemos.

Todos atraemos aquello que nos rodea, pues es reflejo de lo que mora en nuestro interior; pero el juego de acciones y reacciones (bajo una linealidad clausurante o monocausal plena) llamado Karma es el que a su vez supone la razón en sí -la causa intrínseca del sujeto de la espiritualidad-práctica- de la continua sucesión de encarnaciones y vidas a las que advendríamos una y otra vez. Es por ello que vemos expresiones tan claras como la siguiente:

“Ustedes son (...) creadores de su realidad a su paso por el planeta. Sólo que es hora de crear conciencia plena, lo que se llama ‘El Despertar’.”⁵¹

“La trampa fascinante del mundo (...) es la de impedir que los seres despierten, atrapándolos en una maraña de ofertas y demandas (...), por supuesto, siempre inalcanzables; pero con continuas promesas de esperanzas, última trampa para sacarnos del único instante (...) en que podamos vislumbrar la verdad y saber que siempre fuimos libres (...); que todas las liberaciones que buscamos, ya eran nuestro estado natural; que no había que buscar ninguna felicidad afuera (...). Tan sólo necesitamos fundirnos en nuestra visión interna y experimentar que todo aquello que anhelamos es un pálido reflejo de lo que ya somos.”⁵²

“Recordemos que no hay nada afuera que no esté ya en nosotros, que todo lo que existe afuera, para que pueda existir necesita un sujeto que lo piense, que se enfoque en ello; ese sujeto es nuestra mente, y si vamos quitando la mente de esa conciencia limitada y externa (...) ¿A dónde va la mente que ya no puede correr detrás de tanta ilusión? Esa mente va a dirigirse hacia el Ser. Hacia lo que somos.”⁵³

[6.3] <i>¿Linea(s) de fuga? (aperturas problemáticas del fenómeno pan-espiritual)</i>

Dijimos que haríamos foco en aquellas implicancias que hacen políticamente relevante y prioritario considerar en sentido global y complejo a la formación discursiva espiritualidad-práctica. Por ello puntualizamos la re-territorialización del (no) deseo pan-espiritual, inscripto tanto bajo la legitimidad de la Verdadera Naturaleza Humana como también por medio de la utilización pretendidamente neutral de “leyes” universales que son extrapoladas de formaciones sociales totalmente ajenas al mundo occidental en el que nos encontramos en

⁵¹ Anexo. Artículo Nro. 14 – Octubre 2011 – Numero 15

⁵² Anexo. Artículo Nro. 14 – Octubre 2011 – Numero 15

⁵³ Anexo. Artículo Nro. 14 – Octubre 2011 – Numero 15

este nuevo siglo.

Hablar de una naturaleza humana resulta consecuencia directa de cualquier posición esencialista tal como la que referimos en el presente trabajo. Pero si buscamos detallar con mayor énfasis ciertos aspectos, tal como se ve en las últimas citas, se observa el establecimiento de manera unilineal del vínculo entre Verdad de aquel Ser-espiritual e interior por un lado, y por otro de nuestro Estado Natural de total libertad y felicidad, pues *siempre fuimos* y nunca dejamos de ser parte del “Uno”.

La lógica del (no) goce pan-espiritual supone un vínculo con el dato de lo natural siempre *ya clausurado* a partir de su re-territorialización bajo la total referencia al Uno-o-Ser como fuente de la Verdadera Naturaleza humana.

Volveremos en breve a exponer ciertas consideraciones al respecto, pero sin lugar a dudas puede plantearse como líneas de investigación a fortiori el tipo de relación - complementaria, supletoria, solidaria, etc- de una ontología clausurante como esta con otras formaciones discursivas que antes serían consideradas bajo la categoría de “humanismos”. La recuperación de estos horizontes sólo emergerá por medio de comparaciones externas a las líneas de nuestra somera exposición particularizada.

Y, en el mismo sentido, considerar cuáles son los puntos de contacto del Ser Verdadero de la espiritualidad-práctica con aquello que hace a la filosofía tradicional -centrada en la posición de “conciencia” como eje de la disposición existencial humana-, y de la complicidad que supone colocar como protagonista único, primario y trascendente por sobre cualquier otra posibilidad a la figura del sujeto-hombre individual en el devenir de su “aventura” en la historia que construye sin condicionamiento alguno.

Trabajar entonces sobre este proceso discursivo de normalización sobre lo natural del hombre resulta probablemente un punto en el que puede realizarse un relevamiento y proposiciones analítico-teóricas mucho más complejas y profundas para abordar la cuestión con un nivel de rigurosidad que nos escapa en esta instancia.

Por su parte también hemos positivamente transitado ya las consideraciones más elementales y primeras respecto de estas “reglas universales” como lo son el Karma y la Ley de Atracción.

La lógica monocausal y univalente, a partir de la cual estos dispositivos simbólicos

suturan la clausura férrea y absoluta del universo de sentidos de la espiritualidad-práctica, nos fuerza a entenderlos como elementos que han sido importados arbitrariamente de formatos sociales y discursivos del mundo oriental antiguo y tradicional pero que cuentan en su articulación "fantasmática" presente con una carga ideológica -en el sentido de *soporte o marco de la realidad*- potencialmente otra a la originaria.

Todo esto nos conduce eventualmente a un punto central que ya hemos anticipado: la lógica diseñada por medio de un tandem de dispositivos simbólicos complementarios -Karma y Ley de Atracción- constituye su "posicionamiento vital" en un (no) goce necesariamente vinculado a un proyecto heterónimo y negador de la capacidad humana de auto-creación de su destino.

¿Pero en qué "complicidad" estamos pensando cuando hablamos de formaciones constituidas en base a principios heterónomos que colocan la posibilidad de auto-construcción de las verdades en puntos externos, eternos e indiscutibles? Nos abocaremos en esta dirección ahora mismo en el próximo apartado.

(7) Apuntes finales

[7.1] Algunas últimas consideraciones (o el resto indecible del Ser de la espiritualidad-práctica)

Para esbozar la problematización que acabamos de formalizar en el capítulo anterior con una complejidad y densidad conceptual mayor retomaremos aquí la reflexión trabajada por Zizek (1992) del concepto del plusvalor pergeñado por Marx y el plusgoce -constituido en base a este primero- presentado por Lacan.

Evitando extendernos innecesariamente diremos que siguiendo los planteos de Zizek, Marx, en su trabajo al presentar la noción de plusvalor, puso de manifiesto respecto del capitalismo que la forma misma de la relación de producción es quien conduce el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que es el desarrollo de su propio "contenido".

La contradicción interna allí expuesta es la que obliga al capitalismo a un desarrollo constante (la reproducción extendida y constante de sus propias condiciones de producción), y convierte a la "revolución permanente" en su único estado "normal".

Tal necesidad inmanente de equilibrio fuerza, por medio de esta contradicción inherente a su naturaleza, a que el propio límite *antagónico*⁵⁴ del modo de producción sobre el que operan nuestras sociedades "lejos de ser constrictivo (...) es, así pues, el ímpetu mismo de su desarrollo" (Zizek, 1992; 84).

De esta manera vemos como *el capitalismo solo puede sobrevivir revolucionando incesantemente las propias condiciones materiales previas, es decir pudiendo permanecer "en si mismo" solo a costa de renunciar a un equilibrio interno impensable.*

Siendo, en definitiva, el plusvalor la "causa" que pone en movimiento el proceso capitalista de producción, tal como sucede con el plus-de-goce como el objeto-causa del deseo, ¿con qué finalidad terminamos por apuntar estas constantes relativas al núcleo axiomático de la forma social-capitalista?

Básicamente porque resulta fundamental, en los sentidos en que pensamos y ubicamos

⁵⁴ Pudiera considerarse que homológamente se trata de la misma concepción desarrollada por Ernesto Laclau (1985) respecto de la figura del antagonismo como límite de toda formación social-discursiva.

esta breve investigación, dar cuenta la complejidad inherente del discurso de la espiritualidad-práctica.

Podemos decir, siguiendo esta línea respecto a la re-territorialización y considerando la condición de posibilidad del deseo, que aquella "causa-externa" del capitalismo pareciera entonces existir en función de la obtención de un plus de valor de manera incesante y exponencialmente multiplicado.

Y también entendemos que no puede dejar de apuntarse al respecto que las sociedades vernáculas del mundo contemporáneo occidental suponen en su constitución fantasmática un tipo central de cambio cualitativo.

Sin pretender más que mencionar esta transformación que incumbe a muchas formaciones capitalistas, hablamos por ejemplo del paso a las sociedades de control (Deleuze, 1991) siguiendo la línea de Foucault (1993) sobre las sociedades disciplinarias; o la referencia al tipo de estructuración que abandona su modelo basado en la productividad dando paso a la primacía de las formaciones guiadas en torno al patrón de la consumatividad / consumo (Baudrillard, 1987; 81-82).

Con esto en vista estamos posibilitados para reflexionar, aun en un nivel reconocidamente provisorio, respecto del devenir efectivo en el que cobran espesor hoy -entre otras- la formación discursiva del "Ser-espiritual" al que aquí nos referimos.

Nombrábamos, en algún punto de los capítulos previos, al capitalismo justamente como habitante de una fase global-financiera. Como así también se hizo referencia a la categoría del cuerpo como alter-ego en sociedades de consumo e identidades reproductoras de un individualismo pre-fabricado y narcisista.

En ambas instancias, el vínculo que pretendíamos es el que se articula en el párrafo anterior. ¿Pero en qué se fundamenta, y qué significa más detalladamente, dicha exposición?

Aquello que ha pasado a predominar como núcleo articulador en esta nueva naturaleza del capitalismo no tiene ya un anclaje pesado en la "materialidad" del que podemos llamar proceso de producción de todas las dimensiones de la vida, y se ve más vinculado a flujos informativos verdaderamente insustanciales que, por ejemplo, son capaces de decidir los destinos de pueblos alrededor de todo el mundo en cuestión de segundos con el sólo operar anónimo y simbólico de las bolsas del mercado.

Se potencia también el peso creciente de tales intereses vinculados a grupos transnacionales a otros ámbitos. Tanto en el negocio de la información y las noticias, con la monopolización en la construcción de “relatos” que segundo a segundo ocupan el lugar de “novedad” en una sucesiva linealidad a-temporal e infinita, o con la presión por el desarrollo respecto de marcas y campañas comerciales/publicitarias que continuamente son renovadas por la aparición de “avances” que in-utilizan abiertamente la legitimidad de todo lo anteriormente lanzado al mercado para ser consumido.

Sin olvidar la exportación global de identidades y productos culturales “estandarizados” al resto del globo jugando un papel fundamental en la constitución de prácticas y creencias.

Vemos entonces que actualmente existe un acentuamiento más nítido, a diferencia de momentos históricos previos del capitalismo, sobre la condición contingente y fantasmática con la que toda sociedad constituye su propia realidad de sentidos.

Esta situación, alejada de un gran relato que autónoma y externamente diera garantías tangibles y explicaciones absolutas sobre lo que la realidad “debía ser”, sin dudas conduce al reconocimiento sobre la labilidad de los sentidos que invertimos como pantalla que cubre “lo real”.

Y por ello el referido contexto al que apuntamos, como fase diferencial del mundo capitalista, se apoya más que nunca en aquella constitución de una subjetividad del “consumo” muy particular.

Tal como advertimos previamente se trata de un tema teórico y conceptualmente inabarcable para nuestros restringidos propósitos analíticos.

Pero arriesgándonos a salvar esta compleja enormidad temática con hipótesis tan provisionarias y precarias como las presentes, se deberá postular el énfasis presentado por la propensión en los individuos a un aumento también exponencial -y proporcionalmente multiplicado- de necesidades/consumos que se retroalimentan en aquella lógica o sinergia incesante propia del capitalismo.

El desequilibrio inmanente, la causa misma del devenir para el capitalismo, se ve hoy en su versión más paradigmática y desarrollada.

La forma que hace a la lógica del deseo de las sociedades -como la nuestra- en que el discurso de la espiritualidad-práctica se asienta, constituye entonces, como podrá advertirse a

esta altura, algo más que una simple casualidad sin-sentido.

Por el contrario, la causalidad ontológica que vuelve visible la complicidad del Ser Pan-Espiritual se presenta -si nos referimos a su re-territorialización- como el marco o fantasía ideológica que opera a nuestro entender en términos de variable clave para la reproducción ampliada de las condiciones de producción-existencia del capitalismo.

Esto último lo pensamos en los términos en que Michel Pêcheux trabaja la noción de “condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción” (1978; 157), en tanto que al interior de las formaciones sociales -bajo determinaciones siempre históricas- se juega un conjunto complejo de contradicciones que no siempre, y en función de una lucha de clases imposible de predecir *a priori* en su devenir, tienden uniformemente a la reproducción de las relaciones de producción dominantes

El reconocimiento del carácter “fantasmático” de toda forma social obliga a no caer en posiciones maniqueas o mecanicistas: por ello la necesidad de hablar no de reproducción a secas bajo el paraguas del adjetivo “dominante”, y si poner también en juego la complejización que efectivamente opera en estos procesos cuya resultante nunca esta pre-determinada.

Apropiarse de la dualidad emergente del eje reproducción/transformación hace visible, en el marco de cualquier investigación en particular, y de nuestro acercamiento en singular, cuestiones fundamentales a ser consideradas.

Insistimos, por lo tanto, que el monismo pan-espiritual objeto de nuestras reflexiones demuestra constituir una instancia que, al menos primordialmente, actúa en sentido de complicidad para la reproducción del orden “de las cosas” dentro de las sociedades capitalistas en las que se cristaliza.

En ese sentido es necesario señalar a la espiritualidad-práctica como discurso que constituye una -sin dudas entre otras- de las condiciones efectivas dentro del “marco ideológico” del capitalismo tendiente en esencia a la reproducción de las condiciones “dominantes” de existencia.

¿No resulta una conclusión apresurada por su amplia extensión? Sin dudas que lo es, pero si no lo fuera probablemente carecería de validez -para nuestros parámetros- su misma problematización y puesta en análisis.

Como ya señaláramos en reiteradas ocasiones estas hipótesis tan básicas son solo

enunciaciones generalísimas, planteadas ellas más como múltiples puntas de reflexión a realizarse y no bajo la implicación de un programa sistemático de abordaje con pretensiones de clausura teórica.

No alcanza tampoco, lo hemos dicho también, en las posibilidades conceptuales y epistémicas de nuestra presentación actual la capacidad de trabajar en profundidad las perspectivas implícitas de las formaciones sociales, el capitalismo, las identidades estandarizadas y el vínculo con la sociedad del consumo, etc. a las que hemos de recurrir para formalizar nuestras aseveraciones al respecto.

Sin dudas somos conscientes de todo ello, pero aun así lo que creemos se perfila como insalvable luego del devenir de nuestros acercamientos a la cuestión es que no resulta banal coincidencia el auge y la penetración de lo que esta ontología pan-espiritual expone y pre-dispone bajo la forma de una subjetividad abierta y globalmente coherente con el funcionamiento eficiente de la forma capitalista.

¿En qué nos basamos finalmente para sostener esta posición? En una realidad, dentro de las sociedades globalizadas del capitalismo occidental, signada por la pérdida de aquellas referencias monolíticas y garantías centrales a las que apuntamos previamente; de la mutación en la técnica y los modelos de relaciones en el mundo junto con el tipo de calidad de vida allí desprendido a todas sus dimensiones; con aquella institución de una subjetividad que explota incesante y multiplicadamente una retro-alimentación de consumos que poseen una "utilidad" -siempre social claro está- temporalmente efímera; la configuración inherente y primaria de estas estructuras sociales -guiadas por un desequilibrio constante como causa de su devenir-ontológico- logra un grado de coherencia, entre otros factores o "condiciones ideológicas", a partir de la expresión presente en el monismo pan-espiritual.

Si es parcialmente correcta la apreciación enunciada, como ya hemos visto desde la discursividad de la espiritualidad-práctica, en relación a la continua sucesión de "irrealidades" ilusorias en que habitamos cotidianamente nuestro mundo, pues la re-territorialización del deseo o la articulación fantasmática en que cobra existencia nuestra realidad simbólica así lo revela.

Pero lo central de la cuestión, en una lectura integral al respecto, es que podemos afirmar rotundamente que el posicionamiento desde el que se postula la consideración monista

de tales fenómenos es clausurante y reduccionista en extremo. Y por lo tanto aquello que desde la polarización ontológica de la vertiente idealista -constituido por el "Ser-espiritual"- se confirma como estado de Verdad, de iluminación o encuentro con el "Uno" como fuente lineal de todos los sentidos, no es más que signo de la absoluta imposibilidad de la clausura plena de las significaciones como identitarias.

"La mente es algo inerte, nuestra mente es creación. Cuando una corriente de pensamiento fluye en forma directa eso es la mente. Una gota de agua aislada no puede ser un río, cuando muchas gotas se juntan, ahí se convierte en río. Cuando podemos ser testigos de todos esos pensamientos y permanecer silenciosos, quedamos como observadores de esa película y ese es el estado de iluminación o de realización. Ser el espectador viviente de todo el flujo de los pensamientos. El alma universal, la energía divina es eterna, no nace, no muere, como la electricidad. Aunque el bulbo o aunque la lamparita no estuviera o se apagara la electricidad, siempre existe, eso es el alma universal, eso es el átma."⁵⁵

La lógica del (no) goce de la espiritualidad-práctica no implica otra cosa que un constructo de subjetividad cuya frontera (el mundo interior como única instancia para lograr el auto-conocimiento o camino al despertar de la Verdad del Ser-espiritual) es solidaria operativa y ontológicamente con la disposición inmanente de la forma capitalista.

El deseo como tal, para el Ser-espiritual, causalmente se vincula con la necesidad clara de "refugiarse" en lo interior como un templo de lo esencial y tender a la aplicación de un supuesto equilibrio solo plausible a partir de la pura negación de la experiencia humana en su complejidad. La iluminación del Ser, para la espiritualidad-práctica, requiere alcanzar la única condición "natural e invariable" existente para el hombre: el vaciamiento de la mente, los pensamientos y los irreales deseos mundanos con que la maya nos tienta en su "telenovela" ilusoria y sus objetos a consumir sin-sentido.

A nuestro entender, la renuncia indeclinable a mantener real compromiso y búsqueda necesaria de algún control o responsabilidad por sobre las cosas que pasan en el mundo "exterior", que se hace presente en el (no) deseo que agenda las disposiciones o re-territorialización de la espiritualidad-práctica; y la inexorable distancia "meditativa" o

⁵⁵ Anexo. Artículo Nro. 51 – Junio 2011 – Numero 11

expectante-pasiva que de allí resulta emergente, es sin dudas vector clave de una complicidad inmovilizante e inmovilizadora para el libre funcionamiento de la reproducción extendida de las condiciones de existencia global-capitalistas. Veamos:

“No contemplen la muerte; es sólo un incidente en la vida; contemplen a Dios, que es el amo de toda vida, a Dios, que es el morador interno en este marco físico (...). La vida es un sueño. En el sueño experimentan alegría y pesar; pero cuando reconozcan que la alegría y el pesar son irreales, cuando despierten a la conciencia del alma, ya no tendrán más la emoción de la alegría ni la depresión del pesar.”⁵⁶

La heteronomía resultante bajo una articulación tal queda expuesta en tanto que el pretendido equilibrio absoluto es simplemente la expresión sintomática, o la inversión fetichista, de la renuncia indecible e impensable del capitalismo: sólo puede tener existencia y desarrollo en tanto su real naturaleza sea la de una revolución permanente.

Negación ontológica de la vida, negación de toda construcción subjetiva y de toda temporalidad, negación en definitiva del modo de ser -del deseo como causa externa-complejo que hace a la experiencia humana en este mundo. Y por lo tanto, construcción simbólica y discursiva erigida en torno a la negación de lo humano como única instancia existente.

[7.2] (A-Ser) Un mundo nuevo

*“El socialismo sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero luchamos al mismo tiempo contra la alienación. Uno de los objetivos fundamentales del marxismo es eliminar el interés, el factor “interés individual” y el lucro de las motivaciones psicológicas. Marx se preocupaba tanto de los factores económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto “hecho de conciencia”. Si el comunismo se desinteresa de los hechos de conciencia, podrá ser un método de distribución, pero no será jamás una moral revolucionaria.”*⁵⁷ **Ernesto Guevara**

⁵⁶ Anexo. Artículo Nro. 57 – Mayo 2011 – Numero 10

⁵⁷ Guevara, E. (2007) “El comunismo debe ser también una moral revolucionaria”, en *El socialismo y el hombre nuevo*, Buenos Aires, Argentina, siglo xxi editores, pág 243.

Aquello en que lo que quisiéramos insistir en este espacio final no responde a una reposición sistemática y en continuado de lo que ya ha sido expuesto en el cuerpo mismo del presente trabajo. Se tornaría improductivo forzar aquí una improvisación respecto de las hipótesis que hemos trabajado con la mayor profundidad posible.

En cambio nos gustaría reconsiderar brevemente la persistencia observada por parte de la formación espiritualidad-práctica en su visión y entendimiento "holístico" del mundo, siendo este el exacto punto de partida al que recurrimos en la caracterización de su pretendida naturaleza "new age".

La aceptación de todas las creencias, deidades, doctrinas, pensamientos, etc. como múltiples expresiones de la omnipresencia del Ser-espiritual resultó en una inversión estratégica fundamental para invisibilizar su renunciamento ontológico al centro vital de la experiencia humana. En virtud de la clausura vinculante del "Uno" -como punto nodal central- es que la mencionada apariencia desbordante de "multiplicidad universal de vida" deviene en la negación de toda ontología.

El "todo espiritual", que esconde bajo esa anamorfosis ideológica descripta su rostro de *nada mística*, es considerado como fuente única del sentido; la exclamación indiscriminada del principio vital como núcleo inmanente de todo y todos los entes; la equivalencia extendida de la infinita gama de creencias en un mismo plano "anti-dogmático"; el anuncio de una temporalidad siempre presente -en el instante del "ahora" y la espacialidad del "aquí"- que se niega a si misma con la prolongación de una eternidad absoluta y clausurada en todo lugar y todo tiempo; la construcción de una subjetividad cerrada a todo nivel sobre sí que imposibilita la afirmación enunciada explícitamente en su discurso respecto a la *creación* de los individuos sobre su propia y "heroica" historia; conforman, entre otros de los casos que hemos puntualizado, dimensiones simultaneas y co-formantes de esta formación pan-espiritual cabalmente heterónoma cuya mecánica monista de articulación fantasmática hemos constituido como objeto de nuestras reflexiones.

La construcción de toda significación, a partir de la propia imposibilidad para materializar algún sentido positivo sobre el Ser-Espiritual, se opera por medio de una serie de dispositivos simbólicos anclados en un monarquismo esencialista; e implican todos ellos, en su unidad, la lógica de un (no) goce causalmente solidario en la reproducción de la forma de

organización occidental-capitalista en que el discurso de la espiritualidad-práctica logra expandirse.

Como hemos apuntado, aquel esencialismo clausurante de la "Verdadera Naturaleza" humana, configurado a partir del Ser-Espiritual, deberá tornarse particularmente problemático en cuanto a su construcción de un tipo discursivo de humanismo.

Tal es así que, en tanto movimiento New-Age, todo el conocimiento "espiritual" se vuelve *per se* global, y pasa a ocupar una posición paradigmáticamente homogénea e indistinguible dentro de su formación.

Hablar de un posicionamiento que busca construir una subjetividad universal, en la que todos los dogmas conocidos son plausibles de sufrir una re-territorialización en sentido de sintagmas equivalentes, no resulta de ninguna manera alejado a la potencialidad de institución de una nueva forma de humanismo "global" que garantice una amplitud de proyección, inédita en términos históricos, bajo el paraguas del capitalismo transnacional-financiero.

Forzando aun más estas líneas hipotéticas que hemos estado trabajando respecto de las implicaciones sistemáticas de la espiritualidad-práctica quisiéramos arriesgarnos en dar incluso un paso mayor en la dirección de nuestras preocupaciones.

Nos referimos con ello a la necesidad de categorizar con una rigurosidad científica más sistemática, ajena a nuestros recursos actuales, el habitus de clase en que encarna con mayor énfasis el universo simbólico pan-espiritual.

Con la expuesta pretensión globalizante ya formalizada no debe omitirse ese clivaje que, además de considerar la diversidad en términos culturales, también tiene que centrarse -prioritariamente- en la propia desigualdad con que se efectúa este tipo de consumo tan particular.

A nuestro entender se trata de una formación discursiva instalada en cierto horizonte de identificación poseedor de estatus culturales, simbólicos y económicos que les habilitan un acercamiento -desde distintos dogmas, corrientes de pensamiento y trayectorias divergentes- *interesado* (en el sentido de inversión en el juego o "illuso" como fantasía) en encontrar una salida fácil, interior y expectante sobre una dinámica socio-capitalista brutalmente lanzada en la propagación y multiplicación de su desequilibrio constitutivo.

Si las cosas pasan a sucederse con una rapidez extrema hoy en el mundo occidental, tal

que todos esos cambios no posibilitan acostumbramiento o respuesta en los viejos patrones de referencia social, entonces las clases y grupos que más se encuentran expuestos a los efectos de la nueva lógica estructurante y posean experiencias abiertas pero insatisfactorias con creencias del ámbito religioso más canónico, posiblemente se verán “tentados” e *interesados* en un nuevo método que aporte paz y equilibrio a su existencia trastocada y ahora más que incierta que nunca.

En ese marco la emergencia del cuerpo como *alter-ego* expone, según el criterio del presente trabajo, un elemento sintomático del factor socio-cultural al que apuntamos con claridad. Pero la adopción de una discursividad pan-espiritualista, como hemos dicho, encubre con su mensaje manifiesto de “libertad absoluta” su complementariedad “ideológica” a una dinámica capitalista que logra un re-aseguro en sus condiciones de reproducción a través del llamado a la apariencia de cordura mental y defensa al núcleo íntimo de nuestro Ser Verdadero.

Esto es así en tanto que la naturaleza “ilusoria” de la realidad, si bien es evocada acertadamente por la discursividad espiritualidad-práctica, se vuelve proyecto heterónimo por su ubicación bajo una lógica del deseo negadora de toda ontología humana. El abandono de este monarquismo esencialista del Ser a cualquier experiencia vital es el que lo convierte en cómplice de la autonomización del “mundo externo” y el estado instituido de las cosas.

Su condena a cualquier forma de deseo como expresión de excesivo anhelo y apego a cosas “insustanciales”, inexistentes e irreales, no sólo no permite la construcción de una lógica deseante con otro signo en su direccionalidad que no sea lo que llamaríamos plus-consumo o consumismo, sino que deja “liberada” a la realidad “material” -“estructuras objetivas”- bajo las reglas de juego actualmente vigentes.

No resta, para finalizar este corte precario de remisiones esbozado en este apartado, sino declarar con total firmeza la convicción de necesaria y consciente politización con el que hemos comenzado este trabajo. Creemos, genuina y honestamente, en la necesidad concreta de estar aportando, para nuestra realidad histórica, en la construcción de una posición autónoma en su raíz y emancipatoria en su radicalidad estructurante.

Aunque en un primer plano pareciera reducirse nuestro acercamiento a un puro discurrir de ideas contra ideas, se trata por el contrario, desde la perspectiva en que estamos

aquí involucrados, de acercarnos críticamente a aquel plus de sentido a partir del cual emergen los objetos contruidos complejamente desde la formación de la espiritualidad-práctica.

Se trata indudablemente de la constitución de una realidad cuyas implicancias trascienden cabalmente el plano de las puras ideas. Y que, en función del recorte de nuestro objeto de estudio, comporta una organización clausurante de las significaciones que puede predominantemente resultar en la constitución de trayectorias vitales signadas en su más íntima creencia por un principio heterónimo y negador de todo margen "creativo".

Por eso no nos parece exagerado considerar que una posición pan-espiritual así estructurada, existente no sólo desde la negación del presente como siempre abierta lucha por los sentidos y el futuro como nuestra indelegable problemática, apela a la conversión de individuos en víctimas de su fe, víctimas de un supuesto destino inmodificable e inevitable.

Un mundo mejor no puede nunca ser resultado de un hechizo mágico que nos fuerce a vivir ciegamente arrodillados tras su inescrutable opacidad; no puede justificar la absoluta negación de la experiencia humana, y la imposición de una verdad revelada, bajo la imposibilidad de (re)conocimiento alguno sobre la naturaleza "divina" del Ser-Espiritual.

Un mundo mejor, en definitiva, no deberá jamás, en nombre de algo que *no es nada*, prescindir de los sujetos en que su propia historia es humanamente auto-instituida.

Bibliografía

[En el presente apartado sólo consignan aquellos textos que fueron efectivamente citados a lo largo del trabajo]

- **Bajtin, Mijail:** *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. Julio Forcat y César Monroy, Alianza, Madrid, 1999.
- **Baudrillard, Jean:** "Requiem por los media", en *Economía política del signo*, Siglo XXI Editores, México, 1987 (7ma. Edición en español).
- **Coll, Cesar:** "Las aportaciones de la Psicología a la Educación. El caso de la Psicología Genética y de los aprendizajes escolares", en Coll, C. *Psicología Genética y aprendizajes escolares*, Madrid, Siglo XXI, 1983.
- **Deleuze, Gilles:** "El deseo y el Placer", en *Cuadernos de la crítica de la cultura* n°23, Barcelona, 1995.
- _____: "Postdata sobre las sociedades de control", en Christian Ferrer (Comp.) *El lenguaje literario*, Tº 2, Ed. Nordan, Montevideo, 1991.
- **Deleuze, Guilles y Guattari, Félix:** *Rizoma (introducción) fragmento del libro "mil mesetas"*, Pretextos, Valencia, 2004.
- **Foucault, Michel:** "Las unidades del discurso" en *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970.
- _____: *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- **Jonas, Hans:** "El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser", en *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- **Laclau, Ernesto:** "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología" en *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2002.
- **Le Breton:** *Antropología del cuerpo y modernidad*, cáp 2, 3, 8 y 11, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- **Merleau-Ponty, Maurice:** *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.
- **Pêcheux, Michel:** *Hacia un análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 1978.
- _____: "El mecanismo del reconocimiento ideológico", en Zizek, S. (comp) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003.
- **Zizek, Slavoj:** "Cómo Marx inventó el síntoma" y "CHE VUOI?", en *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores, México, 1992.

CORPUS-ANEXO
Un Mundo Mejor (la revista de Claudio María Domínguez)

Numero 17 (diciembre 2011)

-
- | | |
|---|----------|
| 1. Editorial – Cada vez más Tú, cada vez menos Yo - | (Pág.03) |
| 2. Autor - El ritmo de la vida – Los lightstorm nos cuentan – | (Pág.12) |
| 3. Espiritualidad práctica - ¿Qué te falta lograr? – | (Pág.14) |
| 4. Autor - ¿Quiénes son y para que están aquí? – Sai Baba - | (Pág.20) |
| 5. Autor - Claudio responde tus preguntas – | (Pág.24) |
| 6. Autor - Karma y reencarnación – Sai Baba, circulo de estudios – | (Pág.31) |
| 7. Nota de Tapa - El mejor año de tu vida – | (Pág.34) |
-

Numero 15 (octubre 2011)

-
- | | |
|--|----------|
| 8. Editorial – Tu lo has creído, tú los has creado - | (Pág.03) |
| 9. Autor – La importancia de la comunicación – Los lightstorm nos cuentan - | (Pág.12) |
| 10. Maestros espirituales – Swami Ramdas - | (Pág.14) |
| 11. Autor – “Adhiéranse a la verdad en todos los casos” – Sai Baba - | (Pág.18) |
| 12. Autor - ¿Qué le preguntarías a Claudio? - | (Pág.24) |
| 13. Autor - Unidos por la Paz – Sai Baba, circulo de estudios – | (Pág.28) |
| 14. Nota de Tapa – Atraemos lo que deseamos – | (Pág.32) |
| 15. Cine – Películas para reconfortar el alma - | (Pág.46) |
| 16. Palabras de lectores - ¿Sabes cuál es tu misión en la vida? – | (Pág.64) |
| 17. Espiritualidad práctica - ¿Te sentís superior o inferior a los demás? – | (Pág.78) |
-

Numero 14 (Septiembre 2011)

-
- | | |
|---|----------|
| 18. Editorial – La felicidad esta dentro nuestro – | (Pág.03) |
| 19. Autor - ¿Qué es una relación verdadera? – Los lightstorm nos cuentan – | (Pág.12) |
| 20. Maestros espirituales – Saint Germain– | (Pág.14) |
| 21. Autor – Una actitud positiva, una existencia positiva – Sai Baba – | (Pág.18) |
| 22. Autor – Aprender en familia – Sai Baba, circulo de estudios – | (Pág.24) |
| 23. Nota de Tapa – Conectate con tu propio ser – | (Pág.28) |
| 24. Religiones - Rastafarismo – | (Pág.36) |
| 25. Cine - Películas para reconfortar el alma – | (Pág.46) |
-

Numero 13 (Agosto de 2011)

-
- | | |
|---|-----------|
| 26. Editorial – Cada vez más gente llega a la masa crítica – | (Pág.03) |
| 27. Autor – Lo siento, perdón, te amo, gracias (ho’oponopono) – Adriana Tantardini – | (Pág.08) |
| 28. Autor - ¡Estamos listos para jugar! – Los lightstorm nos cuentan – | (Pág.14) |
| 29. Maestros espirituales – San Francisco de Asis - | (Pág.18) |
| 30. Autor – Dios se manifiesta como verdad dentro de ustedes – Sai Baba – | (Pág.22) |
| 31. Espiritualidad práctica - Convertí tus fracasos en éxitos – Citas – | (Pág.26) |
| 32. Nota de Tapa - ¿Qué es el amor incondicional? – | (Pág.28) |
| 33. Religiones – El Janismo – | (Pág. 36) |
| 34. Autor - Rectitud – Círculos de Estudio – | (Pág.52) |
| 35. Autor – “Sathya Sai Baba y su plan perfecto” – Aravind Balasubramanya – | (Pág.76) |
-

Numero 12 (Julio 2011)

-
- | | |
|---|----------|
| 36. Editorial – ¿Te atreves a ser feliz? – | (Pág.03) |
| 37. Autor - ¿Es el mundo real? – Los lightstorm nos cuentan – | (Pág.15) |
| 38. Maestros Espirituales – La sabiduría de Sri Aurobindo – | (Pág.18) |
| 39. Autor - ¿Qué hay detrás de toda la ilusión de este mundo? – Sai Baba – | (Pág.20) |
| 40. Nota de Tapa - ¿Existe la felicidad? – | (Pág.28) |
| 41. Religiones – Shintoismo – | (Pág.36) |
| 42. Espiritualidad practica - ¿Sirve para tener capacidades paranormales? –..... | (Pág.42) |
-

Numero 11 (junio 2011)

43. Editorial - ¡Sean felices hoy! -	(Pág.03)
44. Autor - Un ejercicio para controlar la mente - Los lightstorm nos cuentan -	(Pág.14)
45. Entrevista - Claudio habla con los Lightstorm -	(Pág.16)
46. Espiritualidad práctica - Sanar, aquí y ahora - Frases -	(Pág.20)
47. Nota de Tapa - La meditación -	(Pág. 22)
48. Maestros Espirituales - El Dalai Lama -	(Pág.28)
49. Autor - Domina tus sentidos - Sai Baba -	(Pág.32)
50. Religiones - Confucianismo -	(Pág.44)
51. Entrevista - Amma, la santa que abraza -	(Pág.48)
52. Mensaje de Claudio - “Si, atreverte a ser feliz” -	(Pág.64)

Numero 10 (Mayo 2011)

53. Editorial - Genios queridos del alma -	(Pág.03)
54. Autor - La importancia de la contemplación - Los Lightstorm nos cuentan -	(Pág.14)
55. Mensaje de Claudio - ¿Conoces el juego de palabras de las “enes”? -	(Pág.16)
56. Espiritualidad práctica - ¿Qué es el alma? -	(Pág.20)
57. Notas de tapa - Todo sobre Sai Baba, el avatar / ¿Quién es Sai Baba? / El amor es dios.....	(Pág.22, 26, 30, 32, 34, 36)
58. Maestros Espirituales - Shirdi Sai Baba -	(Pág.40)
59. Religiones - El Sijismo -	(Pág.50)
60. Frases Celebres - Para Acercarnos a la sabiduría -	(Pág.54)
61. Espiritualidad Practica - Conoce las trampas de la mente -	(Pág.70)
62. Mensaje de Claudio - ¿La devoción es un engaño? -	(Pág.80)

Numero 9 (Abril de 2011)

63. Editorial - Se expande cada vez más la conciencia -	(Pág.03)
64. Maestros espirituales - Swami Vivekenanda -	(Pág.10)
65. Autor - Como alcanzar el autoconocimiento - Sai Baba -	(Pág.16)
66. Nota de Tapa - Se libre de una vez por todas -	(Pág.22)
67. Espiritualidad Practica - Nueve frases para “hacerse cargo” -	(Pág.26)
68. Autor - Relaciones y Karma - Los lightstorm nos cuentan-	(Pág.38)
69. Religiones - Taoismo -	(Pág.40)
70. Entrevista - Mas sobre Gary Renard -	(Pág.62)
71. Mensaje de Claudio - Yo soy vos -	(Pág.66)

Numero 8 (Marzo 2011)

72. Editorial - Renovar el alma -	(Pág.03)
73. Maestros Espirituales - Sri Nisargadatta Maharaj -	(Pág.10)
74. Citas - 10 Frases claves para amar realmente -	(Pág.14)
75. Autor- La importancia de los valores humanos - Sai Baba -	(Pág.22)
76. Nota de Tapa - El poder sanador de la risa -	(Pág.24)
77. Autor - ¿Por qué todo esto? - Los lightstorm nos cuentan -	(Pág.40)
78. Religiones - El Islam -	(Pág.42)
79. Entrevista - Mas sobre Gary Renard -	(Pág.58)

Numero 7 (Febrero 2011)

80. Editorial - Genios queridos del alma -	(Pág.03)
81. Maestros Espirituales -El mensaje de Osho / Frases, lecciones de un grande	(Pág.10 y 14)
82. Autor - El canto del señor - Sai Baba -	(Pág.22)
83. Nota de Tapa - El estado de iluminación -	(Pág.24)
84. Espiritualidad práctica - 5 frases para liberarte de la opinión ajena -	(Pág.30)
85. Autor - El momento presente - Los lightstorm nos cuentan -	(Pág.38)
86. Religiones - El judaismo -	(Pág.40)
87. Entrevista - ¿Quién es Gary Renard? -	(Pág.54)

<i>Numero 6 (Enero 2011)</i>		
88. Editorial	– Seguir creciendo juntos –	(Pág.03)
89. Maestros Espirituales	– Ramakrishna Paramahansa –	(Pág.10)
90. Autor	– “Cultiven el sentido de unidad” – Sai Baba –	(Pág.14)
91. Citas	– Mas felices por docena (12 frases) –	(Pág.20)
92. Nota de Tapa	– Perdonemos para sanar ya mismo –	(Pág.22)
93. Espiritualidad Practica	– Cielo e infierno –	(Pág.28)
94. Autor	– Una verdad eterna – Los lightstorm nos cuentan –	(Pág.34)
95. Religiones	– El zoroastrismo –	(Pág.36)
<i>Numero 5 (Diciembre 2010)</i>		
96. Editorial	– Apuesta por el amor –	(Pág.03)
97. Maestros Espirituales	– Paramahansa Yogananda –	(Pág.10)
98. Autor	– Dios es uno – Sai Baba –	(Pág.14)
99. Nota de Tapa	– Como controlar la ira –	(Pág.20)
100. Autor	– Como dominar la mente – Los Lightstorm nos cuentan –	(Pág.34)
101. Religiones	– El cristianismo –	(Pág.36)
<i>Numero 4 (Noviembre 2010)</i>		
102. Editorial	– Con fe y convicción renovadas –	(Pág.03)
103. Maestros espirituales	– Ramana Maharshi –	(Pág.10)
104. Autor	- ¿Qué es la vida? – Sai Baba –	(Pág.12)
105. Nota de Tapa	– ¿Cómo guiar a nuestros hijos hacia una vida plena? –	(Pág.14)
106. Autor	– Una nueva enseñanza – Los Lightstorm –	(Pág.22)
107. Religiones	– El hinduismo –	(Pág.26)
<i>Numero 2 (Septiembre 2010)</i>		
108. Editorial	–	(Pág.01)
109. Nota de Tapa	– “El Karma” –	(Pág.03)
110. Maestros Espirituales	– Amma, la santa que abraza –	(Pág.05)
111. Autor	– Cultiven buenos pensamientos y nobles sentimientos en su corazón	(Pág.07)
112. Autor	– Nuestra eterna identidad – Los Lightstorm –	(Pág.15)
<i>Numero 1 (Septiembre 2010)</i>		
113. Editorial	– Presentación –	(Pág.01)
114. Nota de Tapa	– Como vencer los miedos –	(Pág.02)
115. Maestros Espirituales	– Sathya Sai Baba –	(Pág.05)
116. Autor	– El amor es dios – Sai Baba –	(Pág.07)
117. Autor	- ¿Existe la casualidad? – Los Lightstorm -	(Pág.15)