

la significación del silencio

y otros ensayos

LUIS VILORO





Fotografía de portada:
LEÓN MUÑOZ SANTINI

LUIS VILLORO

La significación del silencio

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE BOLSILLO

Luis Villoro

La significación del silencio

Y OTROS ENSAYOS

Prólogo

RAÚL TREJO VILLALOBOS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición (UAM), 2008
Primera edición (FCE), 2016
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: León Muñoz Santini

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-4297-4 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

Prólogo. Luis Villoro entre libros, Raúl Trejo Villalobos

Soledad y comunión

La significación del silencio

Una filosofía del silencio: la filosofía de la India

La mezquita azul. Una experiencia de lo otro

El concepto de Dios y la pregunta por el sentido

Vías de la razón ante lo sagrado

Lo indecible en el *Tractatus*

Sobre la identidad de los pueblos

El derecho de los pueblos indios a la autonomía

Estadios en el reconocimiento del otro

Ciencia y sabiduría

Bibliografía de Luis Villoro

Prólogo
LUIS VILLOORO ENTRE LIBROS

RAÚL TREJO VILLALOBOS

INTRODUCCIÓN

Las *Obras completas* de Luis Villoro, nos imaginamos, están por editarse. La tarea sin duda será ardua, pero no imposible. Según el *curriculum vitae* publicado en las *Memorias* de El Colegio Nacional, en 1978, Villoro tenía publicado hasta entonces cuatro libros, poco más de 30 artículos y 16 reseñas bibliográficas, además de textos traducidos. Aquí es necesario precisar que ya se habían publicado *Signos políticos* y *Estudios sobre Husserl*, títulos que no sabemos por qué razones no aparecieron en ese currículum. Cuarenta años después, al final de *La significación del silencio y otros ensayos*, editado por la UAM, Patricia Ortiz Flores publica *Hacia una bibliografía y hemerografía de Luis Villoro*. En esa obra refiere 20 libros, 63 ensayos y prólogos en volúmenes colectivos y 121 ensayos publicados en revistas y periódicos, sin tomar en cuenta traducciones y publicaciones que hablan de su obra. De los 20 títulos señalados por Ortiz Flores, consideramos pertinente hacer algunas aclaraciones.

Al fallecimiento del filósofo, Juan Villoro dijo a *La Jornada*, antes de advertir sobre la existencia de libros inéditos casi terminados o en proceso de impresión: “Hay que poner cuidado en la recopilación de sus libros, porque él fue muy desprendido. Entonces, de pronto no se preocupó mucho por reeditar volúmenes o por mantener sus derechos de autor activos”.

Tomando en cuenta lo anterior, y como una contribución a la divulgación de la obra de Luis Villoro, el propósito del presente texto consiste en reseñar brevemente sus libros, hacer un recorrido cronológico y bibliográfico, atendiendo a un arco de tiempo de poco más de 60 años.

LOS AÑOS 1950

A finales de la década de 1940 y principios de la de 1950, se conformó un grupo de jóvenes filósofos que se propusieron estudiar y comprender la realidad mexicana: el grupo Hiperión. En este contexto, el hijo del cielo y la tierra, Luis Villoro, publicó su primer libro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1), en 1950. Sin pretender una historia completa del indigenismo, la pregunta que se plantea responder es: “¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana?” Las tres partes que

constituyen el texto son a la vez los grandes momentos históricos del tema, a saber: lo indígena manifestado por la Providencia, donde estudia a Hernán Cortés y a fray Bernardino de Sahagún; lo indígena manifestado por la razón universal, en el que aborda a Francisco Javier Clavijero, fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra, y lo indígena manifestado por la acción y el amor, donde estudia a distintos autores, principalmente de la primera mitad del siglo XX. La primera edición de este libro estuvo a cargo de El Colegio de México. En la segunda, de 1987, dentro de la colección Lecturas Mexicanas, segunda serie, del Fondo de Cultura Económica, Villoro agregó un prólogo, donde refiere algunas modificaciones relativas al lenguaje ideológico.

Dentro de este mismo contexto de la filosofía de lo mexicano, en 1953 publica *La Revolución de Independencia: un ensayo de interpretación histórica* (2), estudio en el que analiza las ideas de los actores de dicho acontecimiento en distintos momentos. Su estudio recorre desde poco antes de 1808, cuando se gestaron varias reuniones en el Ayuntamiento de México para discutir sobre la autonomía del pueblo, hasta después de 1821, cuando se firma el Plan de Iguala, que declara la independencia de México con respecto de España; pasando por el desarrollo de la revolución popular, los distintos congresos y los primeros documentos constitucionales. En los prólogos de la segunda (1967) y la tercera edición (1981), nuestro autor advierte algunos cambios, siendo el principal el del título, quedando finalmente como *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*.

LOS AÑOS 1960

Durante la década de los sesenta, Villoro publicó tres libros: *La significación del silencio* (3), en 1960; *Páginas filosóficas* (4), en 1962, y *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (5), en 1965. El primero de éstos es quizá el ensayo más editado de todos. Apareció por primera vez en Ediciones de la Casa de Cultura Jalisciense; posteriormente fue recopilado en *Páginas filosóficas*; tres décadas después, en 1996, se editó en solitario en Verdehalago; en 2006, vuelve a recopilarse en *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, por la misma editorial, y finalmente le da título a la recopilación de ensayos realizada por la Universidad Autónoma Metropolitana.

El segundo, *Páginas filosóficas*, es un conjunto de 11 ensayos publicados en distintas revistas entre 1948 y 1960. Los títulos de éstos, divididos en dos grandes apartados, revelan los nuevos intereses de nuestro filósofo. El primer apartado, “Exploraciones en diversos sentidos”, contiene los siguientes ensayos: “El hombre y el sentido”, “¿Un nuevo demonismo de la naturaleza?”, “Motivos y justificación de la actitud filosófica” y el texto señalado en el párrafo anterior. El segundo apartado,

“Comentarios históricos y críticos”, reúne “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India” (reeditado posteriormente en solitario y recopilado en seguida en *Vislumbres de lo otro*, lo mismo que en la edición de la UAM), “Dilthey y Rickert: dos intentos de fundamentación de las ciencias del espíritu”, “La función de la comprensión en Dilthey”, “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”, “Ciencia radical y sabiduría: Notas sobre *La filosofía como ciencia rigurosa* de Husserl”, “La constitución de la realidad en la ciencia pura. Examen del segundo tomo de *Ideas* de Husserl” y “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”.

En las primeras páginas Villoro advierte:

La división en dos partes obedece a una simple separación de géneros. La primera comprende cuatro reflexiones en las que se emprende la exploración de un tema, sin pretender recorrerlo de modo detenido y sistemático; que invita a nuevos exámenes. La segunda reúne páginas que varían desde la mera nota sobre un autor hasta el comentario de una obra o el ensayo crítico sobre una doctrina; a diferencia de los anteriores, éstas tienen por punto de partida temático algún filósofo o corriente filosófica concreta.

El tercero y último título de esta década es un libro unitario: su tesis doctoral. En su justificación inicial, señala:

Toda la filosofía de Descartes depende de una doctrina peculiar sobre la idea y sus relaciones con el ente. La idea es un intermediario entre el pensamiento y el ente. Como todo intermediario, puede ocultar el ente pero puede también, por decirlo así, transparentarlo [...] El propósito de este ensayo es, pues, aclarar las confusiones que se encuentran en la base del cartesianismo, con el objeto de comprender mejor la significación de su descubrimiento.

A diferencia de *Los grandes momentos... y El proceso ideológico...*, que tuvieron una segunda y una tercera edición, *Páginas filosóficas* y *La idea y el ente...* apenas fueron reimpresas 40 años después: el primero, por la Universidad Veracruzana, en 2006, y el segundo, por la Universidad Nacional Autónoma de México, en 2009.

LOS AÑOS 1970

En la década de los setenta, Villoro escribe otros dos libros: *Signos políticos* (6), en 1974, y *Estudios sobre Husserl* (7), en 1975. Este último reúne seis ensayos, dos de ellos ya incluidos en *Páginas filosóficas*: “La constitución de la realidad en la ciencia pura”, donde examina el segundo tomo de *Ideas* de Husserl, dado a conocer en español apenas hace algunos años, y “Ciencia radical y sabiduría”, donde reflexiona sobre *La filosofía como ciencia rigurosa*, de Husserl. Los otros ensayos son: “Los antecedentes de la reducción fenomenológica”, “La reducción a la inmanencia”, “La filosofía primera” y “Fenomenología y filosofía analítica”. A propósito de éste, advierte Villoro: “Aunque,

por mis preocupaciones actuales, me encuentro ya muy alejado de esos temas, me he animado a reunir estos estudios con la esperanza de que puedan ser de utilidad a los estudiosos de la fenomenología”. En efecto, desde 1967, Luis Villoro, junto con Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, mostró cierta inclinación por la filosofía analítica.

En *Signos políticos*, Villoro reúne un total de 27 artículos, publicados en *Excelsior* y en otros diarios entre 1972 y 1974; están divididos en tres apartados: “Perspectivas mundiales” (donde aborda temas como la sociedad de consumo, el desarrollo, el socialismo y el fútbol), “La coyuntura mexicana” (referente la Revolución mexicana, la moral social, el Estado, la democracia, el nacionalismo y la explosión demográfica) y “Educación superior” (toca temas sobre nuestro atraso científico y la universidad crítica). Dice Villoro:

La mayoría de los artículos parten de un suceso particular y, al través de él, intentan alcanzar el marco histórico general que lo explique. Porque cualquier acontecimiento puede mostrarse como un signo de una estructura social, dinámica, que lo encuadra. Sólo al descubrirse como signo, el hecho histórico adquiere sentido.

Ortiz Flores refiere en su documento dos opúsculos más, publicados durante esta década: *El régimen legal y la idea de la universidad* (8), de 1972, y *De la función simbólica del mundo indígena* (9), de 1979. Éste es una conferencia impartida en un congreso, en Génova en 1965, y recopilada por Leopoldo Zea en el tomo II de *Fuentes de la cultura latinoamericana*, en 1995. A diferencia de los libros anteriores, y también los posteriores, los de esta década, hasta donde tenemos conocimiento, no han sido reimpresos.

LOS AÑOS 1980

Como resultado de sus estudios desde nuevas perspectivas filosóficas, en esta década publicó *Creer, saber, conocer* (10), en 1982, y *El concepto de ideología y otros ensayos* (11), en 1985. En el primer ensayo, que es reconocido como uno de los máximos aportes a la epistemología, Villoro matiza, poco antes de morir: “*Creer, saber, conocer* no es de filosofía analítica. Es obvio que tiene influencia de la filosofía analítica, ¿quién no tiene influencia de esa filosofía? Fue muy importante en el siglo XX. Prueba de ello es que el libro termina con una crítica a la filosofía analítica y muestra que hay problemas que la superan y que van más allá”.

El segundo libro consta de seis ensayos: “Del concepto de ideología”, “El concepto de ideología en Marx y Engels”, “El concepto de actitud y condicionamiento social de las creencias”, “Filosofía y dominación” —su discurso de ingreso en El Colegio Nacional—, “El sentido de la historia” y “Autenticidad de la cultura”. “Los tres primeros —nos dice

Villoro en el prólogo— se ocupan del concepto de *ideología*. Se trata sin duda de un término impreciso. De tanto haber sido usado con diferentes sentidos en distintos contextos, mientras no se precise, confunde las cosas en lugar de esclarecerlas.” Y más adelante señala: “Los tres ensayos siguientes son de distinto género. Examinan la doble función social del pensamiento, en diferentes campos: la filosofía, la historiografía y la cultura en general”.

Según el listado bibliográfico de Ortiz Flores, en 1989 se publicó *Sahagún or the limits of the discovery of the other* (12), trabajo recuperado y traducido posteriormente como “Estadios en el reconocimiento del otro”.

LOS AÑOS 1990

La década de los noventa es una de las más fructíferas en cuanto a su bibliografía: *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (13), de 1992; *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX* (14), 1995; *La mezquita azul: una experiencia de lo otro* (15), 1996; *Una filosofía del silencio: la filosofía de la India* (16) y *La significación del silencio* (17), ambos de 1997; *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (18), 1997; *Estado plural, pluralidad de culturas* (19), 1998. De estos títulos, el segundo y el quinto no aparecen en el listado de Ortiz Flores, y el tercero, el cuarto y el quinto fueron recuperados en un libro posterior. Por ello nos ocupamos de los cuatro restantes.

En *El pensamiento moderno*, Villoro estudia y analiza el cambio de la figura del mundo que generó la modernidad, los logros y excesos de ésta y propone reencauzar los factores positivos y favorables que la modernidad trajo consigo. Dividido en introducción y diez capítulos, Villoro especifica: “Los primeros siete [...] verán el Renacimiento a la luz del pensamiento moderno, los últimos tres reflexionarán sobre el pensamiento moderno a la luz del Renacimiento”.

Algo más que un conjunto de reseñas, escritas entre 1955 y 1993, y poco menos que una serie de estudios amplios sobre diversos problemas, *En México, entre libros* es una muestra de la capacidad de diálogo de Luis Villoro con distintos autores mexicanos del siglo XX: Antonio Caso, Manuel Gamio, José Gaos, Justino Fernández, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Octavio Paz, Adolfo Sánchez Vázquez, Antonio Alatorre, Alejandro Rossi, Enrique González Pedrero, Roger Bartra y León Olivé. A esta lista de autores, ordenados según el índice, le precede el ensayo “La cultura mexicana de 1910 a 1960”. A propósito de este libro, no está de más señalar que contiene parte de dos polémicas: una sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, iniciada a finales de 1960, con Leopoldo Zea, y otra sobre el problema de la ideología, iniciada en 1970, con Adolfo

Sánchez Vázquez.

Antes de continuar con el siguiente libro, *El poder y el valor*, consideramos necesario recurrir a unas palabras de Villoro en *Creer, saber, conocer*: “Este libro es la primera parte de un trabajo más amplio. Hace tres años que me propuse estudiar las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación. ¿Cómo opera la razón humana, a través de la historia, para reiterar situaciones de dominio o, por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones?” Asimismo, consideramos necesario recordar que uno de los últimos capítulos lleva por título “Hacia una ética de la creencia”. Visto así, constatamos la continuación de la preocupación epistemológica a la filosofía política con *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, libro que se compone de cuatro partes: “Esbozo de una ética del valor”, “La acción política”, “Pensamiento y cambio políticos” y “La asociación política”. En el prólogo, nuestro autor señala:

La primera parte de este trabajo esboza una teoría general del valor, como antesala al planteo de esas preguntas. Las tres partes siguientes tratan de las relaciones entre valores morales y el poder político, desde enfoques diferentes [...] El primer enfoque se refiere a las características de la acción política, en la que confluyen dos formas de racionalidad: instrumental y valorativa. El segundo se preocupa por el cambio político; lo aborda a partir de la relación entre moralidad social existente y las propuestas éticas de la política. El tercero trata del fin que esas propuestas persiguen: las distintas formas de asociación política y los diversos valores que pretenden realizar. Desde cada enfoque puede verse el todo.

Más adelante precisa: “*Creer, saber, conocer*, de 1982, era parte de una reflexión continuada; su sentido global se vería al proseguirla. Este trabajo intenta empezar a responder las preguntas con que aquél terminaba. Se basa en sus resultados y puede considerarse como su continuación inacabada”.

Dentro del mismo ámbito de la filosofía política se inscribe *Estado plural, pluralidad de culturas*, en el que también manifiesta una continuidad con una preocupación añeja: las culturas indígenas. De este libro se recogen aquí: “Sobre la identidad de los pueblos”, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, “Estadios en el reconocimiento del otro”.

NUEVO SIGLO

En la primera década del presente siglo, Luis Villoro publicó un pequeño folleto a propósito de la huelga y la reforma universitarias: *Las dos antinomias de la Universidad* (20), en el año 2000, y dio a la imprenta los siguientes libros: *De la libertad a la comunidad* (21), conferencia dictada en la Cátedra Alfonso Reyes, del Tecnológico de Monterrey, en 2001; *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión* (22), en 2006; *Los retos de sociedad por venir* (23), en 2007, y *Tres retos de la sociedad por*

venir (24), en 2009.

De la libertad a la comunidad representa en buena medida una síntesis de algunos temas desarrollados ampliamente en *El poder y el valor*. Tal es el caso, primordialmente, de los niveles de la asociación política: para el orden, para la libertad (en sus modelos tanto liberal como igualitario) y para la comunidad. Un detalle importante de este pequeño texto radica en la recuperación de los diálogos que sostuvo el autor con los asistentes a la conferencia.

En *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, Villoro muestra una faceta distinta a la de la epistemología, la *ética política* y las culturas indígenas, asunto tratado desde siempre si consideramos el ensayo “Soledad y comunión”. Este pequeño libro está compuesto por “La significación del silencio”, “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India”, “La mezquita azul: una experiencia de lo otro”, “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”, “Vías de la razón ante lo sagrado” y “Lo indecible en el *Tractatus*”.

Algunas líneas de uno de los ensayos presentan la idea central:

La experiencia religiosa originaria nace del estupor ante la existencia misma del mundo y de mi estar arrojado en él. Por un lado, el conocimiento personal de nuestra pequeñez y desamparo; por el otro, su correlato: la experiencia de la grandeza del cosmos, de su fuerza y belleza terribles e incomprensibles. El objeto de la religión es ese misterio, ante el cual sólo podemos callar y reverenciarlo. Lo sagrado es, en toda religión, el misterio tremendo y fascinante, como acertó a describirlo Rudolf Otto.

En *Los retos de la sociedad por venir*, Villoro habla sobre la justicia, la democracia y la multiculturalidad. En cuanto al primer tema, primero lo aborda por una vía negativa, la injusticia, y luego desarrolla la idea estudiando detenidamente los modelos teleológico y deontológico, así como sus antinomias. En el segundo, estudia la democracia desde el punto de vista del poder y del valor, además de las clases y los tipos de democracia: la comunitaria y la republicana. Respecto al tercer tema, el multiculturalismo, inicia su análisis desde el punto de vista de las condiciones de la interculturalidad, posteriormente lo observa en su relación con el derecho y, finalmente, lo estudia en su relación con el Estado homogéneo y el Estado plural. En la parte final del libro, dice:

En los tres temas (la justicia, la democracia, la multiculturalidad) hay que distinguir lo “racional” de lo “razonable”. Razonables, en efecto, son las creencias y las normas que no expresan una “razón arrogante” sino un ejercicio razonable de la justicia; razonable es también una teoría política que conduzca a una democracia efectiva, y la relación entre culturas ¿no se supone que tendría que ser razonable si no es excluyente? Incluimos en consecuencia un ensayo final aún inédito: “Lo racional y lo razonable” cuyas ideas podrían permear todos los ensayos anteriores.

Tres retos de la sociedad por venir es un conjunto de tres conferencias impartidas en El Colegio Nacional y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. En sus

primeras páginas, escribe Villoro:

Este breve libro habla de una realidad en la sociedad latinoamericana actual. Primero. En ella no existe un camino adecuado para avanzar hacia una justicia adecuada. Su realidad es la injusticia. Segundo. Tampoco hay una democracia efectiva, desde abajo; la democracia ha sido reemplazada por la “partidocracia”. Tercero. México, como la mayoría de los países de América Latina, es una nación donde subsiste una pluralidad de culturas. No hay en él una política basada en el reconocimiento de esa pluralidad. Estos ensayos intentan proponer un camino para empezar a cambiar esa realidad injusta.

Este breve texto, al igual que *De la libertad a la comunidad*, bien puede ser una introducción (con los matices del caso) a *Estado plural, pluralidad de culturas, El poder y el valor* y *Los retos de la sociedad por venir*.

OTROS TÍTULOS

El último título que contempla la bibliografía de Ortiz Flores referida a lo largo de este trabajo es *Los linderos de la crítica*. De éste, cabe hacer dos observaciones: la primera corresponde al título, que trata de *Los linderos de la ética*, y, la segunda, que es un libro colectivo coordinado por Villoro. Por otro lado, sólo resta decir que los dos últimos libros del apartado anterior no fueron considerados.

Dicho lo anterior, en este apartado nos ocuparemos de dos libros editados y coordinados por Villoro: *El conocimiento* (25), de 1999, y *Los linderos de la ética* (26), de 2000; la única antología publicada en vida de nuestro autor: *La significación del silencio y otros ensayos* (27), en 2008; un texto muy especial, rescatado de los archivos de José Gaos, en los que Villoro participa al lado de sus compañeros de generación: *Filosofía y vocación* (28), de 2012, y un libro póstumo: *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (29), de 2014.

La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía fue un proyecto de edición en el que participó un conjunto importante de autores hispanohablantes. Impulsado por instituciones de España, México y Argentina, el número 20 de esta enciclopedia correspondió a *El conocimiento*. Dicha obra está compuesta por nueve artículos, y en ella Villoro se encarga de la presentación, en la que escribe:

Quien repase estas páginas se dará cuenta, espero, tanto de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento como de su actual cuestionamiento. Hemos tratado, en efecto, de aunar en la mayoría de los trabajos, la referencia a las corrientes centrales del pensamiento moderno con las discusiones actuales que, en muchos casos, ponen en cuestión ese pensamiento.

Los temas abordados son, entre otros, la verdad, las creencias, las sensaciones, las percepciones, la objetividad, la certeza y el escepticismo. Por otro lado, La Biblioteca

Aprender a Aprender, de la editorial Siglo XXI, se caracteriza por dar a conocer los conocimientos necesarios introductorios de alguna disciplina y, al igual que la Enciclopedia, pretende presentar los últimos aportes de ésta. En este sentido, en el prólogo a *Los linderos de la ética*, Villoro señala: “El nuevo interés por la ética no atañe solamente al problema de los fundamentos de normas y valores morales, no se limita a la discusión de teorías generales, también concierne a sus múltiples aplicaciones a diferentes campos de la cultura”. De aquí la ética en su relación con la política (Villoro), la historia (Ambrosio Velasco), la economía (Paulette Dietterlen), la tecnología (León Olivé), el lenguaje simbólico (Mariflor Aguilar), la religión (Isabel Cabrera), la biología (Arnoldo Kraus y Antonio R. Cabral) y la ecología (Alejandro Herrera).

Con una nota introductoria de Rafael Vargas y Juan Villoro y un prólogo, “Retratos de Luis Villoro”, de Guillermo Hurtado, *La significación del silencio y otros ensayos*, de 2008, es, como ya se dijo, el único libro antológico en vida de Luis Villoro. Se compone de “Soledad y comunión”, todos los textos en *Vislumbres de lo otro*, tres ensayos de *Estado plural, pluralidad de culturas*, un apartado de la conferencia *De la libertad a la comunidad*, un capítulo de *Los retos de la sociedad por venir* y un capítulo de *Creer, saber, conocer*.* En la nota introductoria se lee:

Un sólido hilo conductor los articula: la idea de lo otro, aplicada a cuatro campos de enorme relevancia (el lenguaje, la religión, la sociedad, la comunidad) [...] Pensamos este libro como una reunión de textos que puedan atraer al especialista, pero sobre todo al lector con amplios intereses humanísticos. Para Villoro, la filosofía ha sido una forma de vida. Éste es un libro de primeros auxilios para pensar con claridad lo eterno y lo cotidiano.

Para Villoro, ¿la filosofía es un modo de vida? Al parecer, ésa no es la respuesta que ofrece él mismo en *Filosofía y vocación*, un libro que reúne una serie de textos de un seminario instaurado por José Gaos en 1958. La respuesta es, sin embargo, frente a la de sus compañeros (Uranga, Rossi y Guerra), en cierto sentido más radical, un tanto relativa y matizada: “¿Cómo podemos justificarnos ante la filosofía?” Al pasar de los años, se constatará, en efecto, que nuestro autor considera a la filosofía como una forma de vida. En este sentido, Guillermo Hurtado dice en las últimas páginas de *Filosofía y vocación*:

Villoro es el único que continuó practicando la filosofía de manera brillante y rotunda. Podría decirse que en el origen de la vocación filosófica de Villoro hállase uno de los rasgos caracterológicos subrayados por Gaos: la soberbia frente a dios [...] Pero hay en la personalidad de Villoro otra soberbia de filósofos: la que se manifiesta contra el poder terrenal, contra las arbitrariedades y bajezas. En su discurso de ingreso a El Colegio Nacional, Villoro afirmó que la filosofía nunca debe estar al servicio del poder. Pero esa justa soberbia frente al poder tiránico se transforma en humildad frente al poder entendido como servicio a los demás. En *El poder y el valor*, Villoro encuentra en las formas de organización de los pueblos indígenas mexicanos una forma de mandar obedeciendo.

La alternativa: perspectivas y posibilidades de cambio representa, en buena

medida, una continuación y ampliación de sus reflexiones filosóficas sobre México y el mundo contemporáneo (particularmente en cuanto a la ética, la política, la justicia, la democracia y en lo que al indigenismo se refiere) y, al mismo tiempo, un episodio en la relación entre el autor y el movimiento zapatista. Éste se compone de un prólogo, un prefacio, cuatro ensayos y la correspondencia entre el Subcomandante Marcos y Luis Villoro. El prólogo es un conjunto de artículos publicados por Luis Hernández Navarro entre marzo y abril de 2014. Los ensayos llevan por título: “Revolución”, “Democracia”, “Pluralidad” y “Nuevo proyecto”. La correspondencia es un conjunto de cuatro cartas y sus respectivas respuestas, escritas entre enero de 2011 y enero de 2012, en las que se aborda, en términos generales, el tema de la ética y la política. Algunas palabras del prefacio nos parecen bastante ilustrativas: “Todo pensamiento, toda actividad están sometidos a una alternativa, la aceptación de lo que existe (lo mismo) o el intento de transformarlo (lo otro). En el primer caso, obedece a una actitud conservadora; en el segundo, a una actitud ‘disruptiva’, esto es, la que intenta ‘romper’ la situación existente para cambiar la realidad”. En seguida, habla de cinco niveles en los que se manifiesta la alternativa: el Estado, la sociedad, la cultura, el cosmos y la religión.

Para terminar, sólo queremos referir que Mario Teodoro Ramírez, en su libro *La razón del otro: estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, de 2010, plantea su dialéctica filosófica, en el marco de la filosofía mexicana del siglo XX, en tres grandes etapas: la referente a lo particular o filosofía histórica, donde se distinguen *Los grandes momentos...* y *El proceso ideológico...*; la que trata de lo universal o de la filosofía teórica, en que destacan *Creer, saber, conocer* y *El concepto de ideología...*, y la etapa de síntesis o de la filosofía práctica, en la que descuellan *El poder y el valor...*, *Estado plural...* y *Los retos...* Y, por supuesto, *La alternativa...*, agregamos nosotros.

SOLEDAD Y COMUNIÓN*

POCAS veces se había hablado tanto como ahora de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad. Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es, ante todo, un solitario, y él no hace más que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época. Vacilante civilización la nuestra; pendiente entre la agonía de su propio mundo, el de la burguesía, y el anuncio de otro que quizá ya no será el suyo; civilización insegura que hará germinar en sus hijos la conciencia más plena de su original abandono. Pero esta conciencia no pudo presentarse de golpe. No es más que el resultado final de un lento y continuado proceso. Sigamos brevemente la evolución insensible que nos llevará de la mano a nuestra actual conciencia solitaria.

El cristianismo supone un primer paso en un camino de progresivo desprendimiento de la naturaleza y gradual ensimismamiento. Con él empieza a rechazarse la unificación afectiva con el cosmos, la participación simpatética en él, que fuera una de las características del paganismo. Frente a la concepción aún zoomórfica del griego, el judío desanima la naturaleza para colocar al espíritu humano radicalmente por encima de ella. Jehová, el Dios creador, legisla y dirige el cosmos sin confundirse por un momento con él. La fuerza divina, que el griego nunca vio claramente desprendida del mundo, actúa ahora infinitamente alejada de su criatura. La naturaleza no es ya aquella madre universal en cuyo seno podían comunicarse todos los seres. Dios está fuera del universo, y el espíritu del hombre, a su semejanza, domina, independiente, su propio cuerpo. La naturaleza y la carne se relegan a rango inferior. Toda unificación afectiva del hombre con el cosmos tiende a estigmatizarse por pagana. El hombre se sabe un ser aparte del mundo; su naturaleza es el triste vestigio de un mundo caído, recuerdo de su inicial pecado. Mal haría en anudar estrechos lazos con ella; pues sería olvidar que no es ciudadano de este mundo y que su patria prometida es otra. Debemos pasar sobre la tierra con desapego de ella, la mirada puesta en otro rumbo. El hombre, a la par que domina la naturaleza espiritualmente, se comporta ante ella en plan de un inicial y purificador desprendimiento. Sin embargo, la naturaleza conserva cierto rango en tanto participa del espíritu. Dios no es sólo creador, es también padre bondadoso de todos los seres naturales. Todas las criaturas están unidas por un vínculo de fraternidad universal. Por otro lado, la naturaleza representa un índice, una señal plena de sentido propio que apunta hacia el Creador; es ella itinerario hacia lo divino, es espejo de su Señor. Rebosante está aún de su belleza, y es amable como lo es su Creador. Y quizá una de las mayores glorias del cristianismo haya sido la conciliación de la conciencia de la persona individual con el sentimiento de comunidad con la naturaleza; conciliación encarnada en

la prodigiosa figura del santo de Asís.

Con el mundo moderno nace una nueva concepción de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Desaparece definitivamente la imagen organológica del mundo para dar origen a una imagen mecanicista. El universo se revela a los ojos de la física nueva como un conjunto de fenómenos perfectamente determinado según leyes precisas. Las esferas siderales reguladas como piezas de un reloj gigantesco, el animal-máquina de Descartes, el ideal de una *Mathesis* universal que determinara exactamente todo fenómeno, son manifestaciones de este nuevo espíritu. De las cuatro causas tradicionales, sólo la eficiente —signo de la determinabilidad— continúa su reinado. Poseso de un nuevo ideal de saber, el saber de dominio, el hombre moderno empieza a soñar con poseer la naturaleza, esclavizándola a su antojo. Todo movimiento de simpatía, de comunicación afectiva con el mundo, se considera pueril ilusión o burdo antropomorfismo. El enlace espontáneo del hombre con la naturaleza parece haberse roto en su fundamento. La naturaleza nada nos dice ya por sí sola; únicamente tendrá valor si puede responder a nuestras previas hipótesis científicas. Su sentido se agota al ser determinada por nuestras leyes universalizadoras; lo que a ellas escape, nada nos interesa. Sólo hablará la naturaleza si adopta nuestro propio lenguaje; por sí misma es un inmenso tímpano mudo; no hace signos; ni podrá ser ya el supremo índice que nos señale el camino hacia Dios. Queda definitivamente rebajada a un simple objeto de dominio, ya no sólo espiritual, como en el cristianismo medieval, sino incluso material, gracias a la naciente técnica. Ahí está el mundo natural, inerte, pasivo; es una ciudad abierta al saqueo, una masa informe que espera del hombre el don de la inteligibilidad.

El rechazo de toda unificación afectiva con el cosmos nos lleva de la mano al rebajamiento de los sentimientos de amor hacia el hombre mismo. Scheler ha descubierto que la unificación afectiva sirve de base a todo acto de participación simpatética. Desvalorada aquélla hasta el grado de concebirla engaño o ilusión, todos los impulsos de comunicación humana parecen minados por su base. Sólo parece destinada a subsistir una última forma de participación simpatética: el amor a una Humanidad en abstracto, ser ideal, meta lejana para regular mi acción, objetivo final del Progreso. Así principia, con el hombre moderno, el lento proceso de ensimismamiento que habrá de culminar con el apogeo de la era burguesa.

En tanto que un objeto es término capaz de manejo o de dominio, se nos presenta como un “haber”, como una posesión. Es algo desprendido de nosotros que, por estarnos alejando, podemos manejar con la técnica o utilizar como objeto poseído. Al arrancarse de la naturaleza para dominarla, el burgués empieza a ver todas las cosas como términos de posesión y de dominio. Podrá este dominio ser directo, en tanto las cosas se presentan como enseres de posesión individual; o podrá tomar una forma indirecta, como “administración” o manejo. Y no en balde los principios de propiedad privada y libre

empresa son los fundamentos de la economía burguesa. El hombre actual típico, creación de la clase más emprendedora de la historia, parece poseído de una mentalidad dirigida a la utilización de sus posesiones.

Su vida es un perpetuo levantar el inventario de sus reducidos u opulentos haberes. El burgués es el hombre que todo lo posee: posee una familia, posee bienes materiales, posee dignidad y cualidades y —sobre todas las cosas— posee sus derechos, sus sacrosantos derechos, intangibles porque son... “propiedad privada”. Tiene derecho a la vida, a la salud, derecho a gozar de lo propio, a la consideración ajena; hasta tiene derecho a una muerte apacible y a un decoroso entierro. Pero, sobre todo, tiene el supremo derecho de que nadie toque sus derechos, de que nadie atente contra sus posesiones.

Si todo lo juzga en plan de haberes, nuestro hombre juzgará también al prójimo como una especie de viviente receptáculo capaz de poseer. Entre las distintas personas, se establecerá una mera relación externa de sujetos poseedores; relación siempre de escisión, de separación de campos por un límite común. El contrato es su expresión; no hay en él participación de personas sino escisión de derechos. Entre un objeto de posesión y su dueño no habrá término posible de participación simpatética, como no lo hay entre el señor y su esclavo. Ni tampoco será muy fácil que lo haya entre dos sujetos poseedores que separen celosamente sus haberes. Debilitadas, socavadas en su base las posibilidades de participación en lo otro, el hombre moderno se ve empujado a encerrarse en sí mismo.

Y no es casual que a este tipo social de hombre haya correspondido, como su expresión filosófica, el idealismo. La naturaleza sólo es dominable por un sujeto universal que sea capaz de dictarle sus leyes. El Yo Trascendental, sujeto del idealismo, válido para todo hombre, legislador de la naturaleza, otorga a ésta regularidad y forma. El hombre, en tanto sujeto universal y potencia técnica, aparece como la única fuente de orden y organización del mundo. Por el Yo Trascendental, la experiencia se desprenderá de su existencia empírica concreta para elevarse al terreno de lo objetivo y lo universal. En ese terreno, la separación entre sujeto y objeto parece irreductible. Todo el mundo se encuentra frente a mí, objetivado, regulado según mis propias leyes. En el Yo Trascendental la naturaleza, como realidad independiente con sentido propio, queda definitivamente rechazada, puesto que sólo es naturaleza aquello que el sujeto del conocimiento crea al dictarle sus propias leyes. Pero lo más grave es que el mismo sujeto personal, concreto, queda relegado fuera de la esfera del conocimiento objetivo. El sujeto del conocimiento científico es necesariamente impersonal. Es todos a la vez y nadie concretamente; es un sujeto anónimo y universal. El sujeto individual, el hombre de carne y hueso, resulta, ante aquel Yo Trascendental, un objeto más de laboratorio. Se convierte en un material capaz, él también, de ser dominado por la técnica y medido de

arriba abajo por la ciencia. En el plano del conocimiento objetivo, tanto la persona propia como la persona ajena no pueden verse más que como objetos entre otros objetos. El sujeto impersonal de la ciencia nos explica perfectamente según determinaciones generales precisas, sean éstas económicas o psicológicas. Pues los únicos sujetos capaces de comunicación personal, las existencias concretas, quedan fuera de su alcance.

El sujeto del idealismo es universal. Y como tal no conoce el “yo” ni el “tú” individuales. Y frente al Yo, el mundo, el No-Yo, aparece como lo extraño, lo indefectiblemente separado, aquello en cuya existencia el Yo no puede interiorizarse ni participar. Pero al propio tiempo que está cercenado del sujeto en cuanto a su modo de ser, el No-Yo aparece centrado en el Yo, como el satélite en la órbita del planeta. Las cosas en sí, que constituyen el No-Yo, son pasivas, inertes, sin razón. No tienen más sentido que el que yo mismo les presto. De mí dependen, sólo de mí reciben orden, inteligibilidad y significado. Ellas mismas sólo son masas frías, vacías. Inexpresivas de por sí, siempre que quieren decir algo me envían a mí mismo, como espejos en que contemplara mi propia imagen. Así, encuéntrome encerrado en un cinturón de objetos silenciosos que apuntan hacia mí incesantemente. En la tela de los fenómenos, que carece de solución de continuidad, no pueden dibujarse más que mis propios signos. Y tal parece, a primera vista, que me fuera imposible traspasar ese cerco. Pues toda realidad se revela siempre como fenómeno ante mi conciencia y, como tal, sólo por mi propia conciencia adquiere significado. La tela me envuelve por todos lados, nada puede presentármeme que no forme parte de la tela misma, que no sea objeto ante mí y por mí constituido; nada podría presentármeme con un sentido que yo mismo no le hubiera conferido. Por eso las cosas en-sí se pegan, viscosas, en torno mío; porque de mí penden y de mí reciben su sustento, cual si fueran enormes parásitos muertos. Así, como último paso en mi proceso de escisión del mundo, se me hace por fin consciente la cárcel que yo mismo me he creado.

Y en el seno del cerco, la existencia concreta se vuelve sobre sí misma. Inmerso en el Yo universal, el sujeto individual, el hombre de carne y hueso, se capta como algo totalmente extraño a él. Encerrado entre los muros de la objetividad, se siente extranjero en ese mundo. Sin poder escapar de la tela compacta de los fenómenos en que ella misma se ha encerrado, sin encontrar acogida en un sujeto impersonal que la objetiva, la existencia capta, por primera vez, su radical abandono. Frente al Espíritu Absoluto de Hegel, Kierkegaard, el pastor danés, experimenta el sentimiento lacerante de su absoluta soledad. Al propio tiempo, gracias a esta su experiencia fundamental, se revela a Kierkegaard la existencia en su autenticidad. Que únicamente cuando me conozco en soledad experimento mi originalidad, mi singularidad irreductible, la infinita distancia que separa mi existencia del modo de ser de cualquier otra realidad. Cuando el sentimiento de mi soledad llega a su extrema agudeza todo parece evadirse, todo se me torna ajeno,

postizo, indiferente. Arrojado en un mundo extraño, me conozco como lo único, la excepción, lo innumerable.

Y, de golpe, hace presa en mí la angustia como conciencia de mi libertad. Sartre ha visto admirablemente esta relación originaria entre el sentimiento de mi ajenidad al mundo y mi conciencia de libertad. Retrocedo ante el mundo de los seres en-sí, de las cosas mudas y sin razón. Por ese movimiento las pongo como lo entitativamente ajeno a mí, como aquello que yo no soy. Me aílo de los objetos por una envoltura de nada. Son ellos lo que yo no soy ni podré ser; la nada nos separa; nada hay entre ellos y yo. La existencia se encuentra en un mundo que no es ella, el mundo fenoménico y objetivado; pero, al experimentar su extrañeza, se siente capaz de desprenderse de él por impulso propio; se sabe totalmente libre. Por esta negación de lo que ella no es, sostiénese la existencia en su libertad. Así, libertad y soledad se acompañan mutuamente. Al saberme solo, me conozco libre. La existencia abandonada debe sostener sus actos en sí misma. La libertad se mantiene sobre las cosas, desprendida de ellas. No se deja coger por éstas, pues dejarse agarrar sería enajenarse, esclavizarse, perderse como tal libertad. La libertad se revela como mi total desamparo y, al propio tiempo, como mi total autosuficiencia. Me basto para sostener mi acto; pues si no me bastara, caería preso en las cosas y me perdería en ellas. Si no fuera suficiente para mi acto mi propia libertad, si precisara de un móvil para determinar mi acción, ya no habría tal libertad. Elevándose por encima de cualquier motivo, sosteniéndose a sí misma en su propia suficiencia, la libertad rechaza cualquier fundamento otro que ella misma. Y detrás de cada acto plenamente libre vemos dibujarse una evanescente silueta: la soberbia. Más allá de la conciencia de la total autosuficiencia de mi acto, el orgullo satánico se dibuja siempre.

Pero hay algo peor aún que la soberbia. Y pienso que si Adán pecó, fue porque por un instante se miró a lo más hondo de sí mismo y se encontró horrorosamente solo. En soledad nació su pecado, como en soledad nace todo pecado del hombre. No porque la soledad sea determinante del pecado, sino porque siempre lo precede como su anuncio... Estoy ante el abismo. Puedo en cada momento caer, y se apodera de mi ser el vértigo. No porque el precipicio fuera a tragarme, sino porque en cada momento puedo arrojarme en él libremente y ante mi acto que se anuncia, nada ni nadie podrá ayudarme. Nadie podrá detenerme en lo alto del precipicio, nada podrá forzarme a no dar el salto. Estoy solo ante mi acto. Por mí mismo, en soledad, habré de elegir entre caer o sostenerme. Por eso me angustio. Porque ni siquiera en mi propio pasado encontraré refugio. La decisión que haya tomado hace un instante deberé reanudarla ahora, y otra vez al siguiente segundo. Nada pueden mis actos anteriores sobre el presente; porque ningún acto pasado puede coartar mi libertad. Aunque mil veces haya logrado sostenerme sobre el abismo, nada me indica que ahora lo lograré igualmente. Cien veces puedo haber tomado la misma decisión; pero ahora sé que todas éstas son impotentes; no me bastan;

contra ellas o con ellas, podré arrojarme al abismo. Que aun ante mí mismo estoy solo en cada uno de mis actos. Y así se mantiene mi existencia, en vilo, sosteniéndose en sí misma, abandonada de los otros, solitaria ante su propio pasado.

Y no sólo ante el pecado, también ante la salvación se encuentra solo mi acto. Solitario marcha Abraham camino de la montaña de Morija. Va a cumplir el sacrificio y su corazón queda mudo. Nada puede decir, pues nadie podría comprenderlo; ni siquiera Isaac, el hijo bienamado, podría leer en su espíritu. Porque su acto no obedece a razones universales ni a motivos precisos. Su acto no está constreñido por un móvil determinable; es absurdo, al igual que su fe es absurda. Él no sigue la ley universal, que seguramente habría de condenarlo; su ley es solitaria, única. Por eso está su acto más allá de la ética; por eso establece lo individual sobre lo universal. Abraham obró según su fe, cuando todas las razones y motivos lo impulsaban a no obrar en tal forma. Obedeció contra toda razón, porque su fe estaba más allá de cualquier razón. En libertad absoluta eligió su acto; sostenido en sí mismo, en angustia y soledad, se arrojó a la salvación. En abandono pecó Adán, en abandono salvó Abraham su promesa. Porque para la salvación y la condenación estamos solos sin remedio.

Así la soledad se me revela en una doble faceta. En la cara que mira a la existencia, me aparece como libertad; en aquella que mira a las cosas en-sí, como la tela compacta y muda de los fenómenos que me aprisiona. Y parezco condenado a morir entre hierros.

Pero he aquí que en el momento mismo en que parecemos poder captar nuestro total desamparo, algo nos hace un signo decisivo y, desde nuestra más radical soledad, empieza a hacer presa en nosotros su exacto término contrario. Que parece que la condición propia de las situaciones extremas fuera la inestabilidad. Incapaces de mantenernos largo tiempo en una extrema situación, bastará un pequeño cambio de signo para trastocar ésta en su contraria: la moneda presenta entonces su reverso, y el juego de la existencia puede reanudarse. Y sólo quien llegue al límite de una situación será capaz de captar en plenitud su contraria. Bien podemos conocer la existencia del aire sopesándolo pero más plenamente la captaremos sin duda si por un momento sentimos ahogarnos, inmersos en una cámara de vacío. El vacío y nuestro ahogo serán los mejores detectores de su antípoda: el aire. Así, sólo en el momento de pasar por la más extrema soledad, empezamos a sentir la fascinante presencia de una evanescente y extraña compañía.

Scheler ha creado un curioso personaje en cuyo rostro creemos descubrir a veces cierto aire de familia. Imaginémos —nos dice— un Robinson de nacimiento, un hombre que nunca hubiera conocido hombres semejantes y que jamás hubiese podido inferir, de ninguna experiencia, la existencia de sus prójimos. Pues bien, nuestro desamparado Robinson empezaría a sentir cierta extraña y pertinaz desazón que poco a poco iría creciendo hasta convertirse en una obsesión agobiante. Sería una curiosa

sensación de “no estar lleno”, de estar mutilado o deforme, una conciencia de que algo le faltara. Entonces, nuestro hombre pensaría en términos parecidos a éstos: “yo sé que hay comunidades y que pertenezco a una”.¹ Y su afirmación se basaría en una intuición precisa e indubitable: la conciencia del vacío, de la no existencia de actos intencionales hacia un prójimo. El Robinson solitario buscaría, sin saberlo, lo radicalmente distinto de él, *lo otro*. Pues la existencia está vuelta siempre hacia lo otro, es apetencia de lo otro, y cuando éste no se presenta, siéntese el dolor de una cruel mutilación.

Pero ya hemos visto que en el mundo fenoménico sólo encontramos objetos que señalan hacia nosotros mismos; no hallamos en él lo radicalmente otro de nosotros mismos. Para alcanzarlo parece indispensable evadirnos de nuestra propia cárcel, romper el cerco de la objetividad y encontrar una perforación en la tupida tela del fenómeno. ¿Existirá acaso ese hueco por donde pudiéramos alcanzar lo radicalmente distinto de nosotros? ¿Podremos trascender lo fenoménico y lo objetivo, para alcanzar una realidad que ya no esté ante nosotros como inerte masa en espera de que le otorguemos sentido?

Para resolver el problema deberemos partir de los finos análisis de Gabriel Marcel sobre la objetividad y la persona. Distingue Marcel, en nuestro modo de relacionarnos con los otros, entre un *tú* y un *él*. Veamos de cerca esta distinción. A primera vista, la relación de conocimiento sujeto-objeto parecería constar de dos términos. En realidad, estamos frente a tres términos en juego. El *objeto* es aquello acerca de lo que puedo conversar con un interlocutor real o ideal. Mi dialogante es siempre o yo mismo o un *tú*. El tercer término del que hablo con éste será un *objeto* si se trata de una cosa, o un *él* si es un semejante. El tercer término —ya sea cosa o él— se presenta siempre como una simple fuente de informes o medio de comunicación para los dialogantes.

El conocimiento científico es siempre un diálogo del sujeto consigo mismo. Parecería que el hombre de ciencia pregunta al objeto para que éste dé respuesta. Pero no hay tal. El objeto en cuanto tal es mudo. En realidad el investigador se plantea a sí mismo una pregunta, una hipótesis; no pregunta al objeto, sino que se pregunta a sí mismo *acerca del objeto*. Éste se le aparece entonces como una simple fuente de información que, una vez cumplido su papel, hará a un lado cómodamente. Al disociar por la electrólisis el agua en sus dos componentes, el científico se está preguntando a sí mismo acerca de la constitución del agua; todos los objetos presentes ante él en su experimento sólo le servirán de término de información.

Igual sucede cuando nos referimos a una persona tratándola como objeto. Andamos perdidos en una ciudad y preguntamos al primer transeúnte: “¿Dónde queda la oficina de Correos?” “¿Voy bien por esta dirección?” *Él* nos responderá. Con su informe, su papel queda agotado para nosotros; nada nos interesa ya; *él* es un informe y nada más. En realidad, igual hubiéramos podido preguntar a un objeto cualquiera... una guía de la ciudad, pongamos por caso.

Él es simplemente un repertorio; un fichero que consulto o que lleno al igual que cualquier objeto. Como tal, *él* puede ser objeto de mis juicios. Juzgar es siempre clasificar correctamente; hacer corresponder cada cosa con su categoría adecuada; colocar cada objeto en su casillero para que todo quede en orden y no sea preciso revisar a cada instante el fichero. El hombre de la técnica, el del saber objetivo, trata a la naturaleza como un inmenso fichero por clasificar, como una sapientísima ventanilla de informes. Y así también solemos tratar ordinariamente a nuestros prójimos: como algo que deberá llenar ante nosotros su correspondiente esqueleto, y que nada será fuera de lo que en él declare. Cuando capto al otro como *él*, no salgo pues del cerco de mis objetos. *Él* no es más que el intermedio en un diálogo que persigo conmigo mismo.

Pero —y aquí está el paso importante— supongamos otro ejemplo. En un viaje me encuentro con un desconocido. Conversamos acerca de los recientes espectáculos, de la situación internacional, de mil fruslerías. Al poco rato conozco algo de su biografía y de sus ideas. “Es un hombre culto, reservado, un poco vehemente”, me digo caracterizándolo objetivamente. Me interesa su modo de ver las cosas, algunas opiniones acertadas en política, algunas útiles experiencias; de él puedo conseguir quizá algo: una noticia, un punto de vista que se me había escapado, o un rato de distracción simplemente. Hasta ahora *él* es sólo el tercer término, que clasifico y determino exactamente, que me sirve de fuente de información o de esparcimiento. Pero puede suceder que poco a poco vaya interiorizándome más y más en mi interlocutor, que vaya interesándome por él, no por las noticias o las lecciones que me pudiera suministrar. Entonces veo que empieza a escapar a mis acotaciones. Ya no es exactamente “vehemente”, ni responde estrictamente al tipo del hombre reservado. Sus actos y discursos no concuerdan exactamente con las motivaciones que yo les había prestado, y con las cuales había creído poder determinarlo. Un gesto, una palabra, no se presentan ahora con el sentido que yo pretendo darles. Todo él se escapa a mis conceptualizaciones y determinaciones; se independiza ante mi vista. Ya no lo acoto, y tengo la impresión de que en cada momento puedo esperar de él lo más inesperado. Entonces me voy interiorizando en él como en un sujeto; va desapareciendo ante mí en su carácter de objeto. Por simpatía, empiezo a captar sus actos y palabras no con la significación que tienen en mi mundo, ni con aquella que yo mismo les presto, sino con el sentido propio que él les otorga. Empiezo a captar su mundo como suyo, no como mío. A la vez, voy haciendo mía su suerte; ante sus penas siento impulsos de ayudarlo; ante sus alegrías, de compartirlas. En ese momento, ya no es tercer término en mi diálogo; es, por el contrario, aquel con *quien* dialogo *acerca* de mil objetos distintos. Todas las demás cosas a nuestro derredor se van convirtiendo en tercer término, en término de comunicación o informe para *nosotros*. Mi interlocutor, de *él*, se ha convertido en *tú*.

Pero el *tú* no se me presenta más que en la relación de simpatía o amor. Mientras el

juicio habla siempre de un *él* cualquiera, el amor habla en *tú*. Sobre el *tú* me siento incapaz de formular juicios. No puedo clasificarlo, pues siempre escapa a mis acotaciones. No se identifica nunca con los informes que me proporciona, ni siquiera con sus cualidades o sus defectos. De él ya no me interesa que pueda responder a mis preguntas, o arrojar luz sobre mis propias preocupaciones, sino que me atrae su propio e irreductible sentido. *Yo* y *tú* forman la estructura permanente de la *comunidad*. Y ésta es el núcleo originario de toda auténtica comunidad.

A *él* lo determino fácilmente. Al clasificarlo, lo limito sin remedio, lo coagulo en sus propios actos. Sus posteriores actuaciones no me serán ya secretas: puedo conocerlo perfectamente, tal y como conozco la actuación del oxígeno en mi laboratorio. Sé de sus síntomas objetivos, de sus reacciones psicológicas, de sus complejos ocultos que puedo colocar en su casillero correspondiente. Él es un haz concatenado y preciso de fenómenos; sólo podrá exigir de mí una desapasionada y filantrópica terapéutica. El *tú*, en cambio, me resulta siempre imprevisible, y es ésta su eterna capacidad para lo inesperado lo que en él me fascina. El ser captado en amistad o en amor escapa a todo juicio; no puedo caracterizarlo, ni aun siquiera describirlo. Por ello no se confunde nunca con sus apariciones concretas; no puedo acotarlo o reducirlo a sus reacciones psíquicas fenoménicas. El ser comprendido en simpatía o amor no es el simple acervo de sus cualidades, ni la sucesión de sus reacciones y complejos; pues no es eso lo que amo o comprendo en simpatía, sino la libre fuente que los sustenta. Y aquí aparece la palabra clave: mientras *él* me aparece como pura serie fenoménica, el *tú* se revela como *libertad*.

El acto de simpatía o amor descubre la total trascendencia de la persona respecto de sus concretos estados afectivos. El *tú* trasciende a sus especificaciones aparentes; queda fuera de la superficie continua de los fenómenos. Esto no quiere decir que capte al otro como un objeto más de intuición, que estuviera ahí junto a los fenómenos; pues si tal hiciera lo convertiría en un fenómeno más. Lo aprehendo tan sólo como aquella constante trascendencia a las significaciones que yo le presto. Se me aparece como una constante ausencia de sus propias manifestaciones fenoménicas. La persona no está *allí*, en ese gesto de la mano o esa entonación de la voz; trasciende a estos fenómenos, no se reduce a ellos. Pero sólo en *ese* gesto y esa entonación se me revela como *trascendencia* a esos dos hechos concretos, como *negación* de ellos. El *tú* se me aparece en un doble papel: como *negador* de sus propias manifestaciones externas, y como *otorgador de sentido* a éstas. Al *tú* no puedo limitarlo por mis propios conceptos o significaciones. Él me entrega su propio sentido y significación; o, en otras palabras, no es, como cualquier otro objeto, un satélite en mi propia órbita, no me envía a mí mismo para explicarse; es lo *radicalmente otro de mí mismo*.

Scheler ha dejado definitivamente sentado que los fenómenos de simpatía y amor no nos entregan la identidad de las personas. Por el contrario, su característica consiste en

captar la diversidad real de lo otro. “La función de la simpatía genuina —nos dice (y esto rige igualmente para el amor)— es justamente suprimir la ilusión solipsista, para aprehender la realidad del *alter* en cuanto *alter*.”² Y aquí se nos permitirá introducir una distinción que, si bien a alguno pudiera parecer de escolástica sutileza, parécenos a nosotros de capital importancia. Tanto el *tú* como el no-yo se me presentan como lo *otro* de mí. Sin embargo, la alteridad de ambos términos difiere esencialmente, hasta el punto de parecer totalmente equívoca. Esta mesa, este papel blanco que tengo frente a mí se me aparecen como ajenos. Su ajenidad consiste en que tienen un modo de ser diverso del mío, con el que jamás podré participar. Por eso mi único modo de conocerlos será incardinados en mi propia malla de conceptos y significaciones. En lo que tienen de ajeno, en su modo de ser propio, independiente de mí, me serán siempre ocultos. Por eso son un círculo compacto con el que topo sin poder abandonar mi soledad. El *tú* nada tiene en su ser que tan sólo provenga de mí. Es una fuente propia de valor y sentido, irreductible a mi yo. Es, por ello, lo radicalmente otro de mí mismo. Mientras la inteligibilidad y sentido de la cosa en sí radican en lo que tiene de mío, la inteligibilidad y sentido del *tú* radican en lo que tiene de distinto de mí. Pero, paradójicamente, en su modo de existir me es semejante, pues tanto él como yo somos fuentes de sentido. Por eso, mientras no puedo participar en la alteridad de la cosa en-sí y sólo puedo convertirla a mi imagen para conocerla, sí puedo participar en el *tú*, sin tener para ello que transformarlo a mi semejanza. El no-yo es lo mudo y lo diverso de mí en su modo de ser; el *tú* es lo locuaz y lo común a mi modo de existencia. Mientras el mundo de los objetos es lo *extraño*, el del *tú* es lo *próximo...*, el *prójimo*.³ Entre objetos me encuentro en un mundo extranjero y hostil, que sólo hago habitable sustentándolo con mi propio sentido; por eso me hallo solitario. En el *tú* percibo en cambio el aire de mi propia patria, por eso puedo interiorizarme en él. Pero —notémoslo bien— si tal sucede, es precisamente porque el *tú* es la única *realidad* irreductible a mí, es lo único que no puedo sujetar a mi propio yo, que no puedo conformar a mi capricho.

Captando al otro en tanto otro nos liberamos de la cárcel egocéntrica. Perforamos entonces la malla de la objetividad. El *tú* es esa fisura que buscábamos para evadirnos de la tela fenoménica. Se presenta, efectivamente, como trascendente al mundo de objetos y fenómenos, y el signo más claro de esta trascendencia es su liberación de la forma misma que estructura los fenómenos: el espacio-tiempo.

El *tú* no conoce las distancias. Puedo estar infinitamente alejado de una persona aunque se encuentre a mi lado, y la inversa es igualmente posible. El término de nuestra simpatía, en cuanto tal, no está aquí ni allí, está simplemente *presente*. La *presencia* es su modo de relación conmigo, y en ella se manifiesta la trascendencia al espacio-tiempo. Cuando digo que mi amigo está *presente* en mi adversidad, no digo que se encuentre allí frente a mí, como un cuerpo más entre otros: quiero expresar más bien que siento que

está conmigo. Su presencia se me revela en un ademán, una mirada, un inteligente silencio quizá. Este *conmigo* no está lejos ni cerca; no puedo reducirlo a un lugar; simplemente me *acompaña*.

Hemos visto ya también cómo captamos la persona del otro como trascendencia a sus cambiantes determinaciones y apariencias. El *tú* es algo permanente que dura a través de sentimientos y acciones. Y la dirección al otro en tanto permanencia implica *una fidelidad*. Pero no puedo ser fiel más que a una realidad que trasciende lo pasajero del instante. Mi voto tácito de amistad o amor se dirige a una realidad que sé que perdurará a través del tiempo; pues mi fidelidad sólo es posible sobre el fondo de un compromiso de una realidad permanente para con otra. Vivimos ambos en el seno de una realidad que trasciende nuestros específicos instantes temporales. Esa realidad es nuestra comunión, nuestra presencia mutua.⁴

Tal parecería, pues, que en el *tú* hubiera nuestra soledad de alejarse definitivamente para dar paso a la seguridad del acto en la trascendencia. Tal al menos parece decirnos la lógica, pues que si hemos encontrado la fisura que nos lleva hacia lo otro, la soledad parece superada. Trascendencia del círculo de mis fenómenos en lo otro, evasión del cerco de mi yo en el *tú*, es igual, en buena lógica, a desaparición de mi soledad... En buena lógica, sí, y sin embargo... Miremos más de cerca.

Al trascender espacio y tiempo, transitamos a otro terreno en donde los familiares conceptos de nuestro entendimiento no parecen ya estrictamente aplicables. El mundo de los objetos, con sus entes perfectamente discernidos, cercenados entre sí a seguros golpes de seguro, va esfumándose lentamente ante nuestra vista. Nuestras categorías usuales, destinadas a aplicarse sobre un espacio-tiempo universalmente verificable, hechas para clasificar y dividir, para generalizar y determinar objetos, no pueden ya hacer presa. Estamos en un plano más profundo que la ciencia y que la lógica, entramos en el reino de la paradoja y del enigma.

Hemos dicho que en el amor capto lo otro en su sentido propio. Esto quiere decir que lo capto en la autenticidad y originalidad de su existencia. “Cuanto más profundamente penetramos en un ser humano a través de un conocimiento comprensivo guiado por el amor a la persona —nos dice Scheler— tanto más inintercambiable, individual, único en su género, irremplazable e insustituible se torna para nosotros.”⁵ Es totalmente distinto de mi propio mundo, de todo lo que yo conozco; su sentido es diverso y extraño; no puedo hacerlo plenamente mío, porque siempre hay algo en él que se me escapa. La persona ajena permanece siempre detrás de aquello que capto en ella. Y es que la conozco como libertad, y —como tal— nunca puedo determinarla, prever sus actos plenamente, apresarla cabalmente en mis significaciones. Siempre subsiste más allá de todo eso, como la permanente posibilidad de lo espontáneo, de lo inesperado. Y no puedo captar la fuente misma; no alcanzo a la libertad desde ella misma, desde su

“interior”, por así decirlo, sino sólo desde sus manifestaciones externas, a través de sus fenómenos, como simple *negación* de éstos. En eso consiste precisamente su radical alteridad frente a mí. Y esta alteridad es irreductible. Siempre permanecerá como una fuerza que me rechaza, ante la que fracasarán todos mis intentos por apresarla. Y es precisamente esa irreductible alteridad la que amamos. Que aquí tocamos la suprema paradoja del amor. Es este deseo de interiorizarse plenamente en el otro ser, de participar totalmente en él; es ansia de desprenderse para siempre de la propia soledad para unirse en la trascendencia, y toda la existencia se distiende en este impulso *ciego* de participación. Pero siempre, en cada momento, encuentra un límite infranqueable a la unificación, se topa con una realidad irreductible que la rechaza. Y es precisamente este rechazo el que provoca su amor; lo que atrae es aquello que permanece irreductible a la participación; pues lo que atrae es lo radicalmente otro. Que si todo en la persona se entregara a la participación, se convertiría ella misma en un correlato más del yo; ya no poseería un sentido irreductible al mío; desaparecería lo radicalmente otro y recaeríamos en la inicial soledad. Y así como la soledad llevada a su límite extremo nos revelaba la comunidad, así también, si lleváramos a su límite la comunión, recaeríamos en la soledad. El amor lleva a apropiarse del otro, pero, al propio tiempo, exige que el otro permanezca independiente; pues si por un momento dejara de ser irreductible, la participación amorosa desaparecería; ya no serían dos alteridades frente a frente, sino uno en soledad. Asimismo, el sujeto desea entregarse plenamente, y, sin embargo, sólo sostiene su amor lo que en él queda de originalidad frente al otro, de resguardo inviolado, de intimidad; que sólo mantiene la comunión lo que aún permanece en soledad. Y así, la más plena comunión lleva larvada en su seno la profunda soledad.

“Imán que al atraer repele” llamó Machado al amor, y captó su esencial paradoja. Al aprehender el *tú*, no abandono mi soledad, sino que la afirmo frente al otro. Y tanto más me atrae el ser amado cuanto más me repele; porque lo pongo a él más firmemente como único en soledad. Así luchan en el amor dos soledades frente a frente: dos soledades que se quieren mutuamente como tales y se mantienen en su estado recíprocamente.

Luchando contra todo impulso de esclavizar, al otro lo mantengo en su libertad, lo quiero en la solitaria angustia de su elección. Entonces mi intervención en su acto se transforma en llamado, en *invocación*. Nada puedo para determinar al otro, no puedo convertirme en motivo eficiente de su acción. Su libertad permanece intacta, y habrá de elegir en angustia y en absurdo. Sólo puedo exhortarlo, invocar en él su libertad para que responda. Mi exhortación será siempre un llamado a que mantenga su libertad sin enajenarla, sin evadirla. Por eso mismo, mi llamado nunca podrá ser determinante de su acto; siempre podrá él desoírlo, rechazarlo. Por eso el amor no suprime nuestra angustia, antes bien, nos confirma en ella. Ninguno de los dos podrá forzar el acto ajeno. La invocación impulsa al otro a que se salve, pero a que se salve libremente, en soledad y en

angustia. “Sé más plenamente tú mismo; mantente irreductible, original, realiza *tu propia salvación*”, dice sin palabras. Así los seres que participan en la comunión sostienen mutuamente en una perpetua invocación.

Si la participación total en el otro se transformara en su signo inverso, la soledad, la comunión exigiría, para poder realizarse, la permanente irreductibilidad de los términos en relación. Esto quiere decir que la comunión sólo se sostiene en el constante fracaso de la unificación total a la que tiende espontáneamente. Bien lejos está de una situación estable y segura que negara para siempre mi radical abandono. Consiste más bien en esa oscilación constante e insegura entre la conciencia de mi total autosuficiencia y mi humilde prendimiento en el otro. Puente tendido entre mi inmanencia y deyección y la Trascendencia Absoluta, que nunca se apoya firmemente en ninguno de los dos extremos. La lisura abierta a la trascendencia nunca nos entrega ésta plenamente. A medida que aumenta nuestra seguridad de alcanzarla, con mayor persistencia escapa a nuestras manos y el impulso nunca cesa; incansablemente, por encima de todos sus fracasos, la existencia persiste en su anhelo, apuntando siempre, como objetivo final, hacia una Trascendencia Absoluta. Y, *en esperanza*, sospechamos encontrar en ella la síntesis de nuestra esencial paradoja. La comunión apunta a realizarse plenamente en esperanza. Es presentimiento de una unidad entre seres que permanecen distintos y que tienden indefinidamente el uno hacia el otro, manteniendo su original diferencia; es nostalgia de lo *Uno*, en que todo ser encontraría la conciliación definitiva de sus contrarios en lucha. Uno somos en esperanza, distintos en realidad.

Así, la comunión nos hace patente el desgarramiento propio de la existencia. Pendiente entre dos mundos, vese el hombre arrojado en el abandono de su mundo caído, mientras, por el otro lado, se siente impulsado a romper para siempre su propio cerco. Pero la trascendencia huye constantemente ante él y, a medida que parece hacerse más precisa, más patente se le hace también su propio abandono. Y sólo en el infinito puede la existencia afirmar la Trascendencia Absoluta, como término final de su amor y de su fe.

Entre dos abismos, de deyección el uno, de infinitud el otro, pende la existencia, manteniéndose en vilo sobre sí misma. La inestabilidad es su condición, la inseguridad su estado propio. Oscilando perpetuamente entre posiciones extremas inasequibles, sin poder fijar seguro la planta, en angustia y temblor transita el hombre. En angustia y temblor, sí... ¿Pero qué no también en *fe* y en *esperanza*?

LA SIGNIFICACIÓN DEL SILENCIO

CUANDO los griegos quisieron definir al hombre, lo llamaron *zōon lōgon éjon*, lo que, en su acepción primitiva, no significa “animal racional” sino “animal provisto de la palabra”. La palabra, en efecto, es patrimonio que el hombre no comparte con ninguna otra creatura. El mundo humano llega hasta donde alcanza el lenguaje, y éste no sería nuestro mundo si no se conformara a las significaciones que el lenguaje le presta.

Para estudiar el lenguaje muchos filósofos suelen partir de la proposición y limitar el habla al lenguaje predicativo, conforme a reglas lógicas y provisto de significaciones invariables. Todo lo que tuviera sentido podría ser traducible a ese lenguaje. Así se tiende a reducir la esfera de la significación a la del lenguaje discursivo; cualquier otra forma de expresión sólo significaría en la medida en que pudiera transportarse a ese lenguaje.

Pero para explicar la palabra discursiva es menester admitir una posibilidad *previa* de la existencia: la posibilidad de comprender el mundo en torno aludiendo a él significativamente. Y esta referencia signifiante al mundo en torno es anterior al lenguaje predicativo: se encuentra ya en la percepción, en la conducta práctica, en el gesto. No necesito de palabras para significar; cualquier conducta dirigida al mundo puede hacerlo. Por ello dirá Heidegger que las significaciones no resultan de las palabras, las preceden. “A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones.”¹ El lenguaje discursivo es sólo una de las actualizaciones de una actitud significativa previa que Heidegger llama el “habla”. La mímica y la danza, la música, el canto y la poesía son modos del habla, y, como veremos, también lo es el silencio.

Posibilidad originaria del habla es tanto el decir como el callar, escribe Heidegger.² Entre esos dos extremos se tenderá toda forma de lenguaje. Podemos preguntar: ¿qué relación guardan esos dos términos en el seno del lenguaje? En particular: si el silencio es ausencia de palabra, ¿cómo puede ser una posibilidad del habla? No pretendemos resolver aquí estos difíciles problemas. Tan sólo expondremos algunas reflexiones — provisionales aún— que ayudarán, esperamos, a mejor plantearlos.

Dirijamos primero nuestra atención a la palabra discursiva. Como todo lenguaje, la palabra discursiva intenta designar el mundo circundante. ¿En qué medida, al designarlo, lo altera?

Antes del discurso, estamos en contacto directo con las cosas, las experimentamos y manejamos, nos conmovemos con ellas o en ellas actuamos; pero siempre necesitamos de su *presencia*. Sin el lenguaje no podríamos referirnos al mundo en su ausencia. Con la palabra aparece la posibilidad de desprendernos de las cosas y de referirnos a ellas sin contar con su actual existencia. La palabra pone a distancia las cosas y a la vez mantiene

nuestra referencia a ellas. Según Wundt y su escuela, habría que colocar el inicio del lenguaje en el momento en que el hombre no acierta a aprehender una cosa para manejarla y se limita a señalarla. La indicación supliría el acto fallido de prensión e iniciaría el lenguaje: trato de agarrar algo pero, por alguna causa, noto que está fuera de mi alcance; entonces lo indico, primero con el dedo, luego con un sonido articulado que reemplaza al objeto inmanejable. Se ha descubierto, en efecto, que en muchas lenguas primitivas las primeras palabras fueron demostrativas.³ La palabra brotaría así de un intento fallido de manejo; supliría la presencia inmediata del objeto con la simple referencia a él. Con ese intento se abre una posibilidad exclusiva del hombre, de poseer las cosas de un modo más sutil que la prensión: poseerlas en figura, por medio de un signo que las mantenga ante la conciencia como término de referencia.

Al vincular un fonema con un objeto, podemos dirigirnos a éste en su ausencia. El fonema indica primero el objeto (como el gesto del dedo índice), pero luego —y éste es el paso decisivo— toma sus veces, lo suplanta; entonces se ha convertido en “símbolo”. La función simbólica, esto es, la posibilidad de referirnos a las cosas por medio de signos que las suplan, constituye la esencia del lenguaje discursivo. Gracias a ella puede el hombre aludir al mundo entero sin estar obligado a sufrir su presencia. Y esta posibilidad sólo pertenece al hombre. Muchos animales pueden asociar a objetos determinadas palabras; mas las utilizan como *señales* de la presencia de esos objetos, no como *símbolos* que los suplan. Vinculan *dos hechos* distintos de su campo perceptivo; igual que los perros de Pavlov asociaban el sonido de la campana a la presencia del alimento. Siempre un hecho existente remite a otro igualmente existente; es señal, no símbolo, del otro. Observemos cómo reacciona un perro al escuchar el nombre de su amo: de inmediato para las orejas, olfatea el aire, alerta, para *buscar* al amo. El fonema está asociado a la presencia del amo, a los olores y formas que lo acompañan, es, en último término, un elemento más en el complejo de cualidades ligadas habitualmente con la percepción del cuerpo del amo. El perro vincula un fonema con un contenido olfativo y visual, no “comprende” una palabra.

Es probable que también en el hombre pase primero el lenguaje por una fase semejante. Pero después la rebasa; el fonema se convierte entonces en símbolo. Si en una conversación se menciona el nombre de “Sócrates”, a nadie se le ocurrirá buscarlo por el cuarto. La palabra no funge aquí (aunque a veces, en un uso circunstancial, pueda asumir esa función) como un fonema asociado a una presencia sino como un signo colocado “en lugar” de ella. “Comprender” un símbolo quiere decir: poder referirnos a un objeto sin tener necesidad de percibirlo. El símbolo “re-presenta” la cosa; literalmente: provee una presencia que suplanta a otra.

De ahí la función liberadora de la palabra. Gracias a ella tuvo el hombre aquello de que el animal carecía: el poder de referirse a las cosas sin estar esclavizado a percibir las,

de comprender el mundo sin tener que vivirlo personalmente. El hombre, con la palabra, creó un instrumento para sustituir el mundo vivido y poder manejarlo en figura.

Por eso, el ideal del lenguaje discursivo sería suplir las cosas de modo tan perfecto que la estructura de las palabras correspondiera a la estructura de las cosas que reemplaza. Un lenguaje de ese tipo es la meta regulativa de todo lenguaje discursivo coherente. El lenguaje proposicional, ha dicho Wittgenstein, es una “figura” o un “modelo” de la realidad.⁴ El lenguaje “figura” el mundo en el sentido de traducir en una estructura de signos una estructura de objetos. Wittgenstein nos da un símil: el lenguaje reemplaza la realidad al modo como la notación musical sustituye una sinfonía, y las irregularidades de las rayas del disco gramofónico sustituyen una y otra.⁵ La estructura entera de la sinfonía queda traducida, en la partitura y en las ondulaciones físicas del disco, por otras estructuras. Cada estructura “figura” o “modela” la otra. Pero no nos dejemos engañar por el símil. Esta capacidad figurativa del lenguaje no debe entenderse como si cada palabra duplicara un rasgo de la realidad. No es la lengua una especie de “dibujo” o “imitación” de las cosas. Más bien hay que pensar en dos formaciones paralelas —la de los signos lingüísticos y la de la realidad— que pueden traducirse entre sí según reglas determinadas, pero ninguna de las cuales “copia” a la otra. Se trataría de la proyección de una formación en la otra, en el sentido en que los matemáticos emplean esa palabra. Cualquier forma geométrica puede figurarse en signos algebraicos y, a la inversa, cualquier ecuación puede proyectarse en una figura geométrica; para hacerlo basta conocer las reglas específicas que regulan esa proyección. Pero no podemos decir que los componentes de la ecuación “copien” o “dibujen” los elementos de la forma espacial, sino más bien que la estructura del álgebra es convertible en la de la geometría y viceversa. Así también el lenguaje sería una “proyección” de la realidad que, al figurarla en una estructura distinta, podría reemplazarla. Y la lógica sería el conjunto de reglas que rigen esa proyección. Un lenguaje alógico no podría pues “figurar” la realidad.

Pero para traducir la figura geométrica, la ecuación algebraica tiene que prescindir de su modo propio de existencia, el espacio intuitivo; ninguna cualidad meramente perceptiva del espacio puede traducirse. Así también el discurso: con tal de figurarlas en una estructura simbólica, la palabra discursiva hace abstracción de la presencia actual de las cosas; al prescindir de su presencia, tiene que olvidar todas las cualidades vividas ligadas con ella, y sólo gracias a este olvido puede comunicar la realidad en figura. Porque el disco hace abstracción de la vivencia actual de la orquesta, puede comunicar la sinfonía; porque la ecuación prescinde de la percepción espacial, puede enseñar la forma geométrica.

Para cumplir con su fin, un lenguaje discursivo debería estar constituido de significaciones *invariables* y *objetivas*; de tal modo que el interlocutor pueda en todo momento proyectar con exactitud la misma realidad que ese lenguaje haya figurado. En

un lenguaje discursivo perfecto no cabría la menor ambigüedad, el menor equívoco. Ninguna lengua existente cumple, por supuesto, con ese ideal; pero todas, en la medida en que son instrumentos para figurar y comunicar la realidad, tienden a él. Los lógicos modernos han tratado de indicar las características de una lengua ideal. En ella no habría lugar para las vacilaciones significativas que dependen de las circunstancias cambiantes de la experiencia personal. Las palabras del lenguaje cotidiano que Russell llama “egocéntricas” y Husserl “ocasionales”, tales como *yo, tú, aquí, ahora, esto, aquello*, deberían descartarse, pues hacen referencia a contenidos de experiencia variables con cada individuo y, por lo tanto, incapaces de ser comprendidos sin esa experiencia. Por otra parte, todas las significaciones subjetivas, que dependen de la perspectiva personal, deberían igualmente omitirse. Así, un lenguaje discursivo puro sólo constaría de significaciones invariables y objetivas.

Tal es, sin duda, el lenguaje científico. De él quedan eliminadas todas las significaciones variables y subjetivas. En lenguaje científico no se diría, por ejemplo: “veo ahora un meteoro”, sino “un meteoro es visible a las 8 p.m. del M. G., a tantos grados de latitud norte y tantos otros de longitud oeste”. Ni tampoco: “un prado alegre” y “esa trágica noche”, sino “un prado cuya visión se acompaña en la persona X de un sentimiento de alegría” y “la noche en que la persona Z fue protagonista de un acontecimiento trágico”.

Por último, la palabra elimina el carácter singular con que las cosas aparecen y, por ello, tranquiliza. Antes del lenguaje todo para el hombre es nuevo; nada, habitual ni previsible. Conforme se desarrolla un lenguaje, el asombro que primero le producen las cosas va cubriéndose de un tenue velo de familiaridad, y sólo entonces empieza a sentirse seguro en su mundo. Cuando el niño ve u oye algo desusado, lo primero que hace es preguntar por su nombre. Una vez que lo sabe, aunque no lo comprenda, empieza a tranquilizarse. Porque ya sabe que “aquello” tiene un nombre y no es, por lo tanto, algo absolutamente insólito: si tiene un nombre puede reconocerse. Algo sin nombre es insufrible pues no podría jamás saber a qué atenerse con ello; si tiene un nombre, en cambio, puede clasificarlo, hacerlo un poco suyo, manejarlo por medio de su símbolo. El niño quiere saber cómo se llaman todas las cosas para poder hacérselas hospitalarias. Para los primitivos, poseer el nombre de una cosa o de una persona es ya, en cierto modo, apropiársela. Y aun entre nosotros no hay mejor prueba de confianza que descubrir al amigo el nombre propio y permitir que lo emplee a su gusto.

Asombroso es siempre lo insólito, es decir, lo que sólo se da una vez y no sabemos cómo ni cuándo podrá repetirse; asombroso es “lo que no hay”, lo inesperado y singular. Y el nombre permite reconocer cualquier objeto. Nombrar algo es identificarlo con otro fenómeno que ya ha aparecido y, a la vez, poder reconocer sus ulteriores apariciones. La recognición elimina la alteridad absoluta, la singularidad de lo insólito, y convierte en

habitual el mundo en torno. Además, con cada nombre están ligadas ciertas notas fijas y excluidas otras. Nombrar es pues proyectar el objeto en una estructura lógica que determina las cualidades que sean compatibles con él. Por ello elimina las posibilidades inusitadas e imprevisibles.

En suma, un lenguaje discursivo perfecto, para poder figurar y comunicar la realidad con exactitud, tendría que prescindir de la perspectiva personal del observador: para ello habría de hacer abstracción de la presencia de las cosas con todas sus notas vividas, así como de su carácter insólito y singular. Porque el lenguaje discursivo no habla de un mundo vivido sino de un mundo representado.

Por él sé que el sol que cada día se levanta es siempre el mismo e irradia en toda hora una luz semejante. Pero en mi mundo vivido, anterior al discurso, ese disco luminoso es nuevo cada día y cobra en momentos fulgores de esplendor inesperado.

El lenguaje discursivo encubre mas no elimina la extrañeza del mundo ni suprime la capacidad de asombro. Debajo de las palabras, las cosas siguen siendo singulares e imprevistas. Todo puede ser novedoso, aun lo más cotidiano. ¿Hay algo más extraño que el suave tintineo de una copa de cristal corriente entre las manos? ¿Hay algo más sorprendente que la lengua de fuego que surge de pronto, vivaz, en la estufa cotidiana? Cualquier cosa puede ser a la vez algo habitual, representable en el discurso, y una presencia viva e irrepresentable. Y ambos caracteres no se contradicen, porque dependen de la actitud con que signifiquemos el mundo en torno y de la forma de habla que empleemos para expresarlo. En la primera actitud significamos el mundo tal como es “en sí”, independientemente de las emociones o valoraciones que en nosotros suscite; en la segunda, trataríamos de significarlo tal como se presenta “para nosotros”, revestido de todas las notas que acompañan su mera presencia. Al primer modo de significar el mundo corresponde el lenguaje discursivo; al segundo, la poesía y, en propiedad, el silencio.

“El mundo está escrito en lenguaje matemático”, decía Galileo. Es cierto: la estructura total del universo podría proyectarse en unas cuantas fórmulas, en una breve estructura simbólica que la figurara adecuadamente. Esos símbolos encerrarían todo lo que del mundo pudiera predicarse objetivamente. Los signos que llenan una pequeña libreta supliendo la presencia del universo: tal sería el ideal de la ciencia. Mas también Pascal tenía razón cuando exclamaba: “El silencio de los espacios infinitos me espanta”. Porque el mundo es a la vez palabra discursiva y presencia silenciosa, claro sistema matemático y asombroso portento.

Supongamos ahora que queremos expresar y comunicar a los demás esa presencia vivida del mundo. El habla originaria tendrá que buscar una forma de lenguaje distinta a la discursiva. Inventará varias, pues es rica en recursos. Desde la piedra burda con que erige sus edificios hasta el sutil ademán de la danza, todo podrá servirle de signo para

nuevos lenguajes. Pero también tendrá otra posibilidad que aquí nos interesa particularmente porque nos pondrá sobre la traza de nuestro tema central, el silencio: podrá significar el mundo vivido, mediante la negación de las significaciones invariables y objetivas del lenguaje discursivo. Es decir, intentará utilizar el lenguaje discursivo a modo de negar justamente su carácter discursivo. Significará por un rodeo: mostrando cómo las palabras reducidas a significaciones objetivas son incapaces de significar cabalmente lo vivido. Nacerá entonces un lenguaje paradójico basado en la ruptura, en la destrucción de los significados habituales del discurso. Y así como el lenguaje objetivo perfecto era el ideal de toda palabra discursiva, así este lenguaje paradójico será, en el fondo, el límite a que tiende toda verdadera poesía.

Un ejemplo bastará: son los días de la canícula. El sol está en el cenit. Es el momento del mediodía. El lenguaje discursivo nombra lo que ve: si quiere designar cosas reales dirá, por ejemplo: “el sol es visible en el cenit a tal hora del M. G. y en tal lugar preciso”; si desea designar el simple dato de percepción, tal vez diga: “en el centro de la semiesfera celeste se ve un disco luminoso de color amarillo claro”. Habrá captado todo lo que el fenómeno tiene de objetivo y podrá suplantar su presencia vivida. Pero un poeta, refiriéndose al mismo fenómeno, dirá:

Coronado de sí el día extiende sus plumas.
¡Alto grito amarillo,
caliente surtidor en el centro de un cielo
imparcial y benéfico!...⁶

El mismo fenómeno es a la vez un astro en determinada posición sobre el horizonte y un “alto grito amarillo” en un cielo “imparcial y benéfico”.

¿Qué ha tratado de designar el poeta? En primer lugar, la presencia concreta del fenómeno tal como es *vivido* en ese instante privilegiado. Por ello no pudo hacer caso omiso de las notas que su situación y enfoque personales revelaban en él. El lenguaje poético *no* ha hecho abstracción de las cualidades que la emoción o la fantasía muestran en el objeto; al contrario: ha tomado el objeto en toda la riqueza de contenido que presenta. Porque no ha tratado de significar el objeto “en sí”, sino el objeto tal como se muestra “para el hombre”.

Esto se hará más claro al observar el cambio de significado que se opera al intentar traducir el lenguaje poético en lenguaje objetivo. “Alto grito amarillo”, por ejemplo, ocultaría una significación objetiva que expresaría alguna frase como ésta: “mancha de color amarillo, situada a gran altura respecto del observador, tan brillante que puede asociarse a un sonido de tono muy agudo”. A primera vista parece que las dos frases difieren por su forma y eufonía mas no por su significado. Con todo, por poco que las comparemos, nos percatamos de que la traducción discursiva no sólo altera la forma

verbal del poema, sino también su significado. Las dos frases no dicen lo mismo. “Alto grito amarillo” designa una unidad de cualidades vividas en la que están ligados datos de percepción, datos de fantasía y cualidades emotivas, referidos al mismo objeto; su traducción discursiva, en cambio, designa una multiplicidad de hechos objetivos (la mancha amarilla, el sonido agudo, la asociación entre ambos), no necesariamente vividos por nadie. El sentido inherente al simple enunciado es, por ello, distinto en uno y otro caso. Del sentido pleno de la frase poética forman parte notas emotivas, “subjetivas” por tanto, que están ausentes del sentido de la frase discursiva.

En segundo lugar, la palabra poética suple una presencia para tratar de *revivirla* de inmediato en la imaginación y emoción de otra persona. Sólo sirve de fugaz intermediario entre dos experiencias. En efecto, puesto que la expresión poética no ha prescindido de las cualidades vividas del objeto, sólo será plenamente “comprendida” al revivir esas cualidades. Su traducción objetiva, en cambio, puede ser comprendida sin acudir a una nueva experiencia, justamente porque su sentido carece de notas “subjetivas”. La significación poética dota de un uso distinto a la palabra: no sólo pretende figurar una realidad para comunicarla, también intenta suscitar de nuevo en el oyente todas las cualidades inherentes a su presencia.

Pero para poder hacer esto, el poeta ha tenido que emplear las palabras a modo de negar sus significaciones invariables y objetivas: “Alto grito amarillo” ha llamado al sol. Más que decir lo que es, alude a lo que no es; se trata de un “grito” distinto de cualquier grito conocido, pues designa algo que a ningún sonido podría convenirle. Según su significado objetivo, un sonido no puede tener color ni estar, cual una cosa, elevado en las alturas. “Amarillo” no responde tampoco a ningún color reconocible; pues ningún color habitual es cualidad de un elevado sonido. Es un “amarillo” capaz de estallar en gritos; un color que consiste en no ser como todo color; designa una cualidad singular y única. Así, “amarillo” y “alto” niegan la significación objetiva de “grito” y viceversa; por esta negación, las palabras usuales del lenguaje discursivo adquieren un nuevo significado en el contexto poético. El poeta ha dotado a las palabras de un nuevo sentido que se construye justamente por la negación de su sentido objetivo. Y este sentido poético es indefinible, es decir, es intraducible a otras palabras provistas de significaciones objetivas; pues brota de la contraposición de significaciones que se rechazan recíprocamente y queda constituido por esa negación recíproca. Por ello, los significados poéticos no pueden estar ligados en forma invariable a determinadas palabras, surgen en el contexto, de modo inesperado, de la distorsión de los significados objetivos. Son significaciones insólitas que en rigor nunca podrán repetirse en otros contextos. Y sólo así puede hablar el poeta de algo singular e irrepetible.

Si era propio de la palabra discursiva permitir la reconocimiento de un objeto y adscribirle ciertas notas fijas, el poeta ha roto esa función normal del discurso; su lenguaje es una

negación de las significaciones invariables de la palabra. Designa lo extraordinario y dice a la vez que la presencia insólita de las cosas es indecible para el lenguaje discursivo. Y en verdad toda metáfora tiende a decir lo mismo, en la medida en que rompe la significación precisa que el discurso exige; toda metáfora es ya un principio de negación de la palabra. Pero a menudo fracasa y sólo el gran poeta logra efectivamente significar con un lenguaje negativo.

No obstante, también la distorsión de la palabra tiene un límite. Si prolongáramos hasta el fin la negación de las significaciones del discurso, cesaría la palabra. La negación total de la palabra es el *silencio*. Y tal vez, desde esta perspectiva, la poesía podría verse como un habla en tensión permanente entre la palabra y su negación, el silencio. En rigor, sólo podría realizarse plenamente en la total negación del discurso; mas entonces desaparecería como habla... ¿Desaparecería efectivamente? ¿No habría un habla del silencio?

Con esta pregunta tocamos el punto crucial de estas breves reflexiones. El intento de mostrar el mundo tal como es vivido conducía a la negación de la palabra y ésta, en su límite, al silencio. Pero ¿es capaz de indicar algo el silencio?

Ante todo debemos descartar de nuestra consideración el silencio como simple ausencia de todo lenguaje. El mutismo nada dice. No pertenece al habla sino a su carencia y no puede aquí interesarnos.

También descartaremos otro aspecto del silencio lleno de posibilidades y sugerencias, pero que aquí no debe detenernos. Nos referimos al silencio como *señal* de determinadas vivencias psíquicas: la reserva que distingue a un alma grave o recogida; el silencio manso que oculta una actitud humilde o el altivo silencio que anuncia orgullo y desprecio; el noble silencio de quien escucha y el silencio farisaico de quien juzga. En estos casos el silencio es índice de una actitud espiritual o de un estado de ánimo y puede ofrecer una ventana abierta para el estudio de la intimidad ajena. Pertenece a un estilo de conducta, al modo como el hombre se muestra exteriormente, ante los demás o ante él mismo. Está emparentado con el gesto y la fisonomía. Igual que un ceño airado o un ademán impulsivo, puede ser signo de un acontecer psíquico, mas no significa, no designa nada acerca del mundo en torno. Aquí no nos concierne; ahora sólo nos interesa el silencio como componente de un lenguaje capaz de referir al interlocutor a cosas distintas de él mismo; nos interesa como elemento significativo.

En primer lugar, hay un silencio que acompaña al lenguaje como su trasfondo, o mejor, como su trama. La palabra lo interrumpe y retorna a él. Parece surgir de su seno, llenarlo mientras se pronuncia y hundirse en él cuando cesa. Sin un fondo uniforme y homogéneo en que se destaquen, las palabras no podrían separarse, conjugarse, dibujar una estructura. Este silencio es la materia en que la letra se traza, el tiempo vacío en que fluyen los fonemas. En otras formas de expresión tiene también su equivalente: en la

pintura, es el fondo sin color ni forma que permite, por ejemplo, el matiz del claroscuro; en la arquitectura, los vanos y el vacío que separan y enlazan las masas tectónicas.

Este trasfondo de la palabra tiene también su lugar entre los signos materiales que emplea el lenguaje. La escritura cuenta con los signos de puntuación para señalarlo, y en la notación musical hay signos que llevan justamente el nombre de “silencios”. Las pausas, el ritmo, que encuadran la palabra oral, la subrayan o destacan, son signos lingüísticos igual que los fonemas. Pero todos ellos sólo fungen como la trama o el linde de los elementos propiamente significativos del lenguaje. En este sentido, son signos que no se refieren a nada, sino que sólo permiten la organización de los otros elementos del lenguaje. Ellos mismos no significan aún nada.

Sin embargo, en casos determinados, los silencios del lenguaje parecen rebelarse contra ese papel acompañante y querer, también ellos, significar algo. Por lo pronto su pretensión es modesta: sólo quieren designar palabras que los suceden en la trama del lenguaje. Antes de aparecer una palabra, puede haber un silencio que la anuncie. Hay pausas que indican claramente la inminencia de una frase desconcertante o imprevista; oradores y actores saben hacer buen uso de ellas. Semejante papel pueden desempeñar en la escritura los puntos suspensivos o los dos puntos y, en la música, algunos silencios tensos que indican la inminencia de un clímax o de una melodía particularmente expresiva. En estos casos es obvio que el silencio no sólo enlaza elementos significativos del lenguaje, también a él empieza a brotarle una vaga significación propia. Indica algo distinto de él, se refiere a otra cosa. ¿A qué? A la palabra u oración que viene. Pero no significa una palabra u oración cualquiera, sino una palabra que tenga cierto carácter sorpresivo. En forma vaga e imprecisa, parece balbucir: “¡Atención! ¡Algo digno de nota va a pronunciarse!” Indica, en suma, una palabra tal que de algún modo no es la que fácilmente podría adivinarse o esperarse del anterior contexto. El silencio empieza a anunciar la cualidad sorpresiva de las cosas, aunque sólo sea por lo pronto de las meras palabras.

En este nivel, el silencio es aún simple accesorio, apéndice del contexto que lo precede de inmediato; prolonga la palabra que antecede y, sólo por ello, puede anunciar la que viene. Así el sentido de la “suspensión” de los puntos suspensivos depende de la palabra que los precede; el de la pausa musical de la frase que acaba de silenciarse. Por otra parte, es patente que no muestra nada fuera del lenguaje mismo; la función de mostrar cosas aún le está vedada.

Pero pasemos a otros casos. Ahora el silencio suplanta a una palabra u oración y toma sobre sí la función significativa que ésta tendría de pronunciarse. Allí donde el contexto o la situación del diálogo exigiría una palabra, aparece un silencio. La palabra está “implícita”, “sobrentendida” en él y el interlocutor comprende con el silencio lo mismo que comprendería si la palabra se expresase. Estos silencios son muchos y sus

significaciones varían al infinito. Hay silencios cómplices que sin palabras dicen lo que el otro quería escuchar. Hay silencios que reprueban y condenan, y otros que otorgan y entregan. Hay silencios tímidos que expresan, sin querer, la palabra que no quiere pronunciarse y silencios perplejos que vacilan en ofrecer una palabra. En todos estos casos, es evidente que el silencio no sólo señala el estado de ánimo de la persona (su reprobación o disgusto, su pudor o su duda), también significa algo acerca de una situación objetiva: significa lo mismo que en cada caso significaría la palabra que reemplaza. Por ello su significación es variable, ocasional, depende siempre del contexto en que se encuentra.

Pero al través de todos sus significados variables, ¿no habrá una función significativa común a todos esos silencios, sea cual fuere el contexto en que se encuentren? Sólo si la hubiera podríamos decir que el *silencio mismo* significa. De lo contrario, sería la palabra implícita en el silencio, no formulada pero capaz de ser comprendida o adivinada por el oyente, la que propiamente significaría; el silencio no añadiría ningún matiz propio a la significación de esa palabra. Para investigar este punto tenemos un fácil expediente: reemplazar el silencio por la palabra correspondiente que sugiere y, si obtenemos exactamente la misma significación, podremos decir que el silencio no ha añadido a la palabra que reemplaza ningún matiz significativo propio. Pero si, por el contrario, la palabra no dice exactamente lo mismo que el correspondiente silencio, habremos descubierto la significación propia de éste.

Daremos un par de ejemplos. Primero: contemplo con un amigo alguna obra de arte, él desea mostrar sus conocimientos y profiere alguna observación que, al querer ser profunda, sólo acierta a ser pedante o cursi. Me mira buscando mi respuesta; yo guardo silencio. El silencio reemplaza una palabra de reprobación cortés. Con todo, sentimos que si lo sustituyéramos por esa palabra, algo de la significación quedaría perdido. Pues no sólo significa que las palabras de mi amigo son impertinentes, esto es, que no están adecuadas al objeto presente a que se refieren; también significa que ante esa situación lo mejor es callarse, esto es, que mis propias palabras tampoco serían adecuadas. Vagamente expresa mi silencio: “Lo que has dicho no es pertinente. Pero si te lo dijera, yo mismo diría otra impertinencia. Ante eso, lo mejor es callarse”. Dirá alguien que entonces podríamos suplir el silencio justamente por estas palabras que acabo de escribir. Tampoco. Porque estas palabras, que intentan traducir lo que dice el silencio, no dicen lo mismo que éste. Decir que ante algo más vale callarse, es decir algo, algo que a su vez es impropio; quien lo diga no dirá lo mismo que quien calle; quien lo diga formulará también un juicio inadecuado sobre lo que contempla, puesto que no cumplirá con el requisito de callarse. La prueba es que esa frase puede sonarnos tan pedante, tan impertinente como cualquier otro encomio semejante.

Es el mismo tipo de silencio que podría presentarse si alguien me indicara algún

hecho digno de asombro y yo respondiera con un silencio. Sin palabras, mi interlocutor escucha claramente: “no hay palabras para expresar eso”. Mas si pronunciara esta frase tampoco diría palabras que expresaran eso. Por ello, lo único capaz de significarlo cabalmente es la negación de toda palabra. Así, el silencio significa, además de la palabra que reemplaza, la circunstancia de que esa palabra no es adecuada para figurar la situación objetiva en cuestión, o —a la inversa— que la situación presente no puede proyectarse en la estructura del discurso.

Pero pasemos a un ejemplo contrario: el silencio que aprueba o consiente. Alguien solicita un favor; yo callo y él comprende mi asentimiento; ¿no dicen que quien calla otorga? Mi silencio reemplaza ahora una afirmación, pero no significa lo mismo que ésta. Significa también que esa afirmación no debe ser dicha. Dice que es una afirmación reservada, reticente, una afirmación a medias. Concede y a la vez niega esa concesión. “Te otorgo lo que pides”, dice; mas al no pronunciar esas palabras, significa también que ellas no se adecuan al género de asentimiento otorgado; al callar dejo sentado que otorgo pero que no asumo mi asentimiento. En suma, significo que mi afirmación no se adecua a la situación objetiva, no responde a mi íntima voluntad ni describe la verdadera situación de nuestras relaciones personales.

Si analizáramos otros ejemplos semejantes, veríamos siempre una situación parecida: el silencio significa en cada contexto algo distinto, pero además añade a ese significado un matiz propio: que la palabra no es adecuada al modo como las cosas en torno se presentan, que no puede figurarlas con precisión. Ésa es la significación propia del silencio. Vemos que propiamente se refiere al lenguaje en cuyo contexto aparece: deja comprender una palabra y, al mismo tiempo, la cancela al mostrarla inadecuada a la realidad que pretende denotar. Así, significa que la palabra es algo limitado y que la situación vivida la rebasa. Porque, al significar los límites de la palabra, muestra indirectamente algo de las cosas: el hecho de que rebasan las posibilidades de la palabra. El silencio se refiere inmediatamente a la palabra; pero, al negar la palabra, muestra el hiato que separa la realidad vivida del lenguaje que intenta representarla. El silencio es la significatividad negativa en cuanto tal: dice lo que *no son* las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducibles a lenguaje. Mas esto tiene que decirlo desde el seno mismo del lenguaje.

No es extraño que, en el seno de determinados contextos expresivos, aparezcan silencios que designen directamente lo singular, lo portentoso, lo “otro” por excelencia. El silencio indica entonces una presencia o una situación vivida que, por esencia, no puede traducirse en palabras; algo incapaz de ser proyectado en cualquier lenguaje. Aun en el mundo cotidiano, doquiera asome un dejo de fantasía, se encuentran estos silencios: sobre un alambre tendido en la altura baila una pequeña figura. El tambor resuena; de pronto, un silencio. Las miradas se fijan en el frágil hombrecillo. El silencio *señala* la

angustia de la espera, además *significa* la inminencia del portento. Algo inesperado, maravilloso va a hacer aquel hombre. El silencio nos ha abierto de nuevo al asombro ante el mundo.

Todo lo inusitado y singular, lo sorprendente y extraño rebasa la palabra discursiva: sólo el silencio puede “nombrarlo”. La muerte y el sufrimiento exigen silencio, y la actitud callada de quienes los presencian no sólo señala respeto o simpatía, también significa el misterio injustificable y la vanidad de toda palabra. También el amor, y la gratitud colmada, precisan del silencio.

El silencio, por fin, ha sido siempre el habla para designar lo extraño por antonomasia: lo Sagrado. “Yahvé está en su templo sagrado —dice el profeta Habacuc—; ante Él guarde silencio el mundo.”⁷ El mundo entero se mantiene en suspenso; sólo al detener su algarabía puede hablar de su Creador. Por ello, los gnósticos designaban a Dios con la palabra *Sigè*, silencio. Y cuando los hindúes desean significar el primer principio, el *Brahma*, sólo pueden decir que es aquello que ninguna palabra puede significar.

En un *Upanishad* que sólo conocemos por referencias se narra la siguiente historia: un joven pregunta a su maestro por la naturaleza de Brahma, el maestro calla. El discípulo insiste; idéntica respuesta. Por tercera vez, ruega: “¡Señor, por gracia, enseñadme!” Entonces el maestro contesta: “Te estoy enseñando pero tú no entiendes: Brahma es silencio”.⁸ El callarse significa aquí algo más que esta palabra *silencio*; de lo contrario el maestro no hubiera preferido callar a pronunciarla. El silencio significa que ninguna palabra, ni siquiera *silencio*, es capaz de designar lo absolutamente otro, el puro y simple portento. Mas en qué consiste esto no lo dice el silencio; sólo muestra “algo” como pura presencia, incapaz de ser representada por la palabra.

Por paradójico que a primera vista parezca, en todos estos casos nos vemos obligados a admitir cierta función significativa propia del silencio. No debemos olvidar empero que éste sólo puede significar en el contexto de un lenguaje, y sólo el contexto determina cuándo un silencio resulta significativo. Un silencio separado de toda palabra no diría nada; su condición de posibilidad —en cuanto significación— es la palabra. Porque el hombre es un “animal provisto de la palabra”, puede guardar un silencio significativo. En la medida en que el silencio signifique es, pues, un elemento del lenguaje, al igual que la palabra discursiva, del cual no podemos prescindir al tratar de definirlo.

Pero es el elemento más rebelde al análisis. Los símbolos lingüísticos figuran la realidad para poder representarla; el silencio significativo, en cambio, no figura ni representa nada. Sólo muestra una presencia tal que no puede ser representada por el símbolo. Por una parte, señala los límites esenciales de la palabra; por la otra, indica la pura presencia ahí, inexplicable, de las cosas. No suministra conocimiento alguno acerca de *cómo* sean las cosas, sólo dice *que* las cosas son, y que este su ser es inexpresable por

la palabra. De Dios, de la muerte, del sufrimiento, del amor, del hecho mismo de que algo exista no puedo dar cuenta con palabras, sólo puedo mostrar su incomprensible presencia.

Por otra parte, el silencio es una posibilidad del habla que, de realizarse, suprimiría al habla misma: es la posibilidad de su propia imposibilidad. Pero es una posibilidad que constituye al habla, de la que ésta no puede prescindir. Al igual que la muerte es una posibilidad que constituye la vida y no le es ajena —de tal modo que no sobreviene desde fuera sino que está entrañada en el hecho mismo de nacer y desarrollarse—, así también el lenguaje lleva en sí su propio límite. Tampoco el silencio suprime desde fuera la palabra; es, por lo contrario, un carácter esencial del lenguaje.

El silencio no puede ampliar el ámbito del mundo que el hombre puede proyectar en un lenguaje objetivo. Sólo puede mostrar los límites de ese lenguaje y la existencia de algo que por todas partes lo rebasa. Así muestra el silencio que —por más que las significaciones verbales se enriquezcan— siempre en el mundo habrá algo que el hombre no puede dar cuenta con su vano discurso: la presencia misma del mundo en torno.

Con todo, el hecho de que el silencio sea intrínseco al lenguaje indica con claridad una capacidad inherente a la misma palabra: la del lenguaje negativo. De él dependería, en último término, la posibilidad de todos los lenguajes no discursivos, de la poesía, por ejemplo, que ocupa un lugar intermedio entre la palabra y el silencio.

Vemos cuán poco hemos adelantado en dar respuesta a las preguntas con que iniciamos esta indagación. Sólo hemos logrado, a la postre, plantear un nuevo problema: el silencio sería el caso extremo de una posibilidad significativa más general, y a ella nos remitiría: la negación. Pero *¿cómo es posible que la negación, en general, signifique?*

Con esta pregunta podemos terminar nuestras reflexiones. Pues una reflexión filosófica no concluye cuando formula una respuesta sino cuando es capaz de plantear un nuevo interrogante.

UNA FILOSOFÍA DEL SILENCIO: LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

POR SU complejidad y riqueza, la filosofía de la India podría compararse a la filosofía griega. Comienza aun antes que ésta, cuando muchos hombres, cansados de las guerras y ansiosos de liberarse del estrecho ritualismo de la religión heredada, abandonan las ciudades y se internan en la selva para buscar por sí mismos la verdad. Por ello son los primeros filósofos: liberados de muchas convenciones, osan ir tras la verdad con su libre pensamiento. El resultado de sus meditaciones son los *Upanishads*, el más antiguo de los cuales podría remontarse al siglo IX antes de Cristo. Los *Upanishads* forman el venero principal de toda la filosofía posterior, aun de la más moderna. Después de ellos, viene la época clásica, con la paulatina formación de los cinco sistemas ortodoxos hindúes y el mensaje rebelde de los grandes reformadores: Buda y Jina. Más tarde, los imperios de los Kush y de los Gupta ven la floración de las grandes escuelas metafísicas budistas. Luego, entramos en la llamada Edad Media india, desde el siglo V de nuestra era: los sistemas se fijan en escuelas: como en Occidente en una época semejante, priva el comentario, el desarrollo de la tradición, la fijación de la ortodoxia. Por fin, el renacimiento de la filosofía india en los dos últimos siglos, con el fascinante intento de asimilar las enseñanzas de Occidente a la tradición propia.

Esta breve enumeración bastaría para comprender cuán temerario sería pretender exponer con justeza la filosofía india en un ensayo como éste. Queda quizá una salida, y por ella tomaremos: fijarnos en unas cuantas ideas centrales, suficientes para comprender no tanto las doctrinas cuanto su peculiar estilo de pensamiento. Pues toda tradición filosófica tiene un clima común, revelable en algunos temas típicos. Y tal vez ayude a la exposición una referencia a las ideas correspondientes de otro estilo de pensar más conocido por nosotros: el griego. Comencemos pues nuestro cotejo.

Se ha dicho a menudo que la griega es, ante todo, una filosofía visual. Filósofo es el hombre nuevo que ya no se contenta con escuchar relatos (*mythoi* en griego) y desea verlo todo por sus propios ojos. La vista es el sentido privilegiado, piensa Aristóteles, y ¿qué es la intelección sino una visión de lo inteligible? El lenguaje técnico conserva sus raíces visuales: *theoría* quiere decir, originalmente, “visión”, y es el nombre que emplea Creso para designar en Solón su calidad de filósofo. Decir de alguien que es un “teórico” vale tanto como llamarlo un “mirón” que anda metido a curiosear todas las cosas o, para decirlo de modo más elegante, un hombre dedicado a la “vida contemplativa”.

Verdad se dice en griego *a-letheia*, esto es, a la letra: “descubrimiento”, “desvelación”. Verdadero es aquello que se hace patente, de latente que era; verdad es mostrar a la luz. Y “juicio” es *apofansis*, palabra que aún conserva una raíz que significa

“mostrar”, dar a luz. Juicio es afirmación de lo que se muestra a la mirada intelectual, aserto de lo patente.

En una filosofía de lo patente, no podía fácilmente prosperar el primer intento por poner el principio de todo en lo indeterminado, intento que aparece claro en Anaximandro. Ante la visión se destaca un mundo de entes con nítidos perfiles, un mundo de estructuras y órdenes, un mundo de *formas*. La noción de “forma” tiene en la filosofía griega un lugar capital. Ya el primer pitagorismo iba en pos de ese concepto. Para Platón sólo tiene verdadero ser el *eidos*, que no quiere decir en su aceptación más pura “idea”, sino “forma inteligible”, estructura permanente en que un ente se muestra. Y es bien sabido, por fin, el rango preeminente que tienen en la filosofía de Aristóteles las nociones de forma y estructura. Que el griego, pueblo plástico y realista, siempre tuvo horror a lo indeterminado e informe. Indeterminada es, por ejemplo, la “materia prima” y, por ello, linda con el no ser absoluto. Indeterminado es lo imperfecto, lo carente: la potencia frente al acto, la materia frente a la forma. De ahí que la noción de infinito fuera tan difícil de concebir para un griego. De Parménides a Aristóteles, la perfección implica lo contrario de la infinitud. Pues ésta sólo puede concebirse como un angustioso vacío, carente de toda cualidad y de toda forma. Sólo en la finitud hay límite y, por tanto, orden y armonía. La imagen griega del cosmos es la esfera finita, equilibrada en todos sus puntos, perfectamente acabada.

Cuando más determinado sea algo, más completo y perfecto. De ahí, el rango supremo del *logos*, a la vez “razón” y “palabra”. Frente a la pura nada de lo indefinido, la palabra determina, marca límites entre los entes, define. La palabra es formadora de cosmos porque conjura, a partir de lo indeterminado, una estructura. Filosofía de lo patente, de la forma y de la palabra: tres rasgos que caracterizan un estilo de pensar el mundo.

Pues bien, la filosofía de la India parece haber marchado, desde el principio, por un camino distinto: filosofía de lo encubierto, de lo informe y del silencio, podríamos tal vez llamarla.

De modo semejante a los presocráticos, los sabios de los *Upanishads* preguntan por la naturaleza de todas las cosas: buscan, para usar sus mismas palabras, la “urdimbre” y la “trama” en que tu todo está tejido, “la raíz y el origen”, la “vida” universal, la “morada” en que todo reposa. Las respuestas son variadas. Mas quedan, como las más certeras, dos de ellas. “El ser”, responde el *Chândogya Upanishad*: “todas estas creaturas, amigo mío, tienen su raíz en el ser. Tienen el ser por morada, el ser por fundamento”.¹ La mayoría de los escritos prefieren otra palabra: *Brahma*. Brahma viene de la raíz *brh* que significa “crecer”, “brotar”, “desarrollarse”.² Brahma designa pues, en su origen, el principio de desarrollo que sostiene el mundo en movimiento. Recuerda muy literalmente la acepción de las palabras *fysis* y *genesis* entre los primeros filósofos

griegos. Luego, la noción de Brahma se enriquece hasta designar el principio de donde todo surge, en que todo crece y donde todo muere. Las *Vedanta Sutras* lo definen: “el origen, subsistencia y disolución de este mundo”.³

Se trata pues de fijar la mente en el principio que constituye toda cosa. No en *este* o en *aquel* ente particular, sino en aquello por lo que *es* todo ente. No en la naturaleza de alguna región de objetos, como la materia o el espíritu, la realidad o el ensueño, sino en la naturaleza de que “está hecha” tanto la materia como el espíritu, tanto la realidad como el ensueño. Sin embargo, si en torno mío busco un principio tal, de seguro no habré de encontrarlo. En torno mío sólo puedo ver objetos determinados, cosas separadas unas de otras, imágenes, ideas: entes que puedo nombrar y distinguir según sus formas. ¿Por qué no puedo encontrar ese principio? Acabo de decirlo: por el *nombre* y la *forma*. *Nama* y *rupa* son, para el *Vedanta*, las determinaciones que impiden ver a Brahma. Al nombrar las cosas, las separo y defino; la palabra saca al ente de su anonimato y lo muestra; a la vez, lo determina. Por su parte, la forma —no sólo, por supuesto, el escorzo espacial, sino todo orden y estructura, real o ideal— permite que unos entes se destaquen frente a otros, establece lindes entre las cosas. Para llegar al Brahma habré de rebasar los nombres y las formas.

Para comprenderlo, se me ocurre una metáfora que, como toda metáfora, no habrá de tomarse demasiado a la letra. Figurémonos una gigantesca procesión de imágenes, de todas formas, diseños y colores, proyectadas sobre alguna pantalla inmensa. La pantalla luminosa es aquello gracias a lo cual toda imagen subsiste; sin ella no habría imagen alguna; más aún, es ella la “sustancia” de que la imagen está hecha; pues el ámbito luminoso que ofrece constituye el espacio en que toda imagen se despliega. No obstante, mientras miramos el fluir de las imágenes, la pantalla misma se oculta tras ellas. Las distintas formas y colores, que nada serían sin el ámbito en que lucen, son justamente las que impiden ver la pantalla. Supongamos ahora que queremos fijar nuestra atención en la pantalla misma. ¿Qué podríamos hacer? Podríamos girar el lente hasta desenfocar la proyección de las imágenes: ahora, los perfiles se desdibujan, los colores se van confundiendo; todo se deslíe y, en lugar de las figuras, va apareciendo una luminosidad uniforme. Si lleváramos esa operación al extremo, toda forma desaparecería y sólo quedaría la superficie compacta de la pantalla en luz. Pues bien, igual que las imágenes en la pantalla, todas las cosas de este mundo, reales o irreales, actuales o posibles, han de hallarse en una común “morada”, en una urdimbre compacta que las sustente: tal urdimbre es Brahma. Sin él, no habría cosas con distintas figuras y apelativos; pero son justamente éstos los que lo encubren.

Para comprender al Brahma, el filósofo indio efectúa con el intelecto una operación semejante a la que efectuaba el lente con las imágenes de nuestro ejemplo. Esa operación es la negación. La *vía negativa*, que en Occidente sólo adquiere plena carta de

naturalización en la teología de Plotino y del pseudo-Dionisio, constituye en la India, desde los *Upanishads*, el método filosófico por excelencia.

Del Brahma no podemos afirmar ninguna cualidad, pues cualquier especificación lo convertiría en una cosa definida frente a otras. Aprender al Brahma implica negarle toda determinación que lo limite. El principio de todo no puede ser *esto* ni *aquello*, si ha de ser principio de esto y de aquello. *Neti... neti...* (“ni esto... ni esto otro...”) repiten los *Upanishads*. Un fragmento de uno de los más antiguos, el *Brhad Aranyaka*, puede servirnos de ejemplo:

Eso... los conocedores de Brahma lo llaman lo imperecedero. No es ni grueso ni delgado, ni corto ni largo, ni semejante al fuego ni parecido al agua. No es sombra ni oscuridad, ni aire ni espacio, desprendido, sin gusto, sin olor, sin ojos, sin oídos, sin voz, sin mente, sin brillo, sin aliento, sin boca, sin medida, carece de dentro y de fuera...⁴

El principio de todo resulta así “lo otro”, lo distinto por naturaleza de cualquier cosa definida. Porque es propio de todo ente tener una forma precisa y caer bajo determinadas categorías; es propio de Brahma, en cambio, carecer de forma y rebasar los límites de cualquier categoría. De él sólo puedo decir lo que no es. Por ello, Guadapada, llevando la vía negativa hasta su extremo, dirá con un lenguaje paradójico de intento: “Es, no es, es y no es; no es verdad que no sea; es móvil e inmóvil, ni móvil ni inmóvil; este lenguaje lo oculta a los necios”.⁵ Y Shankara preferirá, en lugar de “ser”, llamarlo con la doble negación “no no-ser”, de miedo de determinarlo. El movimiento negativo del pensar llega a su término con esta doble negación: el discurso es incapaz de comprender el principio, porque está sujeto a la alternativa de los conceptos contradictorios, y el principio está en el origen de cualquier alternativa y antes de cualquier contradicción.

Todos los *Upanishads*, cuando quieren hablar de Brahma, emplean términos negativos que sugieren carencia de forma, quietud y apartamiento. Tomemos una cita un poco al azar; en el *Maitri Upanishad* leemos: “Es puro, depurado, vacío, tranquilo, sin aliento, sin naturaleza, infinito”.⁶ El fundamento de toda forma no puede ser, él mismo, forma; ha de ser informe. El fundamento de toda determinación no puede ser, él mismo, determinado; ha de estar vacío... *Vacío*. El principio de todo, dirán con fuerza los filósofos budistas, es *eterno vacío*. Vacío que no es la nada; no. Todo lo contrario: vacío que encierra la plenitud de todo; mas una plenitud que —justamente por comprenderlo todo— no es determinable ni calificable como nada concreto. Así como el espacio es el fundamento de todo movimiento determinado y contiene toda trayectoria posible, pues en él han de trazarse todas y, sin embargo, está en continuo reposo; así también el principio es perpetua quietud que hace posible todo movimiento y toda forma.

El principio vacío, lejos de ser una nada, es aquello en que todo, sin excepción,

subsiste. Tiene pues la perfección de todo lo posible. Y se manifiesta en todo lo posible. Así como la pantalla de nuestra metáfora permanecía encubierta por las imágenes pero a la vez cobraba luz y color en ellas, así también el mundo entero de los fenómenos es a la vez el velo que oculta a Brahma y su manifestación en formas finitas. Brahma, que en sí mismo es no-manifiesto, se explaya en la multiplicidad de las creaturas. “Es indivisible y parece dividido entre los entes” dice el *Bhagavat Gita*.⁷ Y un texto mucho más primitivo: “Quien lo ve, ve el Todo; el Todo lo penetra por todos lados: es uno y se convierte en tres, cinco, siete y nueve. Se le llama once y ciento once, y también veinte mil”.⁸

La pluralidad del mundo es la automanifestación de Brahma. Pero es ilusoria. Cuando en Grecia se quiere dar un nombre al poder de lo Uno para prestar orden y forma a la materia, suelen emplearse los términos *Nus* (Intelecto) o *Logos* (Palabra); sólo la razón y el verbo pueden determinar la materia para constituir un cosmos según reglas. La tradición india también conoce esa función de la palabra, pero la imaginería religiosa suele emplear otro símbolo más concorde con la sensibilidad hindú: el gesto silencioso. El mundo surge del ademán mágico del Dios: Danza Shiva, el Dios creador, y cada uno de sus gestos va trenzando la ilusión de la forma y del movimiento. El universo entero es una procesión de imágenes que en el vacío dibuja la línea silenciosa de su danza. El mundo, antes que artificio de la razón, es fruto del poder de un gran ilusionista. No podemos decir, sin duda, que no sea nada; pues se esfuma en cada instante sin dejar huella, como las frágiles figuras de la danza.

El mundo del nombre y de la forma es un intermedio entre el ser y la nada. “El mundo ni es ni no es —dice Shankara—; su naturaleza es indescriptible.”⁹ En efecto, *es* en la medida en que es igual a Brahma; *no es* en la medida en que aparece como un conjunto de cosas particulares distintas al principio. En este sentido su ser es irrealidad, ensueño, mentira; o, con la palabra justa: *maya*, es decir: ilusión mágica. El *Maitri Upanishad* compara lo absoluto con una chispa de fuego que gira hasta formar un aparente círculo: el círculo es real en la medida en que es la chispa, es irreal en la medida en que aparece como una curva ilusoria. Así, la manifestación de Brahma es engaño en la medida en que no es el mismo Brahma.

Al igual que, en el ejemplo anterior, la chispa de fuego y el círculo que traza no son *dos* cosas distintas, sino *dos* aspectos de *una* misma cosa, así también el mundo manifiesto y el principio encubierto no son *dos* mundos, sino distintos niveles de ser de *este* mismo mundo. Se trata de dos facetas de una unidad, que se presentan, una u otra, según nuestro modo de contemplarla. En la vida cotidiana vivimos inmersos en los entes, cuyo conjunto tomamos por lo real, sin preguntarnos nunca por lo que hace que el ente sea. La filosofía nos obliga a cambiar de actitud y a ver esos mismos entes por otra faceta: a la luz del principio unitario que les da ser, sobre el cual todo ente se manifiesta. Puedo ver un tejido de dos maneras: puedo fijar mi atención en las figuras y colores que

muestra y tomar esas figuras por su verdadera urdimbre; o bien, en un cambio radical de actitud, puedo contemplar cómo todas ellas son apariencias de una sola y uniforme trama. Las figuras se presentan entonces en su verdadera realidad: son la forma en que la trama se manifiesta, mas nada serían sin ella. Así es Brahma: para comprenderlo es menester una conversión radical de nuestro modo de contemplar el mundo; es menester buscar en los fenómenos el permanente revés de su trama. La filosofía india no enseña a ver otro mundo; enseña a ver este mismo con ojos distintos.

De ahí que encontremos en ella un concepto de la verdad distinto del griego. En griego, verdad es lo que se presenta, lo que surge a la luz desde lo oculto, lo que se hace patente. Para el indio, en cambio, el conocimiento verdadero consiste en abolir, negándola, la diversidad aparente, hasta llegar a lo encubierto por ella. Porque la verdad está oculta detrás de lo manifiesto. El *Chândogya Upanishad* la compara con un tesoro escondido bajo la superficie de la tierra.¹⁰ El *Isa Upanishad* habla de una cubierta de no-verdad que nos impide verla: “La faz de la verdad está cubierta por un disco de oro. Descúbrela, oh, dios, para que yo, que amo la verdad, pueda verla”.¹¹ Shankara, el gran escolástico, define el conocimiento verdadero de modo negativo: es el conocimiento que ha logrado superar la “falsa discriminación”, es decir, la tendencia natural a distinguir entre cosas que en verdad son una. El conocimiento verdadero consiste en la liberación de la pluralidad fenoménica y en la comprensión de la no-dualidad que ella encubre. *Advaita*, “no-dualidad”, es justamente el nombre de una de las escuelas hindúes más importantes. El objeto del verdadero conocimiento son los fenómenos tal como son “en su principio”, no tal como aparecen. Pues, en verdad, la pluralidad no es más que unidad encubierta:

Todos los fenómenos son en su principio como el espacio, sin comienzo —dice la *Mândûkya Kârikâ*—... Tranquilos desde el origen, portadores de indiferencia, todos los fenómenos son inseparables: eternidad, igualdad. Mas la sabiduría no existe para quienes caminan en medio de la diversidad... En cambio, quienes estén fundados en lo eterno, en lo idéntico, poseerán el mundo, el alto saber, y esto el mundo lo ignora. Después de comprender la no-pluralidad misteriosa, profunda, eterna, igual, sabia, esplendente, rindámosle homenaje según nuestras fuerzas.¹²

El conocimiento verdadero no tiene por vehículo de expresión la palabra, al menos la palabra discursiva. Ésta determina y define: lo contrario del movimiento negativo que conduce a la verdad. El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a su origen, el silencio. Porque, así como el fundamento de la forma es el principio informe, así también el fundamento de toda palabra es el silencio del cual surge y en el cual se revierte. Nada sería el verbo si no irrumpiera en el vacío del silencio; no existiría el habla sin la pausa que marca su ritmo; ni significaría el lenguaje si no pudiera conjurar la presencia no-verbal de los objetos que designa. El lenguaje no es más que un intermedio entre dos silencios. Por eso la verdad es anterior a la palabra: la verdad es

silencio. En un *Upanishad* que sólo conocemos por referencias, un joven pregunta a su maestro por la naturaleza de Brahma; éste calla. El discípulo insiste; idéntica respuesta. Por tercera vez ruega: “¡Maestro, por gracia, enseñadme!” Entonces el maestro contesta: “Te estoy enseñando lo que es Brahma mas tú no entiendes: el principio es silencio”.¹³

Detrás del mundo manifiesto de la forma y la armonía, detrás del cosmos racional que la palabra determina, quiso el indio alcanzar el fondo oscuro sobre el cual toda forma se dibuja y toda palabra se destaca, y ese fondo es quietud, vacío, silencio.

Pero pasemos a otra característica. Una filosofía visual como la griega es, por fuerza, extrovertida. En Grecia, el conocimiento empieza dirigido a los objetos, comienza hablando de cosas de la naturaleza y sólo por un giro posterior habla de sí mismo. El hombre no pretende ser, primero, más que un ente entre otros, pequeña partícula perdida en el vasto mundo. Es tal vez el más maravilloso de los entes, pero al cabo un elemento englobado en el universo, un fragmento del cosmos o del Intelecto, que contribuye con su presencia a la armonía del todo. Tendrán que pasar muchos siglos para que Occidente adquiera conciencia de que el hombre es, además, un sujeto puro capaz de tener al todo por objeto.

En la India, en cambio, esta idea nace con la primera especulación filosófica. Porque una filosofía de lo informe y encubierto suele ser también introvertida. El *Katha Upanishad* liga la sabiduría con una conversión radical de la mirada: desde su natural dirección hacia los objetos, ha de volverse hacia sí misma: “Solemos mirar hacia fuera y no en nosotros mismos. Algunos sabios, empero, por buscar la vida eterna, vueltos los ojos hacia adentro, vieron su *atman*”.¹⁴ Ver el *atman*. *Atman* quiere decir, primero, “soplo” o “alma”. Pero en los *Upanishads* tiene ya un sentido mucho más rico. Aún significa “alma”, mas en la acepción en que decimos de una vara que tiene un “alma de hierro”; con ello queremos significar lo más entrañable, el centro y eje de algo, su íntima y verdadera naturaleza. Por eso, los ingleses suelen traducir *atman* por *self*, el “sí mismo”, la *ipseidad* de cada quien, su verdadero ser.

¿Cómo llegar a conocerme a mí mismo? Una vez más, la negación será el camino. En la vida cotidiana, perdida en negocios y deseos, vivo engañado acerca de mí mismo; porque me identifico con los aspectos de mi ser más externos y pasajeros. Si me preguntan quién soy, podré tal vez señalar mi cuerpo, una cosa natural como las otras. Pero es obvio que no soy tal; pues mi cuerpo *yo* lo veo, *yo* lo toco, *yo* actúo sobre él; mi cuerpo es *mi* objeto o *mi* instrumento; es un haz de fenómenos que se me enfrenta y cambia ante mi conciencia; y *yo* soy propiamente aquel sujeto frente al cual cambia mi cuerpo. Tal vez, en una segunda respuesta, señale mi persona social, es decir, este hombre definido por una profesión, relaciones familiares, un nombre de bautismo y que presenta muchas facetas ante la opinión propia o ajena. Pero esa persona social, si bien miramos, es también un objeto al que *yo* puedo juzgar, apreciar o condenar; no pasa de

ser un papel que *yo* represento ante los demás y que podría, en un momento dado, repudiar. No; tampoco puedo identificarme con el conjunto de máscaras que revisto en la farsa. ¿Seré entonces, más hondamente, la corriente de mi vida psíquica? ¿Será mi verdadero ser el conjunto de datos cambiantes de mi conciencia? Tampoco; pues el río de mi conciencia también puedo verlo *yo*, por introspección, y si puedo ver mis estados de conciencia, no soy esos estados sino quien los contempla; soy el sujeto fijo ante el cual pasa, instante tras instante, el río de mis vivencias. Por otra parte, mis datos de conciencia son múltiples y están en perpetuo cambio; sin embargo, hay algo unitario que permanece en todos ellos: el sujeto común de todo cambio. Frente a éste fluyen los estados de conciencia; él es la pura *presencia* consciente de esos estados. “Conozco lo que está presente —escribe Shankara—; conocí (antes) lo pasado...; conoceré (después) lo futuro. Aquí el objeto de conocimiento cambia, según sea pasado, presente o futuro; pero el sujeto cognoscente no cambia, pues su naturaleza es eterna presencia.”¹⁵ Tal es, por fin, mi *atman*.

En suma, buscando mi ser, me he ido negando a identificarlo con cualquier *objeto*, ni físico, ni social, ni psíquico; a la vez, me he ido quedando con el puro *sujeto* de todos esos objetos. El sujeto frente al cual se presenta mi cuerpo, mi persona social con sus luchas y sus odios, mi vida psíquica entera con sus ansias y deseos; ese sujeto capaz de mirarme a mí mismo como un personaje más del gran espectáculo: ése es mi *atman*.

Y es evidente que el *atman* no podrá nunca ser objeto. Hablemos en imágenes para mejor explicarnos. Todo objeto, en cuanto tal, se presenta ante una mirada; esa mirada permite que el objeto se presente, mas no se presenta ella misma; no se ve a sí misma, ve lo otro, el objeto. Supongamos ahora que, en un segundo acto, queremos ver nuestra propia mirada, e imaginemos que ello es posible; tendremos que admitir, entonces, una segunda mirada que permita que la primera se haga presente y que, ella misma, no sea vista. Y así sucesivamente. Yo puedo ver mis ojos en un espejo y convertirlos en objeto; pero entonces *yo* no soy esos ojos sino la mirada ante la cual se presentan, y esa mirada es sujeto de visión, no objeto visto. Así llegamos forzosamente, piensa el Advaita, a un último sujeto que ve sin ser visto y que, por lo tanto, no puede ser un objeto como los demás. Al no poder ser objeto, no puede ser mirado, ni pensado, ni comprendido como las cosas. De él dice un antiguo *Upanishad*: “No puedes ver el vidente de la visión, no puedes oír el oyente de la audición, no puedes pensar a quien piensa el pensamiento, no puedes comprender a quien comprende con la comprensión. Él es tu *atman* y está en todo”.¹⁶

Mi verdadero ser es ese principio. Frente a él desplégase el mundo como procesión de objetos, entre los cuales se encuentra el objeto que lleva mi nombre. El *atman* no es cosa entre cosas, sino el “testigo universal” de toda cosa. A la vez, es el principio que permite que toda cosa sea conocida, mirada o comprendida. Sin él nada se haría

manifiesto en una conciencia. El *atman* no puede ser objeto de conocimiento y, a la par, es el fundamento que hace posible todo objeto de conocimiento. El *Kena Upanishad* lo llama: “Lo que no es pensado por la mente y gracias a lo cual la mente piensa”.¹⁷ El *atman* es la mirada abierta ante la cual todo ente se presenta.

Reducido el mundo a mi espectáculo, mi más profundo ser no representa ningún papel en el drama. No se identifica con ninguna cosa de las que contempla. Desprendido de todo, deja de reconocerse incluso en las formas externas en que el yo aparece. Pues las figuras que revisto ante los otros, las funciones que me valen su alabanza o su desprecio, mi propia persona que tanto admiro o compadezco, no son más que apariencias externas de mi ser, máscaras que ocultan mi verdadero rostro. Esas formas gesticulan, se duelen o alegran, luchan en el estrado del mundo; pero mi verdadero ser no gesticula con ellas; permanece quieto, callado, secreto. Yo no soy el comediante que parezco; no soy ese individuo que los demás clasifican a su antojo y la sociedad registra en sus ficheros; tampoco soy esa persona llena de temores y deseos en torno de la cual gira mi cuidado cotidiano. El sabio hindú, identificado con su verdadero ser, se desprende para siempre de su persona individual. Ya nada le importa. Pueden herirla o humillarla, puede padecer dolor de muerte; en nada le afecta; pues quien padece es un objeto más en el espectáculo que el *atman* contempla.

Así como la pluralidad de formas impedía ver al Brahma, así la multiformidad de mi persona individual y mi entrañable apego a ella me impiden ver mi propia naturaleza. Conocerme implica olvidar ese individuo multiforme: renunciar a mí mismo; o, mejor dicho, renunciar a hacer mía la causa de ese ente individual y cambiante que lleva mi nombre. Sólo al negarme a mí mismo conozco mi verdadero ser. Pero entonces no me conozco como un ente determinado sino como el ámbito en que todo ente se da a conocer. Tal es el privilegio del hombre: ser a la vez un ente y el “espacio abierto” en que todo ente se manifiesta.

¿Y no se asemeja el *atman*, en este modo de ser, a las características que mostramos en Brahma? Ni uno ni otro son objeto. Ni uno ni otro pueden determinarse. Ambos son vacíos de cualidades; ambos se alcanzan por negación de lo que los encubre. Uno y otro son fundamento latente que hace posible que algo se manifieste... Y aquí es donde escuchamos la palabra más difícil de la India: *el fondo de mi ser y el principio de todo son una y la misma cosa*.

“Eso eres tú”, no se cansan de repetir los *Upanishads*. Es decir: ese principio de que todo surge y en que todo muere no es algo lejano, está en el fondo de ti mismo; más aún, *es* el fondo de ti mismo. O, en otras palabras: tu verdadero ser no es este pequeño personaje que tanto te preocupa; tu verdadero ser es lo más excelso, el “Brahma supremo y sin segundo”. De tal modo que preguntar por Brahma, la Deidad, y preguntar por mi verdadera naturaleza es una y la misma pregunta. Cuanto más ahonde en mí, más

me acercaré a Brahma, y sólo al llegar al principio supremo habré hecho fondo en mí mismo. Que el vacío de la Deidad y el vacío de mí mismo son uno y el mismo abismo.

Muchos argumentos sutiles y escolásticas distinciones son necesarios, por supuesto, para exponer y comprender esa proposición en todas sus implicaciones. En ellos abunda la literatura filosófica del medioevo hindú. Nosotros no podemos aquí estudiarlos. Pero la unión de *atman* y Brahma no depende, en realidad, del resultado de esos argumentos. Porque no pretende ser una proposición deducida racionalmente, sino un dato de experiencia; de una experiencia que presupone, naturalmente, en el experimentador un nivel de conocimiento muy distinto al de la experiencia sensible y un cambio radical en su manera natural de contemplarlo todo.

La filosofía hindú quiere enseñar precisamente el cambio de actitud que permita comprender esa única verdad: la unidad de *atman* y Brahma. Podemos decir, sin exagerar, que toda ella está al servicio de un solo fin: hacer posible esa experiencia suprema, y comprenderla debidamente. Porque para ello es menester pasar por un largo y difícil camino. Sólo quien se ha liberado de la ilusión de lo múltiple y ha comprendido que todo es, en verdad, no-dual; sólo quien es capaz de ver continuamente todas las cosas en Brahma y a Brahma en todas las cosas; sólo quien ha comprendido que su ser es distinto del que aparece; sólo quien, tras dura ascesis y prolongada meditación, puede negarse totalmente a sí mismo y vivir ajeno a la suerte de su propia persona; sólo ése es capaz de llegar a experimentar realmente su identidad con el principio único y supremo. Tal sucede en el acto final al que prepara la filosofía hindú: el *samadhi* o “unión contemplativa”.

En él, la identidad de *atman* y Brahma no se comprende como un postulado racional; es un descubrimiento que aturde y maravilla por su inesperada grandeza. En uno de los poemas metafísicos de Shankara percibimos el eco de ese descubrimiento. Oigamos algunas estrofas:

Lo que de todo cambio carece. Lo que por naturaleza nunca deja de ser. Lo que posee la serenidad del océano que ninguna onda agita. Lo para siempre libre. Aquello cuya esencia es homogeneidad perfecta: eso es Brahma... ¡Y ese Brahma eres tú! Sobre él medita en el loto de tu corazón...

Aquello fuera de lo cual nada es. Lo que esplende allende la ilusión: el todo. La naturaleza oculta en el fondo de cada criatura: la verdadera naturaleza: ser, inteligencia, felicidad absoluta. La naturaleza infinita e inmutable: ¡eso es Brahma y tú eres ese Brahma! Sobre él medita en el loto de tu corazón. ¹⁸

Una vez que el sabio se ha percatado de su unidad con Brahma, ¿qué otra cosa podría satisfacerle? Sólo ansía liberarse de la ilusión de este mundo y fundirse en la oculta quietud. ¡Ah! ¡Quién pudiera levantar el velo de las apariencias y retornar al origen, anterior a todo engaño! Ansia de paz, de silencio; mas también de autenticidad y plenitud. Otro poema de Shankara dirá mejor que todas mis vanas palabras la profunda alegría de un hombre que se sintió por fin liberado. Oigámoslo:

Yo no podría decir en qué consiste la felicidad ilimitada de la unión contemplativa, ni sondear su abismo.

Yo no podría expresar con palabras ni concebir con el espíritu la majestad de ese Brahma supremo, de ese océano que todo entero traspasa la felicidad de sí mismo, más dulce que el néctar (*soma*).

Como granizo en el mar, fundióse mi mente en una infinitesimal fracción de aquel océano, y saturado se encuentra ahora de la esencia de la felicidad...

... Ya nada puede afectarme. Estoy en paz. Soy ilimitado. Puro de toda mancha. Soy eterno.

¡Soy la esencia de la pura inteligencia! ¡Soy eterno, indivisible, libre de toda actividad, de todo límite, absolutamente incondicionado... infinito!

¡En verdad soy aquel Brahma, lo Uno sin segundo, sutil como el éter, sin comienzo ni fin!¹⁹

Hemos destacado algunas diferencias entre los estilos griego e indio de filosofar. Más que a diferentes problemas, corresponden a diversas sensibilidades para enfocarlos. Pues en último término toda filosofía pregunta por lo mismo: el ser. Mas los griegos de la época clásica, volcados a la claridad racional, prendados de lucidez y de armonía, parecen más sensibles a uno de los modos del ser, el de la potencia y la forma; su momento “solar”, para recordar la metáfora platónica. Los hindúes, en cambio, ansiosos de paz y apartamiento, fueron más afines al otro polo: el de lo encubierto e informe; su momento “nocturno” podríamos decir. Pero ninguna de las dos sensibilidades fue ciega para el momento opuesto. Se trata sólo de una insistencia mayor en uno o en otro aspecto; de perspectivas distintas para comprender el mismo principio. Más aún, en cada cultura podríamos encontrar formas hermanas de la otra; bastaría, como muestra, recordar por un lado algunos decires de los presocráticos o la filosofía de Plotino; por el otro, la lógica de Nyaya o el sistema Vaishesika.

Porque el pensar es uno y su objeto es el mismo. Lo patente y lo encubierto, la lucidez de la forma y la oscuridad de lo informe, la palabra y el silencio, ¿no son acaso dos momentos que en el ser se identifican? Pues, ¿cuál es el ser de la espiga: la luz que circunda su grano o la nocturna tierra en que hunde su tallo?

LA MEZQUITA AZUL

Una experiencia de lo otro

A Alejandro Rossi

ESTE apartado comprende tres partes claramente separadas por sus propósitos y su lenguaje. La primera describe una experiencia vivida. La segunda la somete a un examen racional, con objeto de responder a una pregunta: ¿qué credibilidad podemos concederle? La última parte reflexiona sobre la relación entre las dos anteriores: ¿qué puede hacer la razón con aquella experiencia?

DESCRIPCIÓN

Las calles congestionadas y sucias desembocan, de pronto, en una gran extensión abierta. En el fondo reposa la mezquita azul, erigida por el sultán Ahmed. Sus piedras, de un gris blanquecino, se destacan sobre el cielo. Encima de los altos muros, la profusión de las cúpulas de distintos tamaños. En ritmos regulares, se escalan y suceden en planos ascendentes, hasta alcanzar los amplios semicírculos que encuadran y parecen sostener la gran cúpula del centro. Las ondas circulares se continúan, se responden entre sí, se conjugan, al fin, en su culminación: la forma perfecta, plena, en lo más alto. La gran esfera central reposa sobre la diversidad, reúne los múltiples círculos armónicos en su unidad cumplida. Todo es equilibrio. La plenitud de la esfera, una y diversa, todo estaría en acabado reposo si no fuera por la ágil línea de los cuatro minaretes que apuntan al cielo. En torno a la forma acabada de la esfera, señalan el cambio, el movimiento continuo hacia lo alto. Pero las flechas no luchan con la esfera, la completan en un equilibrio nuevo. La plenitud integra el movimiento.

Atravieso una pequeña puerta: se ha abierto otro espacio. El patio rectangular, blanco, con columnatas que repiten la misma nota, despojado de todo adorno, puro, igual a sí mismo. La fuentecilla del centro permite notar la soledad del espacio limitado. Es un todo circunscrito, desnudo, vacío, no ha menester de nada, está completo en sí mismo. Recuerdo algunos jardines de arena blanca de los monasterios zen. Vacío colmado. Plenitud es vacío. Los reclamos de los vendedores de tarjetas empiezan a dejar de oírse, se escuchan lejanos, en sordina, sólo está presente el silencio del gran espacio abierto.

El patio es un pasaje. Tras la pesada cortina, la mezquita. Ante la primera mirada, resplandece, se agranda, se explaya, huye de nosotros hasta encontrar su límite perfecto en la curva de la cúpula. El espacio circular reposa sobre los cuatro inmensos

pilares. Los ritmos sucesivos de las curvas convergen en lo alto. Las imágenes de objetos han desaparecido. Sólo hay colores y formas, azules, verdes, rojos, dorados. Todas las superficies están cubiertas, sin falta, por las filigranas de las líneas que se cruzan, se entrelazan, se juntan, se separan, vuelven a encontrarse, se tejen y destejen en un movimiento interminable de líneas y colores. La complejidad máxima queda ordenada en la perfecta geometría de las cúpulas. El lugar de las imágenes lo han ocupado los signos. Todo son cifras, rasgos que hacen señales, que hablan en silencio. El espacio mismo es un gran signo. Tengo la impresión de un movimiento progresivo ondulante, un cántico espiral que se dirige a lo alto y se concentra. Recuerdo una sensación semejante en las catedrales góticas, de tan distinta traza, sin embargo. Aquí y allá es el ritmo que conduce al ascenso y alcanza plenitud en lo alto; aquí y allá es la diversidad que se conjuga en la unidad despojada del espacio. Todo movimiento circular se congrega en el centro más alto. De él surgen unos rayos que conducen la mirada a unos caracteres arábigos que dicen: “Dios es la luz del cielo y de la tierra”. Pienso en la energía resplandeciente que surca el universo, pienso en los cúmulos de estrellas y en la fuerza primigenia que estalla en las galaxias. El origen, la fuente, la vida. Recuerdo a san Buenaventura: “La luz es la sustancia de la Deidad”.

Ante la pared de mármol unos hombres oran, inmóviles, ensimismados. La algarabía impertinente de los turistas se convierte en un susurro. Una tosca valla de madera separa el lugar reservado a los fieles musulmanes del que pueden ocupar los visitantes. Es el mediodía. Poco a poco el lugar dedicado a la oración empieza a llenarse de fieles. Descalzos, no se oyen sus pasos, se inclinan varias veces con reverencia, se recogen en silencio. Los turistas se han desvanecido. Ahora, adelante de la valla que no me atrevo a traspasar, sólo percibo a una muchacha blanca sentada en posición de flor de loto, que parece meditar, inmóvil. Todo está quieto. Recuerdo unas palabras: “Dios habita en su templo sagrado, guarde silencio el mundo”. Me arrodillo.

El silencio se ha roto suavemente por la voz ronca del mullah. Su cántico va surgiendo en oleadas, va subiendo por las columnas hasta la cúpula azul. La voz es pausada, llena de emoción contenida. Es una imploración, tal vez, o mejor, una alabanza. Poco a poco va destacando una sola nota, sostenida por varios segundos; todo parece detenerse en suspenso. Recuerdo una nota aguda en una cantata de Bach. Es la belleza transparente, absoluta. Nadie se ha movido. Los fieles sólo se inclinan o alzan la cabeza, atentos a la plegaria. Pese a la pequeña valla que me separa de ellos, siento que somos uno y la muchacha blanca también, en flor de loto. Soy musulmán, budista, cristiano, y no soy de religión alguna. Ahora todos somos una sola voz que se eleva como las flechas de los minaretes. Sé que soy uno de tantos, pequeño, insignificante en el mar de la humanidad en alabanza que en todos los tiempos se ha

elevado a lo sagrado. Mi voz se confunde con todas las voces de todos los hombres. Es la humanidad entera que una y otra vez atraviesa otro espacio hacia una plenitud otra. Pero mi vanidad está aún presente. Me miro a mí mismo y registro mis palabras. Me percató de que pienso en lo que iré, tal vez, a escribir sobre este momento. Entonces ruego: “Permite que se aleje mi orgullo, que se destruya mi inmensa vanidad, que se borre por fin mi egoísmo”. Y sólo en ese momento siento, sólo entonces veo en verdad. Todo se vuelve para siempre transparente, todo es puro, detenido en suspenso, sereno y pacífico, todo está a salvo. El yo se ha perdido, pequeño, trivial, olvidado. ¡Qué magnífico que así sea! ¡Que todo sea en el todo, que todo sea uno! ¡Que esplenda para siempre la luz del universo!

La voz del mullah ha callado. Los fieles, con el mismo recogimiento con que oraron, se van retirando. La muchacha en meditación ha desaparecido. Me levanto. Pienso: sé que vuelve mi egoísmo; sé que ya empiezo a poner en duda, de nuevo, lo que acabo de vivir con certeza. ¡Dios mío! ¿Qué puedo hacer para no darte la espalda de nuevo, para dar testimonio de tu gloria? Muy poco tengo para dar. No soy poeta, ni tengo la visión certera y la palabra evocadora del buen narrador. Tampoco tengo el alma pura y estoy muy lejos de la santidad. No soy capaz de hacer de mi propia vida un testimonio. Sólo me queda algo mucho más torpe y burdo: puedo pensar. Y ése puede ser mi pequeño homenaje. Porque he recibido el don del pensamiento.

Como un torpe camello en el desierto trazaré caminos en la tersa plenitud de la arena, cortaré en franjas el espacio, llenaré de aristas y planos el vacío, como un mono ridículo convertiré en gestos disociados la gracia de la danza, cortaré el cántico fluido, al romper en conceptos lo indecible. Al hacerlo, volveré a gozar de la vanidad de escucharme y de la vergüenza de ser visto. Me sentiré de nuevo falso y ése será el precio que habré de pagar. Engendraré, así, una caricatura, tallaré una máscara. Pero ella también será un signo. No sé hacer más. Pero eso, al menos, he de hacerlo.

ANÁLISIS

Las páginas anteriores narran una experiencia. ¿Cuáles son las notas que la caracterizan frente a cualquier otra? No es la existencia de algún contenido extra o parasensorial, pues no se menciona ningún dato que no responda a estímulos físicos o psíquicos, ni se habla de ninguna facultad intuitiva extraordinaria. Tampoco es la presencia de algún hecho incomprensible. No se describe la aparición de ningún fenómeno u objeto que no estuviera sujeto a las regularidades del mundo percibido. Se trata, más bien, de un cambio que afecta al conjunto de los hechos y objetos.

Se presenta como una serie de tránsitos sucesivos. Cada uno es una ruptura. El

tránsito es, a la vez, interior y externo. La presencia de la mezquita al otro lado de la plaza es ya aparición de una unidad y armonía frente a la dispersión y el desorden. La transgresión de la puerta que comunica con el patio es una segunda negación de la algarabía exterior y un ingreso a un espacio distinto, depurado y silencioso. La entrada a la mezquita es acceso a otro ámbito circunscrito, donde prevalece integración y proporción de formas. La valla, por fin, marca un último paso posible, que se franquea en espíritu, al participar en la actitud común de recogimiento. La experiencia es vivida como un abandono del mundo cotidiano, constituido por cosas individuales y múltiples, en dispersión, y una introducción a un orden extraño a ese mundo.

El tránsito supone también un cambio en los estados y conductas internos. Al interés dirigido a hechos y objetos externos particulares, sucede el interés centrado en ciertos valores. Es, primero, recogimiento. Abandono de una actitud de “diversión” en ruidos, imágenes, acontecimientos, y concentración en la contemplación de lo que se percibe como valioso. Se traduce en un comportamiento en consonancia con el de la comunidad de los fieles. Los presentes se unen en un propósito colectivo de meditación y de oración. Del movimiento a la quietud, de la locuacidad al silencio.

El recogimiento da lugar a un comportamiento de reverencia. Tiene dos facetas: por una parte, pérdida del apego al yo; por la otra, afirmación del valor superior de algo que lo rebasa.

El cambio en la conducta intencional coincide con el paso a un espacio físico distinto. Son dos dimensiones del mismo tránsito, que se influyen recíprocamente. La contemplación del patio vacío incita a rechazar los estímulos externos, esta depuración interna, a su vez, prepara a la experiencia más intensa de una unidad, al ingresar a la mezquita. Así, el tránsito afecta a la vez la experiencia del mundo en torno y de los estados internos.

Terminada la experiencia, el camino de regreso recorre por igual ambas dimensiones. Vuelve a dispersarse la atención hacia la multiplicidad de los objetos, aparece de nuevo el apego al yo.

El tránsito —tanto exterior como interior— se vive como el acceso a datos de experiencia con características contrarias a las que muestra el mundo cotidiano. Para describirlos se echa mano de oposiciones (algarabía-silencios, multiplicidad-vacío, dispersión-unidad, movimiento-quietud, etc.) en las que el segundo término es sólo la negación de una nota de la experiencia ordinaria. Los predicados referidos a lo dado en la nueva experiencia no pueden describir con claridad esa “otredad”. Son sólo aproximaciones, porque aplican a ella términos que, en el lenguaje ordinario, suelen ser usados para describir experiencias que carecen de esa cualidad de extrañeza. En el párrafo final de la narración se expresa esta dificultad, como una inadecuación entre la fluidez y homogeneidad de lo vivido y la fragmentación y heterogeneidad a que se le

somete al tratar de analizarlo con conceptos.

Para intentar describir el carácter “otro” del contenido de la experiencia, no se utilizan sólo enunciados de cualidades, sensibles o de propiedades físicas, se emplean también enunciados que incluyen predicados de valor. Éstos expresan cualidades de los objetos en cuanto son término de actitudes afectivas. Por ello no pueden reducirse a notas sensoriales. Puesto que la nueva experiencia supone un doble cambio, del mundo exterior y de los estados internos, las notas con que trata de describirse tienen esa doble referencia: a cualidades de los objetos y a estados de ánimo subjetivos. Aunque toda enumeración resulta artificial, intentaremos resumirlas en cuatro rubros: integración-unidad, plenitud, realidad, totalidad.

1) En la base de la experiencia hay sensaciones múltiples: de color, de luz, de formas y sonidos, sobre todo, de espacios. En todas se presentan dos constantes: *a)* percepción de la integración de una multiplicidad en una *unidad* (en el juego de las formas circulares, en el patio vacío, en los motivos ornamentales, en el espacio interior de la mezquita); *b)* percepción de un movimiento aparente de *elevación* (los minaretes, la conjugación de las medias cúpulas en lo alto, el canto del *mullah*). Ambas percepciones, de unidad y de elevación, se integran en un momento: al contemplar la convergencia de lo múltiple en la forma homogénea de la cúpula central.

Algo semejante sucede con las sensaciones auditivas. De la multiplicidad de ruidos externos se pasa al silencio del patio y luego del templo. La heterogeneidad de sonidos converge en la elevada nota única del cántico del *mullah*.

La percepción está impregnada de sentimiento. Los datos no se organizarían de esa manera sin una disposición emotiva peculiar. Las emociones son varias. En este primer nivel, predominan dos: *a)* un sentimiento estético (belleza de los espacios, del canto, sensación de armonía, equilibrio, elevación); *b)* con un matiz de extrañeza, de misterio. Hay la impresión de abandonar un mundo rutinario y de ingresar en un ámbito en que predominarían cualidades contrarias.

2) Ese mismo paso se percibe como tránsito de lo deleznable y carente a lo acabado, cumplido. La mezquita, el patio, el mundo en torno se manifiestan como impregnados de pureza y plenitud. Tampoco aquí es posible disociar la modalidad con que se perciben los objetos, del temple de ánimo de quien los percibe. Distintas frases expresan este aspecto: expresiones de ascenso, de energía unas, de serenidad y paz otras, acompañadas todas de un sentimiento de cumplimiento. Este último sería imposible de distinguir de los sentimientos de belleza y extrañeza que descubriríamos antes.

La experiencia culmina en una emoción constante de *plenitud*, donde no se advierte falta. Se tiene entonces la sensación de la detención del tiempo en un momento perfecto (“Todo está en paz”, “sereno y pacífico”).

3) Acompaña a la experiencia un sentimiento de seguridad, sensación de “estar a

salvo”, de que “todo está bien”, “en su lugar”. Sólo podríamos describirlo como un sentimiento de *realidad*. No “realidad” en un sentido metafísico, como opuesto a “apariencia” o “ilusión”, sino en un sentido valorativo y afectivo, como aquello que presta un asidero firme, que da máxima seguridad y confianza, aquello en lo que cualquier cosa podría sostenerse. Frente a esa realidad, todo lo demás pierde importancia, deja de tener “consistencia”. La afirmación de la realidad de lo otro se acompaña de la conciencia de la insignificancia e inconsistencia del propio ego.

4) Varias veces se repite la percepción y el sentimiento de una *totalidad* limitada (el edificio visto desde el exterior, el patio, el interior de la mezquita). Se tiene la progresiva sensación de una anulación de las particularidades en un todo; los sentimientos de unidad, plenitud y realidad se refieren a ese todo. En la parte final de la experiencia se rompe la última dualidad: la del yo y el mundo exterior.

Los sentimientos anteriores culminan en un estado de elación, en que se tiene la sensación de estar en comunión con todo, al abandonar el apego al yo y afirmar una plenitud cuya imagen es la “luz”. Al mismo tiempo, el mundo en torno parece transfigurado en expresión de esa realidad plena. Unidad, plenitud, realidad no están fuera ni dentro del sujeto, están en el todo, vacío de cualquier diversidad.

En suma. El tránsito no ha consistido en la aparición de hechos nuevos, sino en un nuevo modo de experimentarlos. Presenta dos facetas. Por una parte, la totalidad de los hechos se percibe en una organización distinta e “impregnada” de un valor que no mostraba antes. Por la otra, varía también la actitud interior. El cambio atañe, pues, al contenido de la experiencia tomado globalmente, tanto a los fenómenos exteriores como a los estados internos. Los mismos hechos, en su totalidad, han sufrido una transformación.

Los datos sensoriales son los mismos antes y después de los tránsitos sucesivos. Son su organización y su valor los que difieren. Podrían desaparecer de nuevo y la experiencia ordinaria volver en cualquier momento, sin que disminuyera la suma de los hechos percibidos. De hecho, la experiencia ordinaria subsiste por un tiempo junto a la nueva. En el patio, primero, en la mezquita después, la dispersión de sensaciones lucha aún con el recogimiento. Al terminar el momento de elación, la experiencia ordinaria regresa paulatinamente. La percepción de unidad, plenitud y realidad empieza a desvanecerse, sin que desaparezca un solo fenómeno del mundo. El tránsito no consiste, pues, en un aumento en la suma de hechos y objetos que pueblan el mundo. Podría compararse, más bien, a la observación del revés de una trama o a la percepción del relieve de un grabado. En el mismo conjunto de fenómenos se muestra, por un momento, una dimensión de realidad y valor que antes no era patente, para volver a ocultarse de nuevo. El mismo mundo vivido es, a la vez, este mundo ordinario y una realidad otra.

Hasta aquí, hemos resumido las características de la experiencia, sin incluir la manera como espontáneamente se interpreta a la luz de creencias previas. Pero es obvio que ninguna experiencia se da en un vacío. La percepción misma está ya orientada por un aparato conceptual; además, es interpretada de acuerdo con otras experiencias semejantes anteriores y con el sistema de creencias de cada persona. En la situación descrita, no se reflexiona aún sobre lo que se está viviendo, pero acuden a la mente asociaciones con situaciones anteriores y conceptos filosóficos y religiosos. Se formulan algunos juicios que no se limitan a reseñar lo dado en la experiencia sino que lo interpretan, se evocan también imágenes asociadas a los contenidos de la percepción; unos y otras generan nuevas emociones, que refuerzan las anteriores.

La contemplación de ciertos espacios suscita el recuerdo de otras percepciones con cualidades semejantes (los jardines zen, las catedrales góticas), el cántico del *mullah*, el de otra melodía. En la experiencia actual, se reconoce así una realidad ya contemplada antes. Entonces, el mundo en torno percibido se interpreta como “signo” de algo que podría manifestarse igualmente en otras experiencias particulares (“Todo son cifras...”). Sentimiento e imaginación ya no tienen por objeto intencional los mismos objetos percibidos sino algo más a lo cual señalan. Para designarlo acuden conceptos filosóficos y religiosos (*luz, fuerza cósmica, origen, Dios, sagrado*). Estos conceptos sirven entonces para juzgar la experiencia vivida.

Nos encontramos así con algunos enunciados que no se limitan a describir lo vivido, sino que lo interpretan como signo de una realidad pensada e imaginada que se revela en él. Designan un ente que no está dado como tal, pero que podría mostrarse en varias experiencias. Podríamos decir que se refieren a una realidad “trascendente”, con tal de no usar esa palabra en ningún sentido arcano u oscuro. “Trascendente” es un objeto intencional que no se identifica con ninguno de los objetos de percepción circunscritos en un espacio y tiempo determinados ni tampoco con la totalidad de ellos, pero que puede ser captado a través de cualidades de esos objetos percibidos. A él se dirigen las plegarias de los fieles de la mezquita.

Antes describimos la experiencia de lo otro como una manera distinta de captar la totalidad del mundo en torno. El paso a concebirla como signo de algo trascendente no es producto de una reflexión teórica, separada de la experiencia; pero sí de una interpretación espontánea de lo percibido, al “leerlo” con conceptos del entendimiento. Los enunciados que describen las características de la experiencia vivida y los que la interpretan como manifestación de algo trascendente podrían requerir justificaciones distintas. Ésta es una cuestión que examinaremos en la última parte del ensayo.

CRÍTICA

Preguntamos ahora: ¿qué grado de credibilidad podemos conceder a esa experiencia? ¿Está justificada la creencia a que da lugar? Ambas preguntas están ligadas. En efecto, podemos decir que una experiencia es “creíble” o “confiable” en la medida en que justifique la verdad de las creencias que origina.

Ninguna pregunta se hace en el vacío. Una pregunta sólo es pertinente en ciertas situaciones. Para entender sus alcances, conviene indagar primero la circunstancia en que puede ser formulada. Esas preguntas no podían plantearse mientras durara la experiencia. En esos momentos comprobábamos, por nosotros mismos, una realidad que no poníamos en duda. Para confirmar si la creencia estaba realmente justificada hubiéramos tenido que examinar la experiencia vivida y ponerla a prueba; pero, en ese instante, habríamos dejado de vivirla. La pregunta empieza a ser pertinente sólo cuando dejamos de estar involucrados en la experiencia. Se refiere, por lo tanto, a una experiencia pasada.

Sólo quien desconfía de su convicción pasada puede tener necesidad de preguntar si estaba realmente justificada. ¿Pero qué pregunta entonces? No pregunta si está convencido de la realidad de su experiencia, pues la respuesta no podría ser sino afirmativa. Su duda no versa sobre el hecho de haber tenido ciertas vivencias, ni sobre la convicción que aún lo acompaña, sino sobre las justificaciones racionales de su creencia. Lo que se cuestiona es si, una vez desaparecida la experiencia, puede aún justificar en razones válidas, tanto para él como para los demás, la creencia en la realidad que se mostró en ella. En otras palabras, pregunta si su convicción personal puede considerarse también una certeza o probabilidad racional, esto es, si puede aducir un fundamento sólido de conocimiento o sólo responde a un estado de ánimo pasajero.

La creencia en la realidad de lo “otro”, originada en la experiencia descrita, se funda en dos tipos de razones. En primer lugar, en la experiencia misma. La pregunta deberá conducir a su crítica, esto es, al examen de la validez que podemos conceder al testimonio de esa experiencia, una vez transcurrida. En segundo lugar, la misma creencia podría justificarse también en razones distintas a la experiencia que la suscitó (otras creencias, otras experiencias, por ejemplo). La pregunta deberá conducir al examen del proceso de justificación, dentro de un amplio sistema de creencias, de lo afirmado con base en aquella experiencia.

Examinemos primero la validez de la experiencia descrita. Sólo la experiencia puede suministrarnos una aprehensión directa, sin intermediarios, de la realidad. Pero una sola experiencia aislada no puede ser garantía suficiente de alcanzarla. Cabe la posibilidad de su distorsión por causas subjetivas, que reemplacen la realidad por una ilusión. Para aceptar una experiencia como fundamento de una creencia verdadera requerimos, primero, descartar las posibilidades de distorsiones subjetivas que pudieran falsearla; segundo, comprobar que el contenido de esa experiencia puede ser confirmado por otras.

Si una vivencia singular altera o rompe las reglas a que obedece la experiencia ordinaria del mundo en torno, en la cual estamos habituados a confiar, tendríamos una primera razón para vacilar en otorgarle confianza. No es el caso de la experiencia que nos ocupa. No hay en ella ningún elemento que nos permita suponer una alteración de nuestras facultades normales. Tampoco se registra ninguna percepción para o extrasensorial ni se narra la aparición de hechos u objetos distintos a los que puedan normalmente percibirse. Nada en la experiencia descrita rompe las regularidades que rigen la percepción ordinaria. Presenta los mismos contenidos sensoriales, ordenados en el espacio y en el tiempo, los mismos objetos perceptibles en otras circunstancias, con relaciones normales de permanencia, causalidad, acción recíproca. El sentimiento de extrañeza se refiere a ciertas cualidades específicas que afectan a la totalidad de los hechos, pero éstos no dejan de observarse sujetos al ordenamiento regulado de cualquier percepción normal.

Otra razón suficiente para poner en duda el testimonio de una experiencia sería la indicación de causas patológicas, físicas o psíquicas, que influyeran en ella. Cuando alguna experiencia singular no sigue las reglas generales de la experiencia ordinaria, solemos suponer la existencia de factores causales que pudieran haber alterado las facultades del sujeto. A la inversa, la detección de factores fisicoquímicos o psíquicos susceptibles de alterar la percepción normal es razón suficiente para poner en duda su testimonio. Es el caso de las alucinaciones patológicas o de las “visiones” producidas por la ingestión de drogas, el ayuno prolongado o fuertes estímulos sensomotores. En la experiencia descrita no se presenta ningún dato que permitiera suponer la existencia de causas distorsionantes de la percepción normal. No tenemos acceso, por lo tanto, a ninguna razón en qué basarnos para negar a esta experiencia el mismo grado de confiabilidad que estaríamos dispuestos a conceder a cualquier otra experiencia normal. Los mismos criterios por los que nos parece razonable aceptar la validez de cualquier experiencia ordinaria del mundo exterior se aplican a la descrita.

Sin embargo, podría alegarse que la experiencia narrada está necesariamente condicionada por ciertos cambios subjetivos que podrían alterar la percepción de la realidad. Hemos visto, en efecto, que supone una transformación en la actitud interior. Sin embargo, el condicionamiento subjetivo de una experiencia no es argumento suficiente para negarle veracidad. De hecho, *toda* experiencia depende de condiciones subjetivas. Lo que puede variar es la amplitud y el carácter de ellas.

El saber objetivo, sea científico o precientífico, comprobable por todos los sujetos de una comunidad racional, verifica sus proposiciones en experiencias que requieren múltiples condiciones subjetivas comunes a esos sujetos.

No sólo supone un aparato sensorio-perceptivo y disposiciones de retención e imaginación comunes, también requiere un aparato categorial, susceptible de ordenar los

datos sensoriales, y esquemas conceptuales, capaces de interpretar lo dado dentro de ciertas líneas. Esos esquemas conceptuales están condicionados, a su vez, por la sociedad a la que pertenecen los sujetos y pueden variar de una comunidad histórica a otra. Ninguna experiencia puede salirse de sus condicionamientos subjetivos e históricos. Pero ello no afecta su verdad, porque la verificación del saber sólo puede darse dentro de esos marcos.

La diferencia entre la experiencia descrita en las páginas anteriores y las que verifican un saber objetivo no consiste en que la primera esté sujeta a condiciones subjetivas y las otras no, sino en la amplitud y las características de esas condiciones. La experiencia examinada requiere, además de las condiciones generales de cualquier experiencia ordinaria, condiciones de otro género. Se trata, en efecto, de una experiencia “global”, que compromete todas las facultades del sujeto y no sólo sus capacidades perceptivas e intelectuales. Supone una actitud afectiva y valorativa específica, que da libre curso a emociones y voliciones intensas. Compromete, pues, todas las disposiciones internas de una persona, las afectivas y volitivas tanto como las intelectuales. No se asemeja, por lo tanto, a las experiencias que verifican las proposiciones de un saber objetivo, sino a las que podrían servir de fundamento a otros tipos de conocimientos no científicos.

Pensemos, por ejemplo, en el conocimiento de una personalidad individual. La comprensión de las características singulares de un individuo es resultado de reiteradas percepciones de su comportamiento que requieren en el observador una sensibilidad especial para captar los matices singulares del “alma” ajena, y aun una actitud afectiva abierta al prójimo, como cierto grado de “identificación”, “complicidad” o “simpatía” hacia él. Cualquiera que se interese por descubrir lo más peculiar de una individualidad ajena sabe que ésta sólo muestra sus secretos a quien sea capaz de una reacción emotiva frente a ella. Hay realidades cuyo conocimiento requiere capacidades subjetivas más amplias que las puramente intelectuales.

Otro ejemplo, el conocimiento estético. “Conocer” de una obra de arte es sólo quien, además de comprender los rasgos culturales que expresa, saber de su técnica, etc., está dotado de la sensibilidad y del gusto requeridos para apreciar su valor y gozarlo. Cierta disposición afectiva y valorativa hacia el objeto es condición necesaria para que se manifieste como bello.

También el conocimiento de los valores morales podría requerir, además de capacidad de juicio, una cierta sensibilidad y disposición emotiva en el sujeto, para percibir en un acto ajeno cualidades tales como “benevolencia”, “dignidad”, “humildad”, “compasión”. La dimensión valorativa de la realidad, en cualquier conocimiento, sólo puede revelarse a quien accede a ella orientado por ciertas actitudes.

El condicionamiento subjetivo de la experiencia no basta para negarle valor de conocimiento. En efecto, la aprehensión directa de cualquier cualidad real supone en el

sujeto condiciones adecuadas a ella. Sin disposiciones subjetivas estaríamos imposibilitados de captar las distintas dimensiones de la realidad. Cuando las condiciones subjetivas se limitan a los supuestos generales de la percepción y al marco conceptual, la misma experiencia puede ser comprobada por cualquier sujeto racional normal que participe de las mismas categorías y esquemas conceptuales. La experiencia puede justificar entonces *un saber objetivo*, comprobable por una amplia comunidad racional. Es el caso de la ciencia y de muchos conocimientos técnicos precientíficos. En cambio, cuando los requisitos subjetivos de la experiencia abarcan también condiciones afectivas y valorativas, esa experiencia sólo es comprobable por sujetos que tengan actitudes semejantes. La experiencia sólo puede justificar entonces un *conocimiento personal*. Se trata, sin duda, de dos tipos diferentes de conocimiento, cuyas vías de fundamentación son también distintas. El saber objetivo se funda en razones comprobables por cualquier sujeto normal, que comparta ciertos supuestos conceptuales. El conocimiento personal se basa en experiencias directas, comprobables por los sujetos que compartan, además, disposiciones afectivas comunes. Pero ambos tipos de conocimiento suponen condiciones subjetivas.¹

No obstante, la objeción no ha sido refutada. Podría aceptarse que el conocimiento de lo real no excluye estar condicionado por estructuras de la percepción y aun por esquemas conceptuales, que pueden ser intersubjetivos, pero sí por estados afectivos, pues éstos varían de un sujeto a otro. Podría suponerse que la aparente percepción en los objetos de cualidades condicionadas por estados emotivos es el resultado de la “proyección” en ellos de esos estados. Sería el caso de los “conocimientos personales” mencionados. En la captación de cualidades psicológicas en una personalidad ajena, ¿no hay el riesgo de que la “simpatía” hacia el otro distorsione sus intenciones, al proyectar sobre su comportamiento nuestros propios sentimientos? En el “conocimiento” estético, ¿se trataría efectivamente de un conocimiento o de una atribución a los objetos de tonalidades anímicas que ellos despiertan en nosotros? ¿Y podemos decir que las cualidades morales están presentes en un comportamiento intencional observado o que se le atribuyen al juzgarlo conforme a ciertos criterios del observador? Todos esos casos, que nosotros hemos puesto como ejemplos de “conocimiento personal”, podrían interpretarse como “proyecciones” sobre el mundo de estados internos del sujeto, quien atribuiría así a los objetos propiedades que habría puesto en ellos. Con mayor razón, en el caso de la experiencia que ahora examinamos, puesto que el condicionamiento emotivo es aquí aún más evidente. Después de todo, sería semejante a otras experiencias triviales, bastante comunes. ¿No hemos pasado todos por estados de melancolía que nos hacen aparecer el mundo triste y anodino? ¿No hemos tenido momentos de intensa alegría en que todas las cosas parecen rientes y exultantes? ¿Y quién negaría que en esos casos son nuestros estados de ánimo los que cubren la realidad exterior con un velo sentimental?

Para responder, tenemos que atender, ante todo, a la manera como las cosas se dan en la experiencia misma. Si así hacemos, no será difícil distinguir entre los casos en los que las cualidades valorativas se muestran, en el mundo en torno, como características de las cosas mismas, y aquellos otros en que su carácter objetivo no es patente.

Sin duda, comprobamos en ocasiones que el mundo nos parece “teñido” a semejanza de nuestros estados de ánimo. Pero es raro que no podamos percatarnos cuándo se trata efectivamente de una apariencia, de un “aura” emotiva que reviste los objetos sin pertenecerles. En esos casos no captamos esa apariencia como una cualidad que se muestre en las cosas. Sólo un esquizofrénico —o su contraparte teórico, un solipsista— sostendría que las cosas son realmente “tristes”, al invadirle la melancolía, y “exultantes”, en sus momentos de alegría. En tales casos, sólo podemos atribuir con sentido a las cosas predicados de emociones, para significar una relación causal o analógica. Podemos querer significar que las cosas son causas de ciertos estados de ánimo subjetivos (la tarde sombría origina en nosotros, por ejemplo, un estado de melancolía), o bien establecer una analogía entre una propiedad del mundo y una cualidad emotiva, que reconocemos puramente anímica (la oscuridad de la tarde, por ejemplo, como analogía de nuestra íntima tristeza). Pero en cualquiera de esos usos, los adjetivos emotivos carecen de sentido referidos a propiedades *reales* de cosas físicas.

En los conocimientos personales que hemos mencionado se presenta, en cambio, una situación del todo diferente. En ellos, la percepción de estados internos en el sujeto no excluye que las cualidades experimentadas se muestren en las cosas mismas, como propiedades que les son inherentes. No sólo los colores, texturas, relaciones espaciales son percibidos en los objetos externos, también las cualidades estéticas o morales. La “gracia” es *de* tal frase musical, la “proporción”, *de* tal forma arquitectónica, la “compasión”, *de* tal conducta. Esas propiedades no se muestran en las cosas, claro está, de la misma manera que las cualidades sensoriales: no son propiedades singulares, localizables en puntos espaciales y temporales, al lado de un color, de un sonido o de un volumen, aparecen, más bien, en la traza y disposición en que se dan esas propiedades singulares dentro de un conjunto. La “gracia” no es una cualidad sonora más, se muestra en la serie acabada de los sonidos; la “proporción” no es la propiedad de un muro o de un vano, se revela en la estructura de la fábrica completa; la “compasión” no es un rasgo de un ademán, se expresa en la totalidad de un comportamiento. Hay propiedades de las cosas que pueden captarse en sus partes singulares, hay otras que sólo pueden mostrarse en la disposición que guarda un todo limitado. Pero ambas se perciben como cualidades *de las cosas*, de las que puede carecer el sujeto (la “gracia” es atributo de la melodía, no de quien la escucha, etcétera).

De parecida manera, en la experiencia de lo otro. Aunque la experiencia de “tránsito” comprende un cambio interior paralelo al del mundo en torno, al narrarla, distinguimos

entre los estados anímicos y las cualidades que muestran las cosas. Las notas principales que destacamos en la experiencia tienen una referencia a cualidades captadas como reales en el conjunto de los hechos. La integración de la multiplicidad en una unidad, el carácter acabado, pleno, de lo que se muestra, la consistencia y la realidad con que aparece, su relación con una totalidad, son notas que creemos ver, sentir, en las cosas mismas, y que no confundimos con los estados análogos de “recogimiento”, “reverencia” o “desinterés por sí mismo”. Sólo en el estado de elación final hay una sensación de unión entre la persona y las cosas externas: las propiedades que antes se predicaban de las cosas, se predicaban ahora de una totalidad que abarca al sujeto mismo, pero entonces no se vive una experiencia de “proyección subjetiva” hacia los objetos, sino justo lo contrario: una inmersión del yo en la realidad, en la que se anulan las cualidades puramente “subjetivas”. Más aún, toda la experiencia afirma la máxima realidad de lo extraño a uno mismo y al mundo cotidiano, que sólo se da en el interés dirigido a la totalidad. La narración da testimonio de una experiencia exactamente contraria a una “proyección” del sujeto sobre el mundo, describe una vivencia de la realidad de lo ajeno al sujeto, captada en una “desubjetivización” de éste.

Pero, se insistirá, es posible que la captación de cualidades valorativas en las cosas sea una ilusión y obedezca, en realidad, a una proyección *inconsciente* de sentimientos subjetivos sobre el mundo. Ciertamente, cabe esa posibilidad. El problema es que no podemos, por principio, verificarla. En las experiencias en que captamos *en los objetos* cualidades condicionadas por actitudes del sujeto, éste puede comprobar que su aprehensión de esas cualidades es simultánea con la existencia de estados de ánimo en él, pero no puede imaginar ninguna situación que pudiera dirimir con certeza entre dos posibilidades: primera, las cualidades captadas son reales; segunda, son “proyecciones” ilusorias de estados subjetivos. En efecto, para comprobar la realidad objetiva de lo percibido, en la primera posibilidad, cualquier experiencia requeriría las condiciones subjetivas necesarias para percibirla; no podría, por lo tanto, verificar que las cualidades percibidas pertenezcan realmente a los objetos, con independencia del sujeto. A la inversa, en la segunda posibilidad, cualquier experiencia de una “proyección” subjetiva de cualidades sólo en apariencia objetivas tendría que captar esa proyección *en los objetos mismos*; sería incapaz, por lo tanto, de dirimir si una cualidad pertenece en realidad exclusivamente al sujeto. Por principio, es pues imposible *a priori* una experiencia que estableciera la verdad de una de esas dos posibilidades frente a la otra.

Estamos ante uno de esos casos en que los mismos datos admiten dos “lecturas” distintas, sin que sea posible acudir a una experiencia decisiva para determinar cuál es la correcta. En tales casos, ¿cuál sería el criterio adecuado para elegir entre ellas? Sólo podría ser la adecuación a las cosas mismas. Puesto que no podemos señalar una situación que pudiera verificar una de las dos “lecturas”, lo racional es aceptar aquella

que se acerque más a una descripción, sin prejuicios, de lo dado, en los límites en que esté dado.

Ahora bien, la aceptación del carácter objetivo de las cualidades percibidas se basa únicamente en la reseña del modo como se ofrece directamente el mundo a una experiencia. En cambio, su interpretación como “proyecciones” subjetivas es contraria al testimonio espontáneo del observador. No tiene el carácter de una descripción de lo dado, sino de una hipótesis de tipo causal que trata de explicarlo. En efecto, sólo si negáramos veracidad a los datos, tendríamos necesidad de recurrir a la postulación de un proceso causal, para explicarlos como apariencias engañosas producidas por un mecanismo de “proyección”, cualquiera que éste sea. De las dos posibilidades que señalábamos, la elección de la primera se basa en la confianza espontánea en los datos experimentados. La segunda, en una hipótesis explicativa inconfirmable. Pero el peso de la prueba recae sobre la hipótesis. Mientras no se pueda demostrar, lo razonable es atenernos a lo que se muestra.

Parece pues que, hasta ahora, carecemos de razones suficientes para negar crédito al testimonio de una experiencia personal. Sin embargo, tampoco hemos presentado razones suficientes para rechazar la posibilidad de que se trate de una ilusión. La única manera razonable de excluir que una experiencia personal sea engañosa es ponerla a prueba. Esto sólo se logra comprobando el testimonio de esa experiencia con el de otras semejantes. Podemos asegurar que una experiencia no es engañosa si lo que nos muestra puede ser comprobado por otras, sea por el mismo sujeto en otro momento o por distintos sujetos. Pero las formas de comprobabilidad serán diferentes para las experiencias que justifican saberes objetivos y las que fundan conocimientos personales.

Si lo dado en una experiencia es real, *existe* con independencia de los sujetos, aunque su captación requiera de ciertas condiciones subjetivas. Luego, es, en principio, comprobable por cualquiera que tenga acceso a los mismos objetos o situaciones experimentados y posea las condiciones necesarias para experimentarlo, aunque pudiera no haber sido comprobado, de hecho, por nadie, por no haberse dado el caso. Si otro sujeto (o el mismo sujeto en otro momento) tiene acceso a los mismos objetos y no capta en ellos las mismas cualidades, cabría suponer que carece de alguna condición requerida para experimentarlas. Pero si un sujeto, pese a contar con todas las condiciones requeridas, no comprueba con su experiencia los mismos datos, esto sería una razón suficiente para dudar de su realidad. Así, el contenido de una experiencia confiable debe ser comprobable, en principio, por quienes tengan las condiciones requeridas para ello, y éstas, hemos visto, varían según el tipo de experiencia.

En el caso que examinamos, podemos inferir del comportamiento de los fieles en la mezquita una actitud semejante. De hecho, todos participan de una conducta intencional colectiva de reverencia. Podemos deducir, pues, que la experiencia no es privativa de una

persona sino comunitaria. Tenemos razones para suponer que, así como los otros pueden participar de la misma actitud, así también pueden captar en la realidad cualidades semejantes.

Por otra parte, la experiencia de lo otro tiene por objeto una totalidad cuyos componentes podrían variar. De hecho, en la narración se recuerdan vivencias similares en circunstancias distintas, que pertenecen al mismo tipo de experiencia (en jardines zen, en catedrales). En todas ellas habría la captación de una dimensión de “otredad” en el todo, aunque los objetos singulares sean diferentes. Es ese contenido común el que sería comprobable en varias experiencias. Por último, podrían aducirse vivencias y actitudes similares, reveladoras de parecidos trazos en el mundo, narradas en la literatura religiosa de todas las épocas, tanto de Oriente como de Occidente.

Tenemos razones para aceptar, por lo tanto, que el contenido de la experiencia narrada es comprobable, en principio, por otros sujetos que posean las condiciones adecuadas y por el mismo sujeto en otras circunstancias. Sin embargo, no estamos en posición de precisar con exactitud en qué condiciones tendría necesariamente que ser comprobado. En efecto, tenemos que admitir la posibilidad de que otros sujetos, pese a tener acceso a los mismos objetos y situaciones, dieran un testimonio diferente de lo que les muestra su experiencia. En ese caso, podríamos suponer que no tienen las condiciones subjetivas necesarias para captar los mismos datos: no son capaces de asumir la actitud adecuada, carecen de las disposiciones requeridas, etc. Pero no tenemos manera de demostrar ese supuesto. Si alguien alegara tener las actitudes que nosotros describimos, albergar las mismas disposiciones afectivas y valorativas, y no captar los mismos datos, no podríamos refutarlo... aunque nuestra convicción íntima pudiera persuadirnos de que se engaña. A la inversa, si alguien diera testimonio de confirmar el contenido de nuestra experiencia con la suya, tampoco podríamos saber si sus estados internos, afectivos y valorativos coinciden con los nuestros. En suma, la dificultad en este tipo de experiencias no consiste en que su testimonio sea *incomprobable* sino en que no es posible *precisar* las condiciones de su comprobación, ni por lo tanto, las de su falsación.

Podemos llegar a algunas conclusiones:

1) No hemos encontrado razones suficientes para negar credibilidad a la experiencia descrita, menos aún para sostener que se trata de un engaño o ilusión. Todos nuestros conocimientos personales se basan, en último término, en experiencias directas: suponen, por lo tanto, una confianza espontánea en el modo como las cosas se muestran. La convicción que acompaña a la experiencia de lo otro se basa en una mostración del mundo, sin intermediarios. Nada nos permite aseverar con seguridad que esa convicción fuera falsa. Es razonable, por lo contrario, atenerse a lo que ofrece una experiencia, mientras no haya razones suficientes para rechazarla.

2) Tenemos razones para creer que la experiencia no es individual sino compartida por las personas que participan en el mismo acto, con una actitud común. Podemos aducir también otras experiencias del mismo tipo, propias o ajenas, en las que se harían patentes datos semejantes. Lo que se muestra en esta experiencia es, pues, en principio, comprobable.

3) Sin embargo, nos es imposible precisar las condiciones de su comprobabilidad. Luego, no cumple con los requisitos de justificación de un saber objetivo. Al no poder establecer las circunstancias en que su testimonio fuera verificado o falseado, esa experiencia no puede dar lugar a un conocimiento al abrigo de la duda; sólo puede originar una creencia razonable, justificada en razones compartibles por los sujetos que tengan ciertas condiciones subjetivas. Queda siempre abierta la posibilidad de negarle crédito.

4) La diferencia entre creencia razonable y conocimiento no es tajante sino gradual. Entre una y otro no pueden establecerse fronteras precisas. El conocimiento es sólo el término al que tienden las creencias justificadas.² Una creencia es tanto más razonable cuanto mejores justificaciones de su verdad puedan aducirse. La creencia basada en la experiencia que examinamos no tendría nunca las características de un saber objetivo, pero se aproximará a un conocimiento personal, en la medida en que su testimonio sea comprobado por otras experiencias semejantes, propias o ajenas.

Puesto que la experiencia aislada no funda, por sí sola, un conocimiento seguro ni elimina la posibilidad de duda, la creencia a que da lugar tratará de justificarse en otras razones que rebasan la experiencia misma. Para decidir si debemos o no prestarle crédito acudiremos a otras creencias racionales, a otros conocimientos, o incluso, tal vez, al testimonio de formas de vida. Sólo a la luz de un sistema global de creencias, podrá decidirse, en definitiva, el grado de probabilidad que concedamos a lo que nos había mostrado la experiencia pasada. De hecho, igual procedemos con cualquier creencia: el proceso de justificación de cualquiera de ellas la pone en relación con un conjunto más amplio del que forma parte. Esto es lo que veremos en el siguiente párrafo.

JUSTIFICACIÓN

En el apartado anterior hemos considerado una experiencia aislada. Pero en realidad se da en un conjunto complejo de creencias y experiencias. La justificación de la creencia a que da lugar no puede separarse de ese contexto más amplio. En la justificación de cualquier creencia intervienen otras creencias, más o menos justificadas, conocimientos y experiencias diversas. Una experiencia singular, al insertarse en ese sistema complejo, puede dar lugar a una creencia, cuya justificación depende tanto de la experiencia misma

como de su coherencia con otras creencias del sistema, y está en función, por lo tanto, del grado de justificación del conjunto.

Veamos nuestra experiencia en ese contexto más amplio. Mientras es actual, ella basta para justificar la creencia en la existencia de lo otro. Sólo requiere de una aceptación confiada en lo que se muestra. No se acompaña de reflexión ni, por ende, de duda. La creencia no requiere más justificación que la experiencia vivida. Pero al desaparecer la vivencia, se abre paso también la desconfianza. La razón aducida (la experiencia misma) ya no basta. Tiene que someterse a crítica y contrastarse con el resto de nuestras creencias, para ver hasta qué punto es consistente con ellas.

Por una parte, pueden ahora volverse patentes otras razones que intervienen en la justificación de la creencia en la realidad de lo otro. Algunas de ellas estaban incluso presentes antes de que ocurriera la experiencia; entonces sirvieron para interpretarla y, ahora, para justificarla. Son creencias filosóficas y religiosas previas. Pueden estar basadas, a su vez, en otras experiencias personales, propias o ajenas, en argumentos racionales más o menos convincentes o, simplemente, en opiniones transmitidas por la educación o la presión social. En cualquier caso, constituyen un conjunto de opiniones que sirven de trasfondo a la experiencia singular y engloban a la creencia derivada de ella.

Por otra parte, están todas las demás creencias razonables, científicas, morales, etc., sobre el mundo. La creencia en lo otro no puede permanecer aislada. Si resultara inconsistente con el sistema de creencias de la persona, produciría una “disonancia” insoportable. Sólo podrá justificarse si muestra su carácter razonable, susceptible de integrarse en la concepción del mundo del sujeto. Pasada la experiencia, la creencia fundada en ella se apoyará también en la concepción global del mundo de la que pasa a formar parte y resultará más o menos justificada según sea su coherencia con ella.

Al analizar nuestra experiencia, vimos cómo se la interpreta de inmediato dentro de un marco conceptual que corresponde a una cultura determinada. Lo que se da como realidad “otra” no sólo intenta describirse, también se califica de “luz”, “origen”, “Dios”, “sagrado”, conceptos que forman parte de una tradición filosófica y religiosa. Por ello, en el análisis, distinguimos entre lo estrictamente presente y una interpretación que supone otras creencias generales. Está presente en la totalidad de los hechos algo otro a cualquier hecho, que se muestra como plenitud de realidad y valor e integra mundo y sujeto. Pero desde que empieza a describirse con palabras es inevitable interpretarlo. Aun así, podemos distinguir entre un nivel de interpretación mínima, en que se emplean principalmente enunciados descriptivos, y otro en que se juzga lo dado con conceptos que lo rebasan, derivados de una determinada concepción del mundo.

Nos referimos a lo otro como “sagrado”. Este término procede de la interpretación de la experiencia religiosa por algunos autores (Otto van der Leeuw, Eliade). Sin embargo, puede tener un uso descriptivo, si por “sagrado” entendemos justamente lo captado

como realidad y valor sumos, extraños al mundo cotidiano o “profano”. En este sentido puramente descriptivo lo usaremos en las páginas siguientes; será sinónimo de “lo otro”, término expresamente negativo que se limita a designar aquello que presenta notas contrarias a las de la experiencia ordinaria.

Pero lo “otro”, se califica también de “origen” y de “Dios”. Lo sagrado se interpreta entonces como trascendente, susceptible de revelarse en el mundo sin confundirse con él. Lo dado se ve como “signo” de esa trascendencia. Esos conceptos no se limitan ya a describir una experiencia; corresponden a una concepción monoteísta. En efecto, los aspectos de unidad, integración, plenitud de realidad, etc., podrían comprenderse como inherentes a la totalidad del mundo experimentado y no como manifestación de algo trascendente. La experiencia no dirime si lo otro del mundo profano es algo “trasmundano” o una dimensión distinta de ese mismo mundo. En la primera interpretación interviene una concepción religiosa.

Nadie podría dejar de interpretar, en el marco de sus creencias previas, la experiencia vivida; no hay otra forma de comprenderla. En este caso la interpretación es consistente. En la experiencia se muestra la realidad y el valor sumos como algo otro a cualquier ente singular y que no se identifica con ningún hecho: esto corresponde a la manera de concebir la divinidad en una tradición cultural. Las características con que se percibe la realidad transfigurada son semejantes a las que muchas concepciones religiosas atribuyen a lo divino; es legítimo, por lo tanto, interpretarla como su manifestación. La interpretación religiosa permite comprender mejor lo que se muestra, al asociarlo a concepciones previas; a la vez, enriquece y refuerza, con las emociones que despierta, la actitud afectiva que condiciona la experiencia.

Ahora bien, esa concepción de la divinidad puede aducir otras razones distintas a la experiencia que interpreta: testimonios, pretendidas revelaciones, argumentos filosóficos o teológicos, etc. Esas razones pueden otorgar a la concepción religiosa un mayor o menor grado de probabilidad, en todo caso, la creencia en lo otro, fundada en la experiencia personal, queda ahora reforzada por su coherencia con aquella concepción. Así, la relación entre ambos tipos de creencias es doble: por una parte, la concepción religiosa interpreta lo dado en la experiencia y permite comprenderla mejor; por la otra, presta una justificación suplementaria para confiar en ella, al mostrar que su testimonio es consistente con otras creencias, fundadas en otras razones.

Sin embargo, es posible distinguir entre lo que se muestra en la experiencia, como tal, y los atributos que le adjudicamos, al juzgarlo conforme a una u otra concepción religiosa. Lo que aparece es neutro frente a las distintas doctrinas filosóficas o religiosas que ayudarían a conceptualizarlo. En la experiencia descrita, en lugar de los conceptos con que se interpreta, cabrían otros, derivados de tradiciones culturales diferentes. Si el observador tuviera otro marco general de creencias, hubiera tal vez acudido a su mente

un esquema interpretativo diferente. Y éste podría haber sido igualmente comprensivo e iluminador de lo dado. Por ejemplo, podría haber comprendido la experiencia a la luz de una concepción primitiva de lo sagrado como “mana”, fuerza impersonal inmanente en todo. La experiencia no hubiera consistido entonces en la mostración —en signos— de una divinidad trascendente, sino en la manifestación de la fuerza oculta que actúa en el fondo de todo, tanto en el sujeto como en la naturaleza. O bien, quien perteneciera a una cultura oriental más compleja, hubiera podido interpretar una experiencia semejante de otra manera: como percepción de la “no-dualidad”, más allá de la ilusión de lo múltiple, y como vivencia de la identidad entre “eso” y “yo”. Y cabrían otras interpretaciones conceptuales. La experiencia no dirime entre ellas. Todas rebasan el ámbito de lo que se muestra. En la medida en que una religión positiva implica una concepción general del mundo, la experiencia que ahora consideramos no podría, por lo tanto, aducirse como verificación de ninguna religión positiva. Pero muchas de ellas podrían ayudar a comprenderla, pues la misma realidad puede ser interpretada según distintos marcos conceptuales. Cabría suponer que, en la base de todas las concepciones religiosas del mundo, se encontrarían experiencias de lo sagrado semejantes a la descrita. Por su parte, algunas doctrinas metafísicas, ligadas a sistemas religiosos, podrían tener como primer origen el intento de interpretar con conceptos la realidad, tal como se ofrece en experiencias directas de lo otro. Habría pues que distinguir, en nuestro caso, entre lo sagrado, como aquella realidad y valor que se muestra en la experiencia, y las distintas concepciones que se le superponen.

Así, cualquiera que sea la interpretación de lo sagrado, podemos distinguir entre la aportación de concepciones del mundo, que varían de una cultura a otra, y una creencia básica, común a todas ellas, que podría justificarse en una experiencia personal. ¿Cuál sería esa creencia derivada de la experiencia descrita, que podría estar en la base de varias interpretaciones posibles? Si recordamos nuestro análisis anterior, podría, tal vez, resumirse en tres enunciados: 1) existe una realidad como plenitud de valor o, a la inversa, el valor más alto es; 2) esa realidad no es un hecho o un objeto, se manifiesta en el todo de los hechos, con caracteres contrarios a los de la experiencia ordinaria (es lo “otro”); 3) esa realidad se muestra como término de una actitud de desapego del yo y de interés en lo otro. Estas tres notas describirían el núcleo de la creencia básica en lo sagrado, fundada en una experiencia personal como la descrita.

Pero, dijimos, la creencia en lo otro no sólo tiende a justificarse por su integración en una concepción previa de carácter religioso, sino también por su compatibilidad con otras creencias no religiosas. Así, debemos examinar el lugar que ocupa en un conjunto de creencias razonables.

La creencia básica en lo sagrado tiene una función especial en el contexto de un sistema global de creencias. Puesto que se refiere a la realidad de todo, puede suministrar

un supuesto a otras muchas creencias acerca de un sector o una parte de la realidad: puesto que versa sobre el conjunto de los hechos, puede servir de trasfondo a otras creencias referidas a hechos singulares. Los mismos hechos u objetos pueden ser interpretados de diferente manera a la luz de una creencia básica que concierne a la totalidad.

Según se acepte o no la existencia de lo otro, cualquier hecho o secuencia de hechos podrá aparecer en relación con un valor y sentido absolutos o, por lo contrario, sin esa referencia. Cada fragmento de una vida personal, de un acontecer histórico o del decurso natural variará, según se destaque o no sobre el fondo de aquella creencia básica, no porque ella postule la existencia de otros acontecimientos distintos, sino porque los ve todos ellos bajo una dimensión determinada de valor y de sentido. Quienes aceptan y quienes rechazan la creencia pueden tener acceso a un mismo mundo, constituido por los mismos hechos y objetos y, sin embargo, leerlos en forma diferente, por variar en ellos los rasgos con que se muestran. La creencia en lo sagrado basada en una experiencia personal puede abrir a una dimensión peculiar de las cosas. Sin referirse a la aparición de ninguna cosa particular, puede orientar la manera de “leer” significaciones en el mundo y en nuestra relación con él sin imponerle ninguna significación específica. Pertenería a lo que John Hick ha llamado una “interpretación total”.³ Una interpretación total no consiste en una creencia sobre un objeto o conjunto de objetos, ni sobre un conjunto de relaciones, constituye un supuesto general, conforme al cual puede interpretarse cualquier objeto y cualquier relación entre objetos. Una interpretación total no da a conocer hechos nuevos, ofrece una nueva comprensión de los mismos hechos, permite narrar otra historia de los mismos acontecimientos.

Puesto que la experiencia personal de lo otro no da lugar a un conocimiento firme ni elimina la posibilidad de duda, la aceptación final de la creencia que la acompaña dependerá de la posibilidad de conformar sobre ella una interpretación consistente de todo y de iluminar con ella distintos acontecimientos.

Los enunciados sobre la existencia de lo sagrado (en cualesquiera de sus conceptualizaciones religiosas: “mana”, “Dios”, “Uno”, “origen”, etc.) pueden verse como expresiones de una interpretación total de la realidad. Puesto que no se refieren a la existencia de hechos singulares, ninguno puede verificarlos o falsearlos; puesto que no enuncian relaciones causales ni forman parte de teorías explicativas, su confirmación no sigue tampoco el esquema de las proposiciones generales explicativas. Porque su función cognoscitiva es diferente.

Su justificación podría ser semejante a la de otros enunciados interpretativos menos generales, que se emplean en otros campos. Pensemos, por ejemplo, en algunas interpretaciones históricas. En historia, nos encontramos a menudo con un tipo de enunciados generales que no son reducibles a proposiciones explicativas: son los que

tratan de revivir el “espíritu” de una época, su sensibilidad, su manera de comprender el mundo y la vida; por lo general se refieren a creencias, valoraciones, actitudes e ideales compartidos. Mediante ellos, el historiador intenta trazar un cuadro general de la época, que le permite comprender sus productos específicos y conectar entre sí sus diversas manifestaciones. De una misma época pueden ofrecerse varias interpretaciones globales, varios marcos generales de referencia; entre ellos, resultará más verosímil el que nos procure una comprensión mayor. Así, cada caso concreto, cada producto singular, cada idea o actitud que podamos comprender mejor sobre el fondo de la interpretación global, comprueba su validez, aunque ninguno la verifique de manera concluyente.

Igual sucedería con las interpretaciones morales o estéticas. Un juicio moral se “confirma” de un modo muy distinto a un enunciado sobre propiedades físicas. Al destacar el valor y el sentido de las conductas, los enunciados morales permiten poner varios comportamientos en relación con sus motivos y sus consecuencias, en diferentes circunstancias. Establecen así patrones generales de referencia para los actos humanos, que nos permiten percibir nuevas cualidades en ellos y comprenderlos mejor. En la medida en que un comportamiento particular queda iluminado por una interpretación moral, a la luz de ciertos valores, en esa medida podemos decir que ese comportamiento “confirma” la interpretación moral, en el sentido lato de volverla verosímil. De parecida manera, en la medida en que una interpretación artística nos orienta para ver una nueva cualidad en una obra de arte y nos permite gozarla mejor, esa interpretación se vuelve más iluminadora y, por ende, más aceptable. En ninguno de los dos casos estamos ante una verificación de una proposición general, pues no tendría sentido decir que los hechos verifiquen enunciados de valor. En ningún caso podemos sostener tampoco que la “confirmación” de la interpretación sea convincente para quien no la comparta. En ambos casos, sin embargo, la probabilidad de la interpretación aumenta, para quien la acepta, al comprobar su capacidad para hacer comprensibles los hechos y revelar nuevas cualidades en ellos.

Pues bien, la creencia en lo sagrado diferiría de esos casos en su grado de generalidad (se refiere a la totalidad) pero sería semejante a ellos en su modo de justificación. En efecto, esa creencia no explica ningún hecho, pero puede comprenderlos todos en su conexión con un supuesto general: la existencia de una realidad y un valor absolutos. Cada lectura de un hecho o de un fragmento del mundo iluminado por esa creencia aumenta su probabilidad para quien cree, aunque la misma lectura sea imposible para quien no la comparta. Sin embargo, un acontecimiento que se muestra revelador para quien cree, puede ser opaco para el descreído. Porque su perfil es distinto en uno y en otro caso, al ser diferente el supuesto de realidad sobre el cual se destaca.

Pero hay otra característica importante de este tipo de creencia que comparte también, tal vez, con las creencias morales y estéticas. La creencia en lo sagrado no sólo

cumple la función de orientarnos en la comprensión del mundo, también de dirigir nuestro comportamiento en él. Vimos cómo la experiencia que examinamos está condicionada por una actitud afectiva y valorativa. Pero ésta no es ajena a la vida intencional; asumirla supone una intervención de la voluntad. En efecto, la actitud no sólo condiciona el modo como el mundo se muestra, también da lugar a disposiciones para actuar en él. Estamos, pues, ante un tipo de experiencia que no puede desligarse de la práctica intencional.

En la descripción de la experiencia se señala un cambio de actitud, paralelo a la nueva manera de ofrecerse el mundo. El cambio de actitud propicia que el mundo se muestre de cierta manera; el cambio en la mostración del mundo refuerza, a su vez, la nueva actitud personal. Pasada la experiencia, nos preguntamos si algo ha cambiado en nosotros, esto es, si podemos mantener en forma permanente la nueva actitud. En efecto, la mostración de lo otro y la creencia básica que suscita no sólo pueden orientar en una manera de ver el mundo, también incitan a asumir un comportamiento ante él; éste, a su vez, puede abrir a nuevas experiencias. La persistencia en la actitud de reverencia, el mantenimiento de interés vital dirigido a lo otro motivarían a abrazar una forma de vida. Ésta puede percibirse, ella misma, como valiosa. Ahora bien, podríamos decir que una creencia que dispone a un comportamiento es “validada” si ese comportamiento resulta valioso.

Detengámonos un momento en este punto. Un criterio para determinar la verdad o probabilidad de un enunciado descriptivo sobre la realidad es la práctica. Si una creencia es verdadera será conforme a la realidad; por lo tanto, permitirá que nuestra acción se adecue a ella y tenga éxito. Tenemos interés en que nuestras creencias correspondan a la realidad porque queremos que nuestras acciones logren sus fines. Una muestra segura de que sabemos, es precisamente que acertamos. El saber objetivo es guía seguro en la práctica. De parecida manera, el conocimiento de lo valioso orienta nuestro comportamiento, al otorgarle un sentido. En este caso, los enunciados que lo expresan no pretenden describir propiedades de la realidad comprobables por cualquiera, sino rasgos que se muestran a quienes se abren al mundo con determinadas actitudes. En analogía con los enunciados descriptivos, podríamos tal vez decir que una garantía de la validez de un enunciado valorativo es el éxito de la acción guiada por él. Pero en este caso el éxito de la acción no se mide por el logro de un fin concreto (llegar a un lugar, producir un objeto, etc.) sino por el carácter valioso de sus resultados. No tendría sentido decir que los frutos de una forma de vida son criterio de *verdad* de las creencias que la rigen, pero sí que las hacen aceptables, atestiguan su capacidad de dar sentido, confirman su *validez* como orientadoras de vida. En efecto, una creencia que conduce a una forma de comportamiento es más convincente en la medida en que son valiosas sus obras. Por sus frutos se conocen también las creencias. La aceptación o el rechazo de una creencia de

ese tipo dependerá, entre otros factores, de su capacidad para dar lugar a formas de vida valiosas. Así como el éxito en nuestra acción, al transformar la realidad, nos confirma la verdad de nuestras creencias sobre ella, así también el acierto en nuestro comportamiento, al lograr una vida valiosa, nos asegura de la validez de los juicios de valor que lo guían.

Podríamos distinguir entre dos especies de creencias y conocimientos, según el interés que los promueve y la función que cumplen en la vida. La primera correspondería al interés en conocer, para que nuestras acciones se adecuen a la realidad y puedan dominarla. Para ello necesitamos saber cómo suceden realmente los hechos, conforme a sus propias reglas, con independencia de nuestro querer. Sólo así una acción intencional tendrá garantías de incidir en la realidad y de poder cumplir con los fines que se proponga. Pero hay otras creencias que responden a un interés distinto: descubrir el valor y el sentido, para orientar por ellos nuestra existencia. Para ello necesitamos conocer la dimensión valorativa de los acontecimientos y la manera como están referidos a un todo. No importa entonces cómo sería la realidad con independencia de nuestro querer, sino cómo se muestra ante nuestra afectividad y nuestra voluntad.

A las dos especies de creencias corresponden dos tipos diferentes de experiencias. La primera especie de creencias se basa en la captación de las propiedades de los hechos que resisten a la influencia de nuestra voluntad. La segunda acude a experiencias de cualidades valorativas que se descubren en un conjunto de hechos, considerado en relación con nuestro querer. En el primer tipo de experiencias se ponen a prueba las hipótesis que formulamos para *explicar* la realidad: su función consiste en la verificación o falsación de proposiciones teóricas. En el segundo tipo de experiencias se ponen a prueba los juicios valorativos con que intentamos *comprender* el sentido del mundo: su función principal consiste en la selección de maneras de interpretar la realidad y en la validación o invalidación de formas de vida. Así, uno y otro tipo de experiencias forman parte de conjuntos de creencias que tienen funciones distintas y responden a intereses diferentes. Las unas prestan una base a la técnica y a la ciencia, dominadoras del mundo, las otras, a formas de sabiduría, rectoras de la vida. Entre estas últimas se encuentran las experiencias morales, estéticas, religiosas. La estudiada en estas líneas forma parte de ellas.

La confusión entre una y otra especie de creencias conduce a falacias opuestas. En nuestro caso, pueden aparecer en la manera de interpretar la experiencia descrita. La primera falacia es el dogmatismo. Se manifiesta al interpretar como saberes objetivos, comprobables por cualquiera, lo que en verdad son creencias o conocimientos personales, válidos para ciertos sujetos que comparten condiciones determinadas. De allí la tendencia del dogmático a exigir a los demás la adhesión a las propias creencias, como si éstas debieran imponérselos.

Una postura dogmática no puede justificarse en la experiencia analizada en estas páginas. Vimos cómo ella no confirma ninguna doctrina particular ni ninguna religión establecida. Forma parte de un sistema personal de creencias y no puede confundirse con las experiencias que comprueban un saber objetivo. Frente a una experiencia personal no cabe el adoctrinamiento, sólo es posible el testimonio y la invitación a los demás a colocarse en disposición de acceder, por sí mismos, a vivencias semejantes.

Frente al dogmatismo existe la falacia contraria. Se manifiesta en el rechazo de toda creencia y conocimiento personales que no puedan reducirse a un saber objetivo. Puede expresarse en la negativa a conceder confianza a una experiencia como la descrita, por el hecho de mostrar cualidades no reducibles a propiedades físicas y en el rechazo de toda forma de creencia no comprobable universalmente. Sin embargo, la negativa a aceptar lo que se muestra en los límites en que se muestra y a conceder verosimilitud a creencias no confirmables universalmente, no por hacerse “a nombre de la razón”, resulta racional. Detrás de ella puede vislumbrarse un prejuicio común a nuestro tiempo: el cientificismo. Podríamos entender por él una forma de escepticismo que consiste en limitar los conocimientos válidos a aquellos que estén fundados al modo del saber científico y en considerar “irracional” cualquier pretensión de conocimiento diferente. Pero ese prejuicio forma parte de una ideología tan escasamente “científica” como las doctrinas aducidas por los dogmatismos.

Dogmatismo religioso y escepticismo cientificista, por contrarios que sean en otros aspectos, coinciden en un punto: ambos se niegan a reconocer la distinción entre formas de experiencia y procedimientos de justificación diferentes, con características específicas cada uno, y ambos fundan su negativa, no en el examen de las razones invocadas por cada forma de creencia, sino en una doctrina sostenida por prejuicios.

Frente al dogmatismo y al escepticismo, la vía de la razón es otra: aceptar cada experiencia dentro de sus límites de validez y cada creencia con la probabilidad que le otorga su tipo de justificación, sin rechazar de antemano ninguna, ni juzgar toda pretensión de conocimiento según una única norma de saber.

CONCLUYAMOS

La creencia en la existencia de lo otro se justifica en un complejo de razones. Ante todo, en una experiencia personal. Una vez transcurrida ésta, se apoya también en su coherencia con un sistema de creencias. Ofrece una manera de interpretar el mundo que puede ser confirmada parcialmente por los acontecimientos particulares que ilumina. A la vez, abre a la elección de una forma de comportamiento, cuyos resultados pueden validarla.

Cualquier circunstancia puede ser interpretada a la luz de esa creencia; cada conjunto de hechos que vuelve comprensible aumenta su verosimilitud, pero ninguno puede servirle de verificación cabal. Por otro lado, la aceptación de la creencia está siempre sujeta al mantenimiento de una actitud, que puede faltar. De allí, la posibilidad permanente de ponerla de nuevo en duda.

Una experiencia como la que hemos examinado no puede servir de base a un saber seguro, pero tampoco podemos descartarla como una ilusión. Es una manera peculiar de captar en el mundo algo que se muestra en él. Permite un vislumbre de una dimensión donde estarían unidos valor y realidad plenos. Puede orientar nuestra comprensión del todo, invitarnos a una nueva forma de vida, pero no puede imponérsenos. Formula un reto a una interpretación global de la existencia, que puede ser aceptado o rechazado, confirmado o eludido.

En medio de la inseguridad, sin explicárnoslo, sin quererlo tal vez, fulgura por un momento, para volver a ocultarse, lo otro de nuestro mundo cotidiano: todo puede volver de nuevo a su estado anterior, todo puede también revestirse de valor y de sentido.

REFLEXIÓN FINAL

Vuelvo a la última página de mi cuaderno de notas. ¿Dónde estoy? La mezquita azul, con su esfera perfecta, está presente, lejana, en el recuerdo. Entre ella y yo se ha interpuesto el pensamiento. Durante mucho tiempo la reflexión me impuso un desdoblamiento. He examinado mis vivencias desprendidas de mí, como si fueran ajenas. Ahora me reintegro a mí mismo. Me pregunto ¿qué he hecho con mi experiencia? El aspecto autobiográfico de la pregunta no interesa aquí; importa el problema que plantea: ¿qué puede hacer la razón con una experiencia de este tipo?

Veamos primero, qué ha pasado con mi creencia. ¿Tengo todavía la misma convicción que tuve entonces? No, ahora es de otro género. He convertido una convicción irreflexiva, cargada de emoción, en una creencia razonable. La operación ha sido ambigua. Por una parte, el discurso racional ha despojado a la realidad de la riqueza vivida. No hay maravillas ni esplendores para el pensamiento. Al hacerlo, he perdido la emoción original y, con ella, la confianza. Pero sólo así podía asimilar esa experiencia. La pérdida de seguridad y de riqueza son el precio de su aceptación. El pensamiento ha mostrado que la creencia en lo otro es compatible con un conjunto racional de creencias; así, la ha vuelto vivible para mí, aceptable para los demás. Eso es lo que puede hacer la razón con una experiencia extraordinaria: quitarle su carácter disruptivo para poder asimilarla. ¿No es justamente lo que la filosofía ha hecho siempre con las convicciones religiosas?

Pero queda otra pregunta: ¿qué clase de hombre requiere de una operación semejante? Porque no tendría necesidad de ella quien viviera lo sagrado como una dimensión de su vida cotidiana, quien participara de un medio social donde la experiencia de lo otro no fuera un fenómeno esporádico y aislado. Esa necesidad sólo puede plantearse a quien pertenezca a una sociedad y a una época de las que está ausente lo sagrado. Sólo un hombre dividido entre la nostalgia por lo sagrado y la mentalidad racionalista, científica, que comparte con su época, puede sentir la urgencia de justificar su creencia en lo otro, porque sólo así puede hacerla consistente con su concepción del mundo y presentarla como aceptable para otros hombres. Sólo en una sociedad donde lo sagrado, expulsado de la vida colectiva cotidiana, debe manifestarse en soledad en momentos inusitados, puede plantearse el problema de someterlo a una crítica racional, para poder mantener su presencia.

La labor del pensamiento ha sido “profanizar” la creencia en lo sagrado, mostrar que no infringe los criterios de racionalidad exigidos por nuestra época y que es capaz de coexistir con el conjunto de sus creencias sobre el mundo. Lo ha hecho en dos sentidos: despojándola de su carácter disruptivo e integrándola en una visión del mundo, que podría permanecer y operar en la vida posterior. Profanizar lo sagrado en esos dos sentidos es un requisito para que pueda aceptarlo quien no vive habitualmente en él. Y ésa ha sido siempre la obra del pensamiento, en su ejercicio filosófico. Su empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible. ¿Pero en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?

EL CONCEPTO DE DIOS Y LA PREGUNTA POR EL SENTIDO

En su *Cuaderno de notas*, donde consignaba pensamientos sueltos, Wittgenstein escribió: “El sentido de la vida, *id est*, el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios”.¹ Las palabras que siguen no son más que un comentario a esa nota de Wittgenstein.

En una analogía sobre la vida humana, Pascal comparó la existencia a la situación de “un hombre que hubiera sido llevado dormido a una isla desierta y espantable, sin saber dónde está y sin medios para salir de ella”.² Como el naufrago en su isla, el hombre no sabe por qué está aquí; abandonado en un paraje extraño, ignora cómo es el mundo que lo rodea y se pregunta qué sentido tiene todo esto. Entonces le asalta la idea de que todo es absurdo. El objeto que lo espanta no es un hecho específico en la isla, no es alguna cosa amenazante o peligrosa. La causa de su espanto es la existencia misma del mundo en torno y de su vida en él. Objeto de su asombro no es un elemento del mundo, sino el mundo mismo. ¿Será todo esto un absurdo? La religión es el intento de dar una respuesta: “¡Esto tiene que tener un sentido!”, dice. La fe es la apuesta por el sentido del mundo. A eso que da sentido tenemos que darle un nombre. Lo llamamos “Divinidad” o, con un término más neutro, “lo Sagrado”. La creencia en la Divinidad proviene de la negativa a admitir que todo es absurdo.

Vayamos ahora a otro extremo del planeta. Bajo el sicomoro, el Buda medita en la sucesión interminable de los acontecimientos. Todo nace para morir, todo muere para renacer; los hechos se inician y terminan en otros hechos, que terminan de nuevo. El curso del mundo es una rueda que gira sobre sí misma y repite sus vueltas sin tregua. Es el *samsara*, la serpiente que se muerde a sí misma, la rueda sin fin de las muertes y los nacimientos. Nada conduce a nada, más que a la ciega repetición de lo mismo. ¿Para qué entonces todo? ¿Para qué vivir? ¿Para qué morir? ¿Para repetir acaso el mismo ciclo? La rueda de la existencia, que gira eternamente sobre sí misma, es la imagen misma del absurdo.

Entonces el iluminado despierta. No: la verdadera realidad no puede ser la rueda ciega del *samsara*. Tiene que haber un sentido. Pero éste no puede ser un elemento más en la rueda que gira, tiene que estar más allá del ciclo interminable de muertes y nacimientos. El sentido del mundo es “lo otro”. No tiene nombre. Sólo puedo designarlo con un adjetivo: es lo “vacío”.

Cristianismo y budismo tienen concepciones muy distintas. Con todo, podemos advertir una experiencia existencial en su base, común a toda religión auténtica. Se expresa no en las preguntas por algún hecho en el mundo sino en la pregunta por aquello que daría un sentido a la existencia. No sabemos cómo es aquello. Desde luego, podemos

decir que no puede ser un eslabón en la cadena de los hechos por cuyo sentido preguntamos. La respuesta no está en señalar un acontecimiento particular en la isla desierta, ni un evento singular en la rueda del *samsara*. Porque la pregunta se refiere a la existencia de la isla misma y a mi estar abandonado en ella, al ciclo entero de los hechos y a nuestro encierro en su girar sin término.

Recordemos otras palabras de Wittgenstein: “Lo místico no es *cómo* sea el mundo, sino *que* el mundo sea”.³ La experiencia religiosa originaria nace del estupor ante la existencia misma del mundo y de mi estar arrojado en él. Por un lado, el conocimiento personal de nuestra pequeñez y desamparo; por el otro, su correlato: la experiencia de la grandeza del cosmos, de su fuerza y belleza terribles e incomprensibles. El objeto de la religión es ese misterio, ante el cual sólo podemos callar y reverenciarlo. Lo Sagrado es, en toda religión, el “misterio tremendo y fascinante”, como acertó a describirlo Rudolf Otto. La suma de los acontecimientos cotidianos, al alcance de nuestra comprensión y nuestro manejo, es el campo de lo profano. Lo Sagrado, en cambio, no es un hecho más en ese campo: es *lo otro* de todo hecho.

Podemos entender por Dios el sentido del mundo, decía Wittgenstein. Pero ¿qué querría significar, en este contexto, que algo tenga sentido?

Tomemos un ejemplo. Pensemos en un viaje cualquiera. Se puede analizar en un conjunto de actos: salir de mi casa, subir a un avión, esperar, llegar a un aeropuerto lejano. Se suceden también estados mentales, intenciones, al desplazarme, deseos, fines, esperanzas o temores. Todo ello es una suma de hechos disímbolos. Cada uno aislado, en sí mismo, sin referencia al contexto complejo del que forma parte, puede parecer irrelevante, gratuito. El acto físico de subir a un avión, el propósito mental que lo anima, sólo cobran sentido y adquieren relevancia al integrarse en una totalidad que los comprende a todos, les da unidad y los rebasa. En la medida en que pertenece a esa totalidad, cada hecho adquiere un sentido que ya no es una cualidad singular suya, sino que remite al todo. A su vez ese todo, el viaje, adquiere sentido al integrarse en una totalidad más amplia: una vida. Ningún hecho es ya gratuito, irrelevante: en todo hecho se realiza algo superior a él que lo abarca, lo engloba, lo une y lo trasciende.

Inventemos otro ejemplo, de un género distinto. Imaginemos una barra metálica de forma extraña, cuyo origen y función desconocemos. Allí está, presente, sin que nadie la haya convocado, aislada, imponiendo su pura existencia. No hace nada, no se refiere a nada, simplemente es. Su existencia irreferente nos causaría cierto escalofrío. Pero, “¡ah, ya sé! ¡Se trata de una palanca!”, me digo. En ese momento puedo tranquilizarme. Es algo en relación con otros objetos, tiene una función, es un elemento en un contexto. No es gratuito. Ahora ha dejado de ser absurdo. La barra ha cobrado sentido por su pertenencia a una máquina. Ya no es sólo una pura existencia. No es algo desdeñable en su irrelevancia; tiene valor y tiene sentido. Su integración a una totalidad se le otorga.

Podemos ahora proponer una definición aproximada: tener sentido es ser un elemento integrado en una totalidad de modo que adquiere valor en ella. El sentido de un hecho o de un ente es, pues, aquello por lo cual pertenece a un todo-uno.

Pues bien, ya no pensemos en un viaje que cobra sentido por su integración en una vida; pensemos en lo que da sentido a esa vida, más aún, a toda vida. No nos detengamos ya en la totalidad que da sentido a un objeto (la barra): sino en lo que da sentido a esa totalidad, a cualquier totalidad. Imaginemos que cada vida cobra sentido, al integrarse en el impulso y el diseño unitario de la vida cósmica; cada ente lo adquiere, al verse como un elemento que se integra en el todo-uno.

Cuestionar si el mundo tiene sentido no es, por lo tanto, preguntar por un hecho del mundo, que puede sumarse a los hechos que lo constituyen, no es inquirir por una existencia particular que, por su poder o su inteligencia, domine a las demás existencias. Porque el sentido de una totalidad no es un elemento más en ese todo: concierne a la totalidad en cuanto tal. El sentido de la vida no está en un acontecimiento dentro de su curso, se refiere a la totalidad en cuanto tal. El sentido de la vida no está en un acontecimiento dentro de su curso, se refiere a la vida misma, vista como una unidad: el sentido del mundo, si lo hay, no es un ente que exista en él: es aquello por lo que todo ente se integra en una totalidad.

El mundo es la suma de los hechos. Decir que la Divinidad es el sentido del mundo es afirmar que no puede ser un hecho más en esa suma, aunque puede manifestarse en todo hecho. Por ello la Divinidad es trascendente a cualquier hecho. No porque fuera una entidad existente en otra región de hechos —en un “cielo” o en un “trasmundo”— sino porque no es un ente, sino aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor. Si enumeráramos todas las cosas que componen el universo, la Divinidad no podría aparecer en esa suma; al igual que el sentido y el valor de una vida no podría registrarse como un acontecimiento entre los que la componen, ni el sentido de una máquina se reduce a uno de sus engranajes.

Sin embargo, desde el inicio de las religiones, a la experiencia personal de lo Sagrado como lo Otro se añade un intento de comprenderlo de manera que podamos manejarlo. Para ello podemos convertirlo en un ente, entre los entes que componen el universo; en un hecho “sobrenatural”, fuente de otros hechos “naturales”. Entonces el pensamiento religioso redundante, pienso, en una “profanación” intelectual de lo Sagrado. Empleo “profanación” en su sentido etimológico: el pensamiento religioso concibe lo “Otro” como un hecho o una cosa semejante a los hechos y a las cosas que componen el mundo profano. El concepto de Dios como una entidad personal forma parte de esa profanación.

La profanación de lo Sagrado consiste en su cosificación. Se concibe como una entidad, semejante a un elemento, o a una persona, o a un ser extraño. Se ve como un ente que interviene en el curso de la naturaleza o en la vida de los hombres. Este hecho

de materia o de espíritu, de realidad o de ensueño, es un elemento en la cadena de los hechos, puede actuar como una causa entre otras causas, puede plegar el curso de los acontecimientos con sus propósitos y de nuestros deseos con los suyos. Zeus es ahora la causa del rayo, Tláloc la de la lluvia y Yahvé guarda el destino de su pueblo. El sentido de una totalidad se ha convertido en un ente en esa totalidad. Así podemos concebirlo y manejarlo.

Muchas concepciones teológicas de las religiones monoteístas no superan esa profanación de lo Sagrado. Conciben a la Divinidad como una entidad más allá de las realidades físicas, que estaría en el inicio de la sucesión de hechos que constituyen el cosmos. Es el “motor inmóvil” de Aristóteles, la “causa incausada” de Santo Tomás. Aunque se la sitúe más allá de lo empírico, es una entidad o un hecho particular que inicia la serie de acontecimientos empíricos, o bien esa entidad particular metaempírica se traspone al final de la serie: se concibe entonces como el término que tiene la serie.

No obstante, en todas las religiones ha habido también otro tipo de pensamiento que ha evitado profanar lo Sagrado. Para él la Divinidad no puede nunca concebirse como un ente singular entre otros. Al comprender que no es un elemento del todo, dejamos de buscarla en alguna entidad natural o sobrenatural. Por más alta que sea, renunciamos, al mismo tiempo, a describirla con palabras como si fuera un objeto. Sólo entonces estamos en franquía para que se nos muestre lo Sagrado en el estupor que produce el milagro incomprensible de la existencia del universo. Sólo entonces podemos captar que la Divinidad no es algo distinto del mundo o de la vida sino el sentido mismo de ambos.

En muchas religiones primitivas se concibe lo Sagrado como un principio de energía vital, impersonal, que se manifiesta en todas las cosas, las une y les da vida. En otras culturas se presenta como el “alma”, el soplo sagrado que está en todas las cosas, sin identificarse con ninguna. En pensamientos más elaborados, se concibe como una fuerza cósmica originaria que todo lo recorre: es el sustento y el impulso al desarrollo y a la multiplicación de todas las cosas. Llega a ser el Brahma de los *Upanishads*: uno en todo, y manifiesto en las mil y una formas del universo.

Otra línea de concepciones prefiere otra idea: concebir la unidad que otorga sentido al mundo en analogía con un principio de orden, armonía, diseño y orientación de la totalidad de los hechos. Se habla entonces de una “inteligencia”, *logos*, *Nous* o “palabra” del mundo. O bien, con mayor vaguedad, pero también con profundidad mayor, de una vía, camino u orientación, que toda cosa sigue: es el *Tao* de la cultura china, o el *Dharma* del budismo.

Cualesquiera que sean las concepciones en que trata de precisarse, hay una corriente del pensamiento religioso que intenta expresar la experiencia de lo Sagrado cósmico mediante palabras que no tienen significados claros, pero que apuntan a un principio que da sentido y valor a todas las cosas, que se manifiesta en todas ellas, las une sin

identificarse con ninguna.

Si la divinidad no es un ente, no es semejante a nada y no puede describirse con conceptos que sólo pueden referirse a hechos y cosas del mundo. La llamada “teología negativa” y el pensamiento místico de Oriente y Occidente siguen esa línea. Frente a la multiplicidad de los entes que componen el mundo, el principio último que permite comprender el todo sólo puede designarse como lo “Uno”, que está “más allá de toda entidad” (*epeckeina tes ousias*), decían los neoplatónicos. En otro contexto conceptual muy distinto, Meister Eckhart pensaba la Divinidad como un abismo insondable, sin concepto y sin nombre. Entre la Divinidad y un Dios personal —se atrevía a decir— hay la misma distancia que entre ese Dios y las creaturas.

En el otro lado del mundo, Shankarakarya, el mayor filósofo del hinduismo, resumirá su doctrina más profunda. Aquello que da sentido y valor a todo no tiene propiedades describibles en conceptos: carece de nombre y de forma. Sólo podemos referirnos a ello como “Eso”. Y “Eso” no puede significarse con ningún concepto. De ello sólo podemos decir lo que no es: no es esto ni aquello. Pero existe justamente como lo que no es reducible a ningún ente. Por eso, Shankara prefiere referirse a ello con la doble negación: es “no no-ser”.⁴ El budismo, por fin, sólo puede referirse al principio de todo, aquello que rebasa la rueda de las muertes y los nacimientos, como lo que es al extinguirse la diversidad de los entes (*nirvana*).

El lenguaje de lo Sagrado está más allá de los conceptos claros y distintos que intentan describir objetos y relaciones entre objetos. El saber objetivo, en cambio, se expresa en proposiciones con significados precisos, susceptibles de describir los hechos y sus propiedades. Por eso, el lenguaje científico es del todo distinto del auténticamente religioso. Uno y otro son “juegos lingüísticos” que responden a preguntas diferentes.

La ciencia se pregunta cómo es el mundo, cómo están conformados los hechos, cómo se relacionan entre sí. Y por “mundo” entiende la suma de los entes con que podemos encontrarnos o de los hechos que tienen lugar. El saber objetivo trata de explicar el mundo descubriendo las funciones en que se relacionan los hechos entre sí.

Cuando las religiones positivas intentan explicar fenómenos que ignoran, postulando entidades o hechos sobrenaturales —espíritus, dioses, destinos— capaces de actuar sobre los hechos del mundo, siguen una vía de pensamiento semejante. Sólo que confunden la pregunta por el sentido con una pregunta sobre causas ocultas y, al no conocer las causas reales de un fenómeno, inventan otras imaginarias. Todas las oposiciones entre un saber científico y las creencias de una religión determinada provienen de una perversión del pensamiento religioso, cuando pretende responder mediante la postulación de un mundo imaginario a problemas que sólo el conocimiento empírico de un mundo real puede intentar resolver. La postulación de dioses o de un Dios, con atributos de entes singulares, que actúan y padecen, en relaciones causales o finales, con otras entidades

mundanas es una aberración del pensamiento religioso.

La verdadera pregunta de la religión dista de las que se plantea la ciencia. No inquiriere por la manera como se relacionan los hechos, ni por sus causas y sus efectos. Porque no intenta *explicar* el conjunto de las cosas que componen el mundo, sino *comprender* el valor y el sentido que se muestra en él: no quiere dar razón de la existencia humana, sino conocer si tiene sentido.

Supongamos que llegáramos a una explicación científica completa del universo. Imaginemos que hubiéramos alcanzado a saber cómo se comportan todos los fenómenos del cosmos, mediante el conocimiento de sus causas y de las leyes que rigen su desarrollo. Pues bien, aún cabría preguntar: ¿pero qué sentido tiene todo eso? ¿Por qué eso y no, más bien, nada? ¿Por qué tengo que estar yo aquí, explicándome todo eso? ¿No podría ser todo gratuito, indiferente al valor, absurdo?

Es entonces cuando surge el verdadero dilema. Tengo que elegir. O bien todo es absurdo, o bien todo tiene un sentido, que puedo tal vez barruntar, pero que me rebasa. Ambas respuestas pueden tomar en cuenta el mismo conjunto de datos, la misma explicación de los hechos suministrada por la ciencia. Sin embargo, las dos respuestas comprometen a formas de vida distintas. La primera sería la respuesta del ateo: tiene entonces que vivir como si todo fuera equivalente, puesto que todo puede, a la postre, ser absurdo. La segunda es la respuesta del hombre religioso: debe vivir entonces según un mundo con sentido.

La justificación de la creencia en el sentido del mundo puede acudir a razones: el conocimiento personal de los valores objetivos que se manifiestan en el universo: la belleza, el orden, su peso y su medida, su infinita diversidad y riqueza. Pero esas razones no son incontrovertibles, están sujetas a la duda, son razones inciertas. Porque las operaciones de la razón son múltiples. No toda forma de razonamiento se reduce a una argumentación conforme a patrones estrictos de la lógica y el criterio de no-falsación de sus proposiciones. Hay otras formas de razonamiento, basadas en experiencias personales sometidas a crítica, que no pueden llegar a proposiciones incontrovertibles pero sí a creencias más o menos probables. Éstas no pueden darnos total certidumbre, pero son suficientes y necesarias para orientar nuestras vidas. Las creencias religiosas pueden acudir a este tipo de razones.

Pero la verdadera justificación es otra. Está, en primer lugar, en el orden de la voluntad. No podemos aceptar el absurdo. Creer en la Divinidad es creer que el universo *debe* tener un sentido. Desconozco ese sentido, pero puedo vislumbrarlo en la grandeza del todo, en su fuerza inagotable, en su diversidad creadora, en su sublime esplendor. Todo habla de “un no sé qué, que queda balbuceando”. No pretendo entonces profanar el misterio; sólo puedo ensalzarlo y doblegar a él mi voluntad.

En segundo lugar, la justificación corresponde al orden del sentimiento; está en la

capacidad de desprendernos del apego a nuestro yo y de sentir que nuestra verdadera realización está en la afirmación de lo otro, del todo. Y en eso consiste el amor.

El abate Zózima, personaje de *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski, predica el amor de Dios. Un discípulo lo interrumpe y lo increpa: “¿Cómo voy a amar a Dios si no creo en él?”, y Zózima contesta: “Ama a Dios y creerás en Él”.

VÍAS DE LA RAZÓN ANTE LO SAGRADO

Lenguajes religiosos

Reflexionar sobre las relaciones entre fe y razón da lugar a un tema específico de las religiones basadas en una Revelación, el cristianismo y el Islam. Sin embargo, podemos considerar que expresa, con conceptos propios de un momento de la teología de esas dos religiones, un problema más general: la relación entre la adhesión personal a una creencia, la confianza en una persona y en un testimonio y la voluntad de seguir una forma de vida, por un lado, y la justificación racional de esa creencia, de la veracidad de ese testimonio y de la corrección de esa forma de vida, por otra parte; relación, en suma, que podría resumirse entre una actitud subjetiva (que el cristianismo llamaría “fe”) y su justificación objetiva (¿“razón”?). Así expresada esa cuestión es propia de todas las religiones. Me parece, por tanto, de un interés filosófico mayor.

¿Cómo se justifica racionalmente la adhesión personal a una creencia religiosa? Podemos considerar varios niveles de justificación. En el común de los fieles de cualquier religión, la adhesión personal está basada en la confianza en una doctrina heredada y en las personas e instituciones que la transmiten: es una actitud de aceptación de una tradición que se perpetúa en la educación recibida y se consolida en las reglas de convivencia de una sociedad determinada. No es separable de las costumbres de la moralidad social vigente ni de las formas de vida consensuadas.

La justificación racional de esas formas de vida y creencias tradicionales puede ser de carácter práctico: la necesidad de mantener la cohesión social, el deseo de pertenencia a una comunidad y de ser reconocido en ella. O bien pueden aducirse otras razones morales: el cumplimiento de las virtudes comunes, heredadas de la tradición, la solidaridad, más aún, la comunión, con una forma de vida comunitaria.

De allí, lenguajes religiosos variados que expresan esa racionalidad práctica. Se han señalado, en efecto, muchos usos del lenguaje religioso. No todo lenguaje es descriptivo de alguna pretendida realidad. Hay lenguajes religiosos que cumplen otras funciones; muchos discursos religiosos no pretenden describir ni aseverar una realidad sino suscitar emociones o estimular acciones.¹ Muchos enunciados religiosos, a semejanza de los morales, tienen por función expresar la intención de actuar de determinada manera, conforme a una forma de vida específica; otros invitan a tomar decisiones o a asumir determinadas actitudes. No todo lenguaje religioso tiene, pues, una función cognoscitiva. Sería impropio, por tanto, buscar en esas formas de lenguaje una justificación racional de su verdad o falsedad.

Pero hay también discursos religiosos que sí pretenden cumplir una función

cognoscitiva. Predican la existencia de una realidad. Esa función no está reñida con las anteriores. Un enunciado religioso puede a la vez incitar a una actitud personal y describir algo real. “Dios es amor”, por ejemplo, o “El todo es vacío”, cumplen esa doble función.

En estas reflexiones nos limitaremos a los lenguajes religiosos que tienen una función cognoscitiva. Sólo respecto de ellos tiene sentido preguntarnos por la justificación racional de su pretensión de verdad.

LA EXPERIENCIA DE LO OTRO

Todas las religiones positivas consisten en un complejo sistema de creencias, valoraciones, normas, ritos, instituciones. Pero, por complejas que sean, remiten a un fundamento último en ciertas experiencias que suscitan una adhesión personal y son transmitidas, compartidas e interpretadas. En toda religión el fundamento es una experiencia inicial, directa o a través del testimonio de un personaje privilegiado, de lo Sagrado.

En las religiones primitivas, *sagrado* es lo otro del mundo usual, del entorno cotidiano. Todo lo insólito, raro, singular, lo monstruoso o demasiado perfecto es sagrado. Cualquier objeto, un hombre, acontecimiento o animal que destaque de lo habitual, que no sea comprensible por los conceptos en uso y nos sorprenda, es sagrado. Sagrado es lo extraño, lo incomprensible, lo “otro”.

No toda piedra es sagrada, sólo aquellas especiales por su textura y color, por su particular tamaño o fortaleza. Los lugares que nos llenan de asombro son sagrados, en especial los parajes solitarios, como los desiertos, los bosques, la cima de las montañas cercanas al cielo; todo lo que produce un sentimiento de misterio y extrañeza y nos hace sentir insignificantes frente a ello.

Sagrados son también los lugares del espacio y los momentos del tiempo en que sucede algo extraordinario: el centro del poblado donde reside el poder y los márgenes que habitan los brujos y chamanes; el momento del nacimiento y el de la muerte. Sagrados son también ciertos hombres que parecen sobrehumanos, por su poder extraordinario o su santidad, por sus dones o aun por sus deformidades o lacras.

Lo sagrado se destaca sobre el fondo de lo habitual, de lo profano. Frente a lo que se repite, a lo que puede ser comprendido y manejado, lo sagrado es lo insólito, lo incomprensible, lo inmanejable. Se destaca porque manifiesta un valor inconmensurable: potencia extraña e indefinida de la naturaleza, de la vida en sus múltiples formas, de los hombres con poder indefinido y oculto. Sagrado es todo lo que tiene poder, fuerza incalculable, toda fuente de energía, de crecimiento, de vitalidad y también de destrucción y muerte. Por eso es objeto de pasmo, de estupor y, a la vez, de temor y

atracción. Se expresa en sustantivos (algo es sagrado), en verbos (crear, dar fuerza, dar muerte es sagrado), o en adjetivos (hay estados, cualidades sagradas).

Muchos pueblos primitivos emplean términos específicos para designar lo sagrado tal como se muestra. Es la noción de *mana* de los melanesios, que Codrington convirtió en clásica. El mana no se restringe a una cosa determinada, es una potencia que se manifiesta en todo lo extraordinario. En lo habitual, lo normal, lo esperado, no hay mana. En lo que provoca asombro, rebasa nuestras expectativas, cuyo sentido ignoramos, se manifiesta mana.

Después de Codrington muchos antropólogos encontraron palabras con un sentido del todo semejante en muchos otros pueblos primitivos de Asia, América y Oceanía.

En las religiones superiores, pese a su mayor complejidad, el concepto de lo sagrado guarda características semejantes. En hebreo *Él* significa a la vez fuerza extraordinaria y Dios (*Elohim*). En los Vedas la voz Brahman, con que se designa al máximo dios, proviene de la raíz *Brh*, que significa fuerza operante y rito eficaz.

Cualesquiera que sean las palabras con que se designe lo sagrado en las diferentes religiones: “dioses”, “divinidad”, “principios”, “camino”, “demonios”, lo sagrado sugiere siempre algo “otro” fuera de toda regla, objeto de pasmo y de estupor. Es potencia suma.

Pero no todo poder es sagrado: también hay poderes profanos; sagrado es lo que manifiesta un poder irresistible, inquietante, impredecible, que no podemos detener ni controlar, capaz de todo bien y de todo mal. Por ello causa horror y a la vez atracción. La reacción del religioso es ambivalente: trata de evitarlo, porque tal poder puede destruir o aniquilar; pero también le fascina y encanta, porque lo vive como fuente de creación, de vida, de plenitud.

Rudolf Otto definió lo sagrado experimentado con una frase inmejorable: “el misterio tremendo y fascinante”.²

En todas las religiones se encuentran múltiples expresiones que describen la experiencia de ese misterio. Recordarán, sin duda alguna, las más notables. La experiencia de la grandeza de la divinidad que se manifiesta a través de la maravilla de sus obras, que sume a Job en el terror y lo obliga al silencio, o la vivencia del portento del universo en el que se manifiesta el poder inaudito del principio, origen y fin de todo, que acalla las dudas de Arjuna en la *Bhagavadgita*. Pero prefiero aducir un texto menos conocido. Lo elijo porque narra una experiencia sencilla, que está al alcance de todo hombre o mujer, al alcance de todos nosotros. Séneca la narra en una de sus cartas:

Llégate alguna vez a un espeso bosque con viejos y elevados árboles, cuyas ramas, al enlazarse unas con otras en variadas formas, ocultan el cielo: la elevada hermosura del bosque, el misterio del lugar, lo maravilloso de ese paraje de espesa y continuada sombra, no dejará de despertar en ti la creencia en el poder divino. Entra en una gruta que se clava profundamente bajo las rocas de la montaña, gruta no hecha por el hombre sino por las fuerzas de la naturaleza, creada con amplitud extraordinaria: entonces, en su interior, se suscitará una sospecha, un presentimiento de lo divino.

Y más adelante:

Ve a un hombre que no teme ningún peligro, que no afecta ningún apetito, dichoso en medio de los infortunios, tranquilo en el furor de la tormenta, un hombre que se siente más cerca de la divinidad que los otros hombres, ¿no lo mirarías con gran respeto? ¿No dirías... es un poder divino que inhiere en ese espíritu elevado y sereno, un poder que se siente muy por encima de todo lo terreno y que se ríe de todo lo que nosotros tememos y deseamos?³

En los dos casos, en la naturaleza y en el hombre, se barrunta la presencia de algo “otro” en el seno del mundo conocido. Experiencias semejantes están en la base de todas las religiones.

Las religiones comprenden un complejo de creencias custodiadas por grupos sociales o por instituciones, resultado del pensamiento de muchas generaciones de creyentes. Pero debajo de todas ellas podemos siempre descubrir una experiencia personal de lo sagrado; ella está en la fundación de la religión y se repite continuamente por sus seguidores. La experiencia de lo otro puede tener diferentes géneros de objetos. Los fenómenos naturales asombrosos son uno. Por ejemplo, debajo de la religiosidad china tanto como de la indoeuropea está la admiración del misterio, a la vez armonía y grandeza, del cielo, admiración que se conserva y renueva en sus doctrinas fundamentales. La percepción de la fuerza creadora y devastadora del sol es otro hecho asombroso en la base tanto de la religión egipcia como de la maya o la inca.

La experiencia del misterio suele ampliarse al todo. El universo puede mostrarse como un puro portento, manifestación de energía, derroche de complejidad y belleza, que causan estupor, pavor y fascinación. Es a la vez medible e incomprensible. Los sumerios y los mayas medían con precisión los movimientos de los astros y a la vez reverenciaban su aparición. “El mundo es un libro y está escrito en lenguaje matemático”, decía Galileo, y Pascal exclamaba: “El silencio de los espacios infinitos me aterra”. El primero es el lenguaje de la razón; el segundo, la percepción del misterio. No se contradicen.

La iluminación del Buda se inicia con una experiencia de otro tipo: la del misterio del ciclo de la vida y la muerte, cuyo sentido oculto lo sume en perplejidad. Otra experiencia en el origen de muchas religiones superiores es el estupor ante personajes extraños, que rebasan nuestras expectativas y muestran “algo”, por tan elevado, incomprensible. Moisés, Jesucristo, el Buda mismo. La presencia del misterio se renueva en la vida de otros hombres que siguen la misma vida extraña de esos personajes fundadores: los profetas de Israel, los santos del cristianismo, los *bodisatvas*. Algunas religiones presentan como su fuente una revelación. Pero ésta no hace más que consignar en un libro, la Biblia, los Vedas o el Corán, esas experiencias de lo otro.

La percepción de lo sagrado en la naturaleza, en la vida y muerte, en el hombre, no se contradice con la posibilidad de conocer racionalmente los hechos del mundo.

Podemos, tal vez, llegar a explicar *cómo* son todos los hechos del universo, pero la existencia misma del universo, el hecho de *que* exista puede sentirse como el mayor, inexplicable, portentoso. “Milagros en el mundo hay muchos —decía San Agustín—, pero el milagro mayor es la existencia misma del mundo.” Y Wittgenstein, siglos más tarde: “Lo místico no es *cómo* sea el mundo, sino *que* el mundo sea”.⁴

LA RAZÓN ANTE LO SAGRADO

Ahora ya podemos empezar a responder nuestra pregunta inicial: ¿cuál es la relación entre esa experiencia personal de lo sagrado y su posible justificación racional? Esta cuestión presenta dos puntos. Primero: podemos someter a examen racional la validez misma de la experiencia. ¿Es real? ¿Nos da a conocer algo que no sea ilusión subjetiva? Segundo: si aceptamos la validez de la experiencia, ¿qué es lo que realmente muestra? ¿Cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta?

Digamos algo sobre el primer punto: ¿en qué medida podemos confiar razonablemente en las experiencias personales de algo sagrado?

Esas experiencias se dan en el ámbito de un mundo vivido. Forman parte de la *Lebenswelt*, en la terminología de la fenomenología. Es decir, son parte del mundo tal como se da directamente a un sujeto. El mundo vivido se muestra con cualidades valorativas, lleno de belleza o de fealdad, con datos repulsivos o seductores; es el término de actitudes personales que comprenden sentimientos y emociones. No se restringe al mundo material, objeto del saber físico, en el que se han desechado todos los datos condicionados por actitudes subjetivas y se consideran solamente los datos sensoriales en el marco de conceptos intersubjetivos. Ese mundo empírico, abstraído de toda actitud subjetiva de carácter emotivo, puede verificar las proposiciones de un saber objetivo, como el de la ciencia; el mundo vivido, en cambio, puede ser objeto de otro tipo de conocimiento, que he llamado un “conocimiento personal”. Al conocimiento personal corresponde la percepción de los valores, entre ellos, el de la experiencia religiosa. Las condiciones de verdad o de probabilidad de un conocimiento personal son distintas a las de un saber objetivo. En otros trabajos las he examinado.⁵ Allí intenté someter las experiencias de un mundo vivido a una crítica racional. No pretendo repetir aquí ese examen. Me limitaré, pues, a resumir sus resultados.

La experiencia de los valores —entre ellos lo sagrado— se refiere a datos condicionados por actitudes subjetivas. La crítica de la experiencia puede aceptarlos, si acierta a demostrar que la actitud no *causa* lo que se muestra, sino que sólo es una *condición* que permite que se muestre. Para ello tiene que eliminar los factores subjetivos que podrían distorsionar lo dado por sí mismo y obligarían a rechazar su

realidad. Si se demuestra la inexistencia de esos factores distorsionantes lo más razonable en cualquier experiencia es atenerse a lo que se muestra en los límites en que se muestra.

He dicho “lo más razonable”. A propósito eludo el término *racional*, porque es claro que, en este caso, la aceptación de la plausibilidad de la experiencia no se funda en una comprobación intersubjetiva, sino en un conocimiento personal que puede no ser compartido. No es, pues, incontrovertible como pretende ser un saber objetivo; siempre cabe la posibilidad de ser rechazado por otros sujetos situados en las mismas circunstancias. Da lugar, por tanto, a creencias fundadas en razones, el darse de las cosas mismas en la experiencia de un mundo vivido, pero no universalizables ni incontrovertibles. Podemos decir que da lugar a una creencia razonable que no suministra certeza.

Supongamos ahora que la crítica de la experiencia llega a la conclusión de que es razonable aceptar como válida una experiencia de lo otro. Es claro entonces que estarán justificadas razonablemente las creencias que puedan fundarse, directa o indirectamente, en experiencias. No lo estarán, en cambio, las que pretendan aducir como justificación las convenciones sociales, la tradición o la autoridad ajena. Si entendemos por “fe” la creencia confiada en lo declarado por una religión determinada, podemos distinguir entre una “fe” razonable y una irracional. La primera remitiría a una vivencia personal de lo sagrado; la segunda, al no poder justificarse en vivencias personales, sería irracional a la par que enajenante.

Respecto a las creencias razonables se plantea, entonces, una segunda pregunta: ¿qué es lo que realmente se muestra en la experiencia vivida? ¿Cómo podemos expresar en proposiciones y conceptos racionales aquello que se muestra?

En el mundo vivido, lo profano se experimenta como lo que está “a la mano”, aquello que podemos determinar como conceptos y manejar para nuestros fines. Lo percibido se da en un marco conceptual que permite conjugar los datos en objetos, clasificarlos y ordenarlos. Rickert, siguiendo en este punto a Kant, hacía notar que la función de los conceptos es justamente establecer, en la heterogeneidad y continuidad de la experiencia, homogeneidad y discontinuidad. En efecto, los conceptos del entendimiento establecen un corte en la continuidad espacio-temporal, al agrupar y separar los datos y constituir objetos. Para el entendimiento el mundo cotidiano está conformado por un conjunto de objetos y de relaciones entre ellos.

La filosofía, desde sus inicios, describió esa función discriminadora y ordenadora de los conceptos. En la India, el mundo cotidiano es el que resulta de la aplicación a la experiencia de *nama* y *rupa*, el nombre y la forma. En la filosofía griega, el *logos* tiene como objetos los *eida*, es decir, las formas permanentes.

Los objetos se encuentran en relaciones. El entendimiento se ocupa en descubrir regularidades en su comportamiento, que se repite. Gracias a esa operación del

entendimiento podemos explicar y predecir los acontecimientos. El mundo deja de ser extraño e inhóspito. Podemos saber a qué atenernos en él; podemos incluso manejarlo y eventualmente dominarlo. Al discriminar en la continuidad de lo dado objetos reconocibles, al establecer reglas permanentes entre ellos, nos sentimos seguros en el mundo en torno. Ésa es una función de las palabras y los conceptos.

Lo sagrado, en cambio, es lo inusual, lo sorprendente, lo que no puede reconocerse ni determinarse por conceptos, ni obedece a reglas conocidas. No se presenta, pues, como un objeto discriminable entre otros objetos, sino como “algo” que se muestra en muchos ámbitos; no se manifiesta sujeto a las mismas reglas que las cosas; es, por principio, impredecible. Por eso, quien experimenta lo sagrado no puede manejarlo; no sabe a qué atenerse con ello. Si adujéramos términos heideggerianos, podríamos decir que, frente al mundo de los objetos “a la mano” (*zuhanden*), lo sagrado se muestra en el mundo vivido “ante la vista” o simplemente “presente” (*vorhanden*).

En el mundo, tal como se presenta, la razón puede tener otra función: no sólo operar, para discriminar en lo dado objetos, determinar reglas y así poder manejarlos, sino tratar de comprender lo que se muestra, como algo no determinable por nuestros conceptos y reglas usuales. Entonces, lo dado “a la vista” se manifiesta como signo de un valor no manejable. La operación del entendimiento no consiste entonces en determinar lo dado mediante conceptos: consiste en interpretar los signos. Se asemeja más a la razón que intenta establecer comunicación con lo otro, con el otro, que a la razón que pretende dominarlo. Lo dado en la experiencia de lo inusual y extraordinario no queda acotado en conceptos, ni explicado en reglas; guarda siempre, por tanto, un hálito de incertidumbre; siempre hay en ello algo incomprendido; sin darse a conocer plenamente, sugiere; como el oráculo de Delfos, “ni dice ni calla, sólo hace señales”.

El lenguaje racional referido a los objetos del mundo profano habla de hechos y de objetos que constituyen los hechos; su ideal es estar compuesto de signos que expresen ideas claras y distintas y se refieran a objetos o a relaciones entre objetos. Las reglas de la lógica son el supuesto que hace posible ese lenguaje. Wittgenstein, me parece, dio sobre este punto formulaciones precisas. Si el mundo es el conjunto de hechos, compuestos de objetos, el lenguaje racional sólo tiene significado si es verificable por hechos y se refiere a objetos. Lo que se puede decir, sólo puede decirse en ese lenguaje.⁶ Sin embargo, más allá de lo que puede decirse en ese lenguaje, hay lo que se muestra y no puede decirse. Eso es —dice Wittgenstein— “lo místico”. “Hay ciertamente lo inexpresable, eso se muestra. Es lo místico.”⁷ De lo místico se puede decir *que es*, pero no *cómo* es. Lo sagrado no es determinable por los conceptos que usamos para tratar de objetos y de relaciones entre objetos; sin embargo, se muestra; puedo, por tanto, decir de él una sola cosa: que existe.

Frente al lenguaje que se refiere a hechos en el mundo, a objetos y a relaciones entre

objetos, para hablar de lo que se muestra y no puede ser dicho claramente, sólo quedan dos posibilidades. La primera sería un lenguaje que tratara de expresar lo vivido sin determinarlo conceptualmente; un lenguaje que intentara comunicar la manera en que el mundo se manifiesta ante actitudes personales cargadas de emoción. No pretende hablar de una realidad objetiva, tal como sería para cualquier sujeto, sino comunicar la presencia de algo, en el mundo vivido, con el aura emocional con que se presenta. Ése es el lenguaje del arte.

Para expresar, sin desvirtuarlo con conceptos, lo que se muestra y no puede ser dicho, el hombre religioso recurre al lenguaje del arte: la poesía, en la que se rompen los significados instantáneos, las imágenes difusas, las alegorías, las parábolas, que sugieren algo “otro” a partir de lo cotidiano, los movimientos de la danza y los gestos del rito, que evocan, insinúan, pero callan.

Pero si quiere ser más preciso, al hombre religioso sólo le queda otro recurso: emplear un lenguaje negativo. La palabra tiene entonces por referencia una x que no es un objeto determinado y de la que no puede predicarse nada específico; sólo afirmarse su existencia y predicar en ella lo que no es.

LA OBJETIVACIÓN DE LO “OTRO”

La imposibilidad de aprehender conceptualmente lo sagrado como cualquier cosa en el mundo no puede menos que causar angustia y temor. El hombre se siente inerme ante ello, no sabe a qué atenerse; para protegerse ante lo desconocido necesita tratar de encontrarlo. Recurre entonces a la misma operación del entendimiento que utiliza para comprender y manejar los objetos en el mundo profano. Quiere determinar con conceptos lo no concebible, sujetar lo insólito a regularidades. El misterio innumerable queda objetivado como algo reconocible, discernible por el nombre y la forma, en suma, como una cosa más en el mundo. Lo sagrado en la tormenta, en el océano, no es ya esa fuerza extraña y oculta que se manifiesta sin poder darle un nombre; ahora es alguien, tiene un apelativo, podemos invocarlo, responde al nombre de Zeus o de Poseidón.

Al personificar lo sagrado impersonal, al convertirlo en un ente definido dentro del mundo, podemos comprenderlo, entrar en comunicación con ello, asegurarnos frente a su amenaza. Porque ahora es posible entrar en tratos, propiciar sus respuestas, adelantar sus acciones, incluso establecer con lo sagrado alianzas. Por obra del entendimiento, por la acción del hombre y la forma (*nama* y *rupa*), de lo sagrado informe han nacido los dioses. Los dioses son la “otredad” de lo sagrado coagulada, apresada y distorsionada por el entendimiento discursivo. Lo que sólo se muestra, pretende ser dicho. Para ello la razón discursiva ha convertido lo indeterminado sin atributos nombrables en un objeto

entre objetos, al que pueden predicársele atributos.

Los dioses siguen siendo diferentes de las cosas profanas, pero ya no son enteramente extraños. Podemos concebirlos como entes de algún modo “análogos”, aunque no idénticos, a los entes profanos. Los atributos con que juzgamos a los objetos en el mundo profano pueden también aplicarse a los dioses por semejanza o analogía. Lo enteramente otro ha sido conjurado; los dioses abren la vía para poder tener “a la mano” el innumerable portento. El entendimiento los ha constituido en objetos descriptibles como cualquier objeto del mundo profano.

Con el paso al monoteísmo, no cambia en lo esencial esa operación del entendimiento discursivo. Uno entre los múltiples dioses se concibe como único; puede ser un dios de la naturaleza, como el Sol, que desplaza a los demás, en el primer monoteísmo, el de Akhenatón, o bien el dios de un pueblo que se concibe como universal, en el caso de Israel. De cualquier modo, lo sagrado sigue siendo concebido como un dios, así sea trascendente.

En las religiones superiores, la teología positiva da un paso hacia una mayor abstracción, pero sigue en la misma dirección. La razón sólo piensa lo sagrado, convertido en un ente por analogía con los entes profanos. Fija lo que carece de nombre y de forma, lo que no puede ser apresado por ningún concepto en un sujeto de predicados. A él se le pueden atribuir, por analogía, las cualidades de los objetos profanos, con tal de llevarlas a su perfección extrema. Es sabio, pero no como cualquier persona sabia, es “omnisapiente”; tiene fuerza semejante a cualquier objeto potente, pero él es “omnipotente”, y así sucesivamente.

Cuando el pensamiento analógico toma en serio la otredad de la Divinidad frente a toda criatura, llega a su límite y se destruye. En efecto: entonces la analogía pretende establecerse entre un ente finito y su negación, lo infinito. Se dice que la Divinidad no tiene las cualidades que se le atribuyen propiamente sino “eminentemente” (*eminenter*). Pero esas cualidades sólo tienen sentido y son verificables en los objetos finitos; pierden su sentido al aplicarse a lo que no es ente ni finito. La teología analógica linda entonces con la teología negativa, de la que hablaré en seguida.

La teología positiva pretende decir lo que sólo puede mostrarse. Convierte el misterio indescriptible en un ente susceptible de tener cualidades descriptibles. El portento indescifrable es ahora *logos*, razón ordenadora del mundo. La fuerza inconmensurable es ahora juez y dictador de normas. Lo sagrado ha sido racionalizado a la medida del hombre; ha sido convertido en objeto de la misma razón discursiva que opera en el mundo profano. Podríamos decir que los dioses, el Dios, son el resultado de la profanación de lo sagrado por la razón humana.

Pero la historia no es tan simple. Frente al pensamiento que intenta comprender lo sagrado aplicándole los conceptos destinados a hablar de lo profano, en todas las religiones ha subsistido siempre otra dirección del pensamiento: la que ha querido expresar el misterio, sin alterarlo. Ese pensamiento sigue las condiciones siguientes: 1) no puede captar lo sagrado como un ente, al lado de otros entes; 2) sólo puede aseverar de él su existencia; no puede decir en qué consiste; 3) no puede concebirlo sujeto a reglas establecidas por el entendimiento; 4) por consiguiente, sólo puede determinarlo por lo que no es.

Los *Upanishads*, en la India antigua, consideran divino aquello que se manifiesta en todo, que es principio y sentido de todo y que, por ello mismo, no puede concebirse como un ente en el todo, como una cosa o como un dios. Lo divino no son los dioses, o el Dios, sino el principio de todo, indecible e irrepresentable. “Lo que no puede ser expresado por la palabra, aquello por lo cual la palabra es expresada en Brahma y no lo que aquí se honra como tal”, dice el *Kena Upanishad*.⁸

Es el principio de un pensamiento que expresa el misterio cósmico de la única manera en que no lo desvirtúa, mediante la afirmación de su existencia y la negación de lo que no es. Lo sagrado sólo puede expresarse mediante la superación de toda palabra discursiva. “Eso (el principio sagrado) sólo quien no lo conoce, lo conoce; quien lo conoce, no lo conoce. No es comprendido por quien lo comprende; es comprendido por quien no lo comprende.”⁹ “No puede captarse por la palabra, ni por la mente, ni por la vista. ¿Cómo puede ser comprendido si no es por quien dice: *es?*”¹⁰ “Eso” no puede ser conocido por conceptos, como si fuera un objeto; sólo puede ser comprendido cuando superamos toda comprensión por conceptos (cuando “tiramos la escalera”, diría Wittgenstein).

Ese pensamiento adquiere gran sutileza y complejidad en la teología del *Advaita-Vedanta*. Guadapada, por ejemplo, al referirse a lo sagrado, nos dice: “Es, no es, es y no es; no es verdad que no sea; es móvil e inmóvil, tan móvil como inmóvil, ni móvil ni inmóvil; ese lenguaje lo oculta a los necios”.¹¹ Shankarakarya, el mayor filósofo del medioevo hindú, para hablar de lo divino sólo puede emplear la negación: no es esto, ni aquello, *neti... neti*. Existe, pero no se identifica con ente alguno. Por eso, en lugar de atribuirle el ser, prefiere llamarlo con la doble negación: es “no no-ser”.

El budismo, en sus inicios, es ateo. El principio de todo no puede ser objetivado ni determinado. Lo sagrado es, en último término, “vacío”, vacío que no es la nada; al contrario, es el fondo en que todo es uno.

Sin influencia conocida del pensamiento hindú, en Grecia aparece un movimiento en una dirección semejante. En Anaximandro el principio de todo sólo puede determinarse por la negación: es justamente lo indeterminado, el *a-peirón*. Jenófanes rechaza todo pensamiento de analogía para hablar de lo divino. “Si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los

caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes.” Pero la divinidad “no se asemeja a los hombres ni por el cuerpo ni por el pensamiento”. Según Aristóteles, Jenófanes sólo decía que “lo Uno es Dios”.¹²

Esas ideas alcanzan su mayor desarrollo en el platonismo. Ya en Platón lo “Uno” está más allá de toda determinación. En toda la corriente neoplatónica, el principio último es “ser”; pero “ser” no tiene el sentido de “ente”; por ello prefieren llamarlo “lo uno” y lo uno está más allá de toda esencia (*epekeina tes ousias*), por tanto, de toda determinación.

En las religiones monoteístas, centradas en la creencia en un Dios trascendente, que puede pensarse en analogía con los entes, la corriente negativa no es la predominante. Sin embargo, desde sus inicios está presente.

Aun en Israel, Yahvé es la divinidad que no puede ser nombrada ni representada. De ella sólo se dice que es. En varios salmos y en el libro de Job la divinidad se muestra como la pura maravilla, misterio de insondable grandeza, cuya potencia y sentido somos incapaces de entender, ante el cual sólo cabe callar. Isabel Cabrera, en un lúcido trabajo,¹³ ha mostrado cómo el Libro de Job está dominado por la controversia entre dos concepciones: la personificada por los amigos de Job, que piensan que la voluntad divina obedece a reglas morales cognoscibles, y la revelación de la Divinidad misma, que se muestra incomprensible por nuestras ideas, más allá de toda norma.

La misma oposición entre un Dios que se pretende a la vez razón y juez moral del mundo y el *Deus absconditus*, el misterio incomprensible, se encuentra en el cristianismo, desde la Patrística. En Gregorio de Nisa, por ejemplo: “Dios no es esto ni aquello, como las cosas múltiples. Dios es lo uno”; ante Él sólo cabe “comprender que es incomprensible”, “ver que es invisible”. Y san Juan Crisóstomo: “El verdadero conocimiento de Dios consiste en comprender que es incomprensible”.

En los grandes místicos se continúa la misma línea de pensamiento. Lo sagrado es vivido; no puede determinarse; sólo podemos balbucir torpemente, al ver sus vestigios en el mundo y en el alma. Meister Eckhart va más allá de Dios. La Deidad (*Gottheit*) no es ningún ente; es un abismo originario. Desierto, desnudez, vacío. Está tan lejos de Dios como éste de las criaturas. “Escuchadme: la Deidad y Dios son realidades tan distintas como el cielo y la tierra. Es cierto que Dios está a miles de leguas de altura. Pero Dios mismo deviene y pasa.”¹⁴ Lo otro absoluto está más allá de todo Dios concebible.

LA MUERTE DE LOS DIOSES

Llegamos al final de estas breves, frágiles reflexiones. Recapitulemos.

Partimos de una pregunta: ¿cuál es la relación de la experiencia de lo sagrado con la

razón? En la historia de las religiones encontramos dos vías de respuesta.

Lo más fácil: aplicar a lo sagrado experimentado los mismos procedimientos que el entendimiento y la razón emplean para conocer los hechos que se dan en el mundo profano. Entonces, pensamos lo sagrado como un ente, lo objetivamos, lo comprendemos en consonancia con las reglas que establece nuestra razón. Pero entonces la razón se salta los límites de la experiencia posible; concibe un ámbito supraempírico donde residen los dioses. Los dioses primero, el Dios único después, son lo sagrado objetivado. No son producto de lo irracional; al contrario, son el resultado de aplicar a la experiencia de lo absolutamente otro los conceptos y reglas con que podemos conocer el mundo profano. Son el resultado de pensar lo “otro” como si perteneciera al campo de lo “mismo”; son el producto de un error en el uso del lenguaje, tratar de decir lo que sólo puede mostrarse, y en el uso del entendimiento: tratar como un ente lo que no puede ser objeto.

Pero, con el pensamiento moderno, la razón cobra conciencia de sus límites. Comprende que sus proposiciones sólo son verificables si se aplican en los límites de la experiencia posible, y los dioses están fuera de esos límites. Los entes en que se coagula lo sagrado no están dados en el mundo vivido; nada de lo que se diga de ellos es verificable en la experiencia. La crítica de la razón primero, del lenguaje después, anuncian la muerte de los dioses, la muerte de Dios.

Después de la muerte de los dioses se nos abre una alternativa. Una vía es admitir que toda experiencia lo es de un mundo profano, no ver en ese mundo que lo “otro” ya estaba presente, allí, como parte del mundo experimentado personalmente, y en la vivencia de ese misterio sólo había un “ello” inconceptuable; no había dioses; los dioses ya estaban muertos. La muerte de los dioses no altera esa experiencia posible de lo sagrado tal como se muestra, no fuera del mundo, sino en el portento prodigioso del universo y de la vida. La muerte de Dios permite comprender de nuevo, tal vez, que lo sagrado está en el todo, pero que no es nada en ese todo.

LO INDECIBLE EN EL *TRACTATUS*

LA MAYORÍA de los comentaradores del *Tractatus Logico-Philosophicus* lo han visto como una obra que trata fundamentalmente de lógica. La estructura del libro se prestaba, sin duda, a esa interpretación: las cuestiones sobre el lenguaje, su forma lógica y su relación con el mundo abarcan casi toda la obra; la parte final que contiene los enunciados más importantes sobre temas “éticos” y “metafísicos”, comprende apenas unos pocos aforismos enigmáticos, difíciles de comprender. Tanto la interpretación positivista como la de Bertrand Russell hicieron a un lado, con molestia y cierto desdén, la parte que trata de lo “indecible”, como si fuera un añadido incongruente con el resto. Russell y Ramsey ejemplifican dos formas diferentes de esa misma actitud. El primero confiesa su *intelectual discomfort* ante el misticismo de Wittgenstein y adelanta una hipótesis lógica que evitará acudir a él. Lo que no puede ser dicho en un lenguaje, según esa hipótesis, podría ser dicho en otro lenguaje con una estructura distinta y así sucesivamente, en una jerarquía sin límite de niveles de lenguaje.¹ Así, la existencia de lo indecible a la que apunta todo el *Tractatus* debe ser conjurada con una hipótesis *ad hoc*: se trata de un problema que hay que resolver.

La vía de Ramsey es distinta pero revela un desinterés semejante por esa parte del libro. Según Ramsey, Wittgenstein debió haber tomado *en serio* su tesis sobre lo indecible y no haber intentado comunicar nada sobre ello. Si todo lo que rebasa las proposiciones científicas carece de sentido, Wittgenstein debió atenerse a ello y no pretender darle importancia a un sinsentido.² Una postura semejante es tomada por autores posteriores. Es sintomático que un comentario tan extenso como el de Max Black, que consta de 451 páginas, dedique sólo 15 a las entradas finales del *Tractatus*.³

Sin embargo, esas entradas pretenden mostrar el sentido total de la obra. No por casualidad están colocadas al final del libro, como su consecuencia. La penúltima entrada del *Tractatus*, antes del silencio (6.54), da la clave de su lectura. La obra pretende conducir a ver el mundo “correctamente” (*richtig*), pero para ello es menester “superar” las proposiciones del *Tractatus*. Una lectura puramente lógica no hace esa operación. El propio Wittgenstein fue explícito al respecto y no consideró su escrito como una obra de lógica.

El objetivo del libro es ético —escribía a Fricker— [...] Mi obra consta de dos partes: la que aquí se presenta, más todo lo que *no* he escrito. *Y es precisamente esta segunda parte la que es importante.* Mi libro traza límites a la esfera de lo ético, desde dentro por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la *única* manera rigurosa de trazar esos límites.⁴

Tienen razón Janik y Toulmin al pedir una relectura del *Tractatus* en consonancia con

esa opinión, aunque ellos mismos no hayan acertado a dárnosla. No sólo cambia el sentido de la obra si se la ve bajo ese aspecto sino que sólo entonces puede recibirse su mensaje, lo que realmente quiso comunicar su autor. Y ese mensaje, creía Wittgenstein, es de mucho mayor interés que todas las doctrinas lógicas incluidas en la obra. Que lo verdaderamente importante del *Tractatus* no es lo que se dice en él, sino lo que no puede decirse en él y sólo se comunica después de haber comprendido que no puede decirse.

El *Tractatus* tiene por fin establecer claramente los límites del lenguaje con sentido. “Así, el libro quiere poner un límite al pensamiento, o más bien, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos” (“Prefacio”, p. 13). El análisis del lenguaje significativo conduce a establecer condiciones últimas que lo hacen posible. Mas esas condiciones no forman parte, a su vez, del lenguaje significativo, no están “dentro” de él. Los límites del lenguaje no pueden ser “dichos” como cualquier hecho describible por el lenguaje. La obra conduce así del análisis de lo *decible* por el lenguaje a sus condiciones *indecibles*.

Pero “los límites de mi lenguaje se refieren (*bedeuten*) a los límites de mi mundo” (5.6). El análisis del lenguaje significativo conduce simultáneamente de la consideración de los hechos describibles por el lenguaje, que componen el mundo, a la visión de sus límites indescriptibles. Todo el *Tractatus* conduce así a la visión del mundo como un “todo limitado”.

Sólo entonces estoy en situación de tener una “visión correcta” del mundo. Por desgracia, para llegar a ella hay que superar una paradoja aparentemente incomprensible: quien habla de los límites del lenguaje o del mundo comete un sinsentido. El mensaje del *Tractatus* sólo puede captarse cuando se “entiende” que sus oraciones más importantes pretenden hablar de lo que no puede hablarse y carecen, por ende, de sentido. La paradoja puede expresarse también en otra forma. Las proposiciones del *Tractatus* deben *comunicar algo* si podemos *entender* que carecen de sentido. Las oraciones sin sentido deben poder *comunicar algo* si conducen a una visión “correcta” del mundo. La comprensión de esa paradoja es la única que puede darnos la clave del *Tractatus*.

Este artículo se planteará tres preguntas:

¿Cómo conduce el *Tractatus* a la visión del mundo como un todo limitado?

¿Cómo es posible comunicar esa visión mediante sinsentidos?

¿Cuál es la visión “correcta” que hace posible esa comunicación?

LAS CONDICIONES DE LO DECIBLE

Con la entrada 6.4 (“Todas las proposiciones tienen el mismo valor”) se inicia la parte final del *Tractatus* que habla de lo indecible. Con la excepción de las entradas 5.6 a 5.641

(que tratan de los “límites” del lenguaje y del mundo y del “yo metafísico”), las proposiciones del libro habían hablado hasta ahora tanto de la forma y componentes de un lenguaje figurativo y de lo figurado por él, como de las condiciones que hacen posible ese lenguaje. Las oraciones que van de 6.4 al final (más 5.6 a 5.641) pretenden hablar, en cambio, de la totalidad del mundo y del lenguaje, así como de lo que está “fuera” del mundo y “más allá” del lenguaje. ¿Cómo se llega a dar ese paso?

El análisis del lenguaje figurativo muestra que éste supone ciertas condiciones que operan como sus límites y que son ellas mismas indecibles por el lenguaje figurativo.

En primer lugar, el análisis conduce a aceptar últimos elementos simples, ya no analizables, representados en las proposiciones por signos simples. Son los *objetos*. Tiene que admitirse objetos para que el lenguaje sea determinado. La existencia de objetos simples es una condición de todo lenguaje figurativo. Pero si los objetos son condición de lo decible, ellos mismos no son decibles, esto es, no pueden ser presentados por una *figura (Bild)*.⁵ “Sólo puedo hablar *de* ellos, no puedo *expresarlos ellos mismos*. Una proposición sólo puede decir *cómo* es una cosa, no *lo que es*” (3.221). Es evidente que no puedo construir una figura que represente a un objeto, puesto que los objetos son los elementos que hacen posible que se construya cualquier figura. Y sólo es decible lo representable en figuras. Luego, los objetos son propiamente *indecibles*. Sólo pueden ser designados como “aquello” a que se refieren los signos simples, sólo pueden ser nombrados (3.221).

El objeto es el “esto” puro, el sustrato último del que puedan predicarse cualidades y que él mismo no puede predicarse de nada. Es pues la *sustancia* en un sentido aristotélico (2.021).⁶ Y no puedo decir lo que sea la sustancia; como tal es indescriptible. Los objetos, sustancia del mundo, están supuestos en todos los hechos capaces de ser figurados por el lenguaje, pero ellos mismos no son hechos. Si el mundo es “todo lo que acontece” (1), o sea, la totalidad de los hechos (1.1), la sustancia no forma parte del mundo, porque no es ningún hecho. “La sustancia es lo que existe independientemente de lo que acontece” (2.024).

En este sentido, podemos decir que los objetos no forman parte del mundo pero, a la vez, son los elementos últimos que debo suponer en cualquier hecho del mundo. La sustancia no está “dentro” del mundo, como una de sus partes, pero establece el “límite” dentro del cual puede darse un mundo. Los objetos no pueden ser dichos en el lenguaje pero son la condición exigida para que cualquier proposición diga algo con sentido. Así, el análisis de lo decible conduce a últimos elementos indecibles; éstos señalan los supuestos bajo los cuales puede figurarse (“representarse”, “pensarse”) algo. El objeto es pues la primera manifestación de los límites del mundo y del lenguaje; se manifiesta como la existencia pura de “algo” indescriptible.

En segundo lugar, el análisis del lenguaje figurativo conduce a admitir la forma lógica

como su condición *a priori*. Toda proposición supone lo que tiene en común con el hecho que figura: la forma lógica. Pero la forma lógica no puede ser ella misma figurada por el lenguaje. “Las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que deben tener en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica” (4.12). La forma lógica se muestra, sin embargo, en toda proposición con sentido (4.121). Al igual que el objeto, la forma lógica es indecible, sólo puede mostrarse en lo decible.

En todo uso significativo del lenguaje, en cualquier pensamiento se muestra, sin ser mencionado, su supuesto: los objetos, como sustratos últimos a que se refiere el lenguaje, y la forma lógica, como “espacio” en que se construye toda figura. Pero ese supuesto no es el último; supone, *a su vez*, una “experiencia” básica: la existencia, allí, del mundo. “La experiencia que necesitamos para entender la lógica no es que algo esté en tal o cual situación, sino que algo *sea*; pero esto no es una experiencia. La lógica es *anterior* a cualquier experiencia de que algo sea *así*. Es anterior al cómo [sea algo], pero no al que [algo sea]” (5.552). Y esa “experiencia”, presupuesta en la lógica, es justamente la que Wittgenstein llama “mística”. “Lo místico no es *cómo* sea el mundo, sino *que* el mundo sea” (6.44).

Así, bajo los supuestos lógicos del lenguaje debemos admitir otro supuesto, “de segundo nivel” por así decirlo, extralógico. Pues bien, todo el *Tractatus* conduce a la demostración de ese último supuesto. Veamos cómo.

EL MUNDO COMO UN TODO LIMITADO

La 6.4 es la primera entrada de la parte final que se ocupa de lo “místico”, pero puede verse también como el resultado de las tesis establecidas inmediatamente antes. En las páginas precedentes, en efecto, se ha sentado:

1) La lógica es la condición *a priori* del mundo; esta condición sólo puede mostrarse en las proposiciones que hablan del mundo. “La lógica llena el mundo; los límites son también sus límites” (5.61). La lógica establece pues la “forma total”, el “espacio” en el que puede ser el mundo.

2) Las leyes de la ciencia son reducibles a la lógica y no hay más necesidad que la necesidad lógica (6.37). Pero la necesidad lógica es tautológica y no describe ningún hecho del mundo. Luego el mundo, como totalidad de los hechos, es absolutamente *contingente*. Es un conjunto de hechos que podrían haber sido de cualquier otra manera o, simplemente, no haber sido. Por ello cualquier acontecimiento —como la salida del sol mañana— podría ser de otra manera (6.36311). “Todo lo que vemos podría ser diferente de lo que es” (5.634). Ni la ciencia, ni la lógica “explican” la existencia de los hechos del

mundo (6.371).

3) Este mundo absolutamente contingente está ahí, presente, independientemente de que yo lo quiera o no, ajeno a mi voluntad (6.373).

Las proposiciones que anteceden a 6.4 establecen pues una consecuencia: la existencia del mundo como un todo limitado por el espacio lógico, absolutamente contingente en un doble sentido: podría haber sido de cualquier otro modo o no haber sido y es algo con lo que me encuentro, independientemente de mi querer. Estamos preparados para aceptar 6.4: todas las proposiciones de que puedo hablar son “equivalentes” (*gleichwertig*), es decir, ninguna tiene más valor que otra. Porque el juicio de valor está excluido de ellas. El mundo contingente que se explaya en el espacio lógico es indiferente a toda apreciación de valor o disvalor, simplemente está ahí, sin más, como un hecho inexplicable. Pero decir que el mundo en el espacio lógico no comprende el valor es lo mismo que decir que cualquier cuestión sobre el valor (cualquier enunciado de la ética o de la estética, por ende) está “fuera del mundo” (6.41).

Si me refiero a algo “fuera” del mundo, contemplo el mundo con un “fuera” y un “dentro”, es decir, con un *límite*. La visión del mundo como un todo limitado no es propiamente una *experiencia*, porque no se refiere a un hecho que pueda estar en relación con otros hechos, se refiere a la circunstancia de que un hecho y todo conjunto de hechos *sea...* esté ahí como un simple hecho. Es una visión (*Anschauung*) y un sentimiento (*Gefühl*) que no caen dentro del campo de lo *representable* (“figurable”) por el lenguaje. “El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico” (6.45).

No es casual que Wittgenstein emplee la palabra *místico*. La consideración del mundo como un acontecimiento inexplicable, gratuito, que hubiera podido no ser y, sin embargo, *es*, causa un indescriptible asombro. Ahí está el mundo, como un milagro brotado de la nada. En lugar del vacío infinito, la presencia inefable del universo. No es sólo la perplejidad de la razón ante lo incomprensible para ella, es un sentimiento de pasmo, de estupor, ante lo extraño por excelencia: lo otro, la presencia misma del mundo.

Este sobrecojimiento ante lo otro es la base de toda experiencia religiosa genuina. No se trata, claro está, de la creencia en alguna entidad supramundana, dios o demonio, ni de la experiencia de alguna “hierofanía” particular en que se crea vislumbrar lo ultramundano, sino del sentimiento del universo como lo otro por excelencia, es decir, lo Sagrado. Rudolf Otto vio muy bien cómo el estupor ante lo Sagrado, experimentado como “misterio tremendo y fascinante”, es la raíz de toda experiencia religiosa.⁷ Porque el portento puro y simple no es tal o cual hecho que acontezca en el mundo, sino la existencia inexplicable del mundo. Muchos milagros hay en el mundo —dice San Agustín— pero “el mayor milagro de todos es el mundo mismo”.⁸ O podemos expresar lo mismo con Wittgenstein, a la inversa: el asombro ante la existencia del mundo es “la experiencia de ver el mundo como un milagro” (*als ein Wunder*).⁹

Ésta podría ser también la raíz de la experiencia estética. Así pareció entenderlo, al menos, Wittgenstein: “El milagro artístico (*das künstlerische Wunder*) es que el mundo exista. Que exista lo que existe”.¹⁰ Y podría ser también la raíz última de toda actitud ética.

Piensen, por ejemplo, en el asombro porque algo exista. Este asombro no puede ser expresado en forma de una pregunta, ni hay tampoco respuesta para él. Todo lo que podemos decir sobre él sólo puede ser, *a priori*, un sinsentido. Con todo, chocamos contra los límites del lenguaje. Esto también lo vio Kierkegaard y lo indicó, de un modo enteramente similar, como chocar contra la paradoja. Este chocar contra los límites del lenguaje es la ética.¹¹

La religión, la estética, la ética, toda actitud dirigida hacia los valores absolutos, toda pregunta por el “sentido” del mundo y de la vida, choca contra los límites del lenguaje y se basa en la captación del mundo como portento inexplicable.

La existencia del mundo como un todo limitado es condición de todo lenguaje figurativo. Se muestra, por ende, en cualquier uso que hagamos del lenguaje conforme a reglas lógicas. Pero sólo suscita nuestro estupor cuando somos capaces de resentir, sin palabras, la silenciosa presencia del mundo como pura maravilla inexpresable. Por ello se acompaña de un *sentimiento* peculiar.

“Limitado” es, por supuesto, una manera metafórica (y, como veremos, “sin sentido”) de hablar. Ver algo como limitado es contrastarlo con algo que estaría “afuera”. Pero fuera del mundo estrictamente no hay nada. Porque el mundo es la totalidad de lo que acontece y no hay ningún *hecho* que no abarque. Ver el mundo como limitado es, pues, contrastarlo con lo que *no es un hecho*, con lo que no sucede. Sería verlo, por así decir, “en vilo” sobre la nada. Pero ésta es una manera sumamente oscura y confusa de expresar, con palabras que carecen de sentido, el sentimiento de la existencia del mundo como habiendo podido no ser. Sentir el mundo como un todo limitado es captarlo, sin pensamiento, como algo finito —fuera de lo cual no hay nada— que está ahí sin explicación.

Esta visión no corresponde al pensamiento ni cae en la esfera de la presentación. Para tenerla hay que rebasar esa esfera y dejar que el mundo se ofrezca a nuestro sentimiento. Depende, pues, de la actitud que tengamos ante el mundo. Por ello corresponde a la voluntad. La manera como el mundo en su totalidad se muestra a cada quien depende de su elección de valores y de su actitud ante él. “Si la buena o la mala voluntad altera el mundo, sólo puede alterar los límites del mundo, no los hechos, no lo que puede ser expresado por el lenguaje. En suma, de ese modo el mundo debe convertirse en otro enteramente distinto. Debe, por así decirlo, ampliarse o reducirse (*abnehmen oder zunehmen*) como un todo. El mundo del hombre dichoso es otro que el del desdichado” (6.43).

Cualquier hecho del mundo es independiente de la voluntad (6.373); no puedo, con mi querer cambiar ningún acontecimiento. Sin embargo, mi vivencia del universo varía, de modo que puedo resentirlo como un mundo más o menos “pleno”, con mayor o menor sentido, según sea mi voluntad.

Por supuesto que por “voluntad” no entiende Wittgenstein el querer consciente, resultado de una deliberación racional. El término proviene de la filosofía de Schopenhauer, en la cual se opone a “representación”. La voluntad se refiere a la esfera de impulsos, emociones, actitudes vitales que no pueden ser objeto de representación, que no caen, por ende, en el campo de lo decible en figuras ni de lo pensable (puesto que sólo lo que puede decirse puede pensarse).

Antes de callar, entre las proposiciones que dicen cómo es el mundo figurable por el lenguaje y el silencio exigido por lo indecible, Wittgenstein cede a la tentación de balbucir lo que, en rigor, no puede ser dicho. Ese balbuceo comunica la visión del mundo a la que conduce el *Tractatus*. Pero esa visión global es la que subyace también a lo largo de toda la exposición del libro, constituye como un fondo sobre el cual se inscriben todas sus proposiciones. En efecto, la primera proposición, de la que derivan las demás, la supone: “El mundo es todo lo que acontece”. Esta definición expresa la visión del mundo como un todo de hechos contingentes. La proposición 6.44 (“lo místico es que el mundo sea”) se conecta con la proposición 1. Místico no es ver *cómo* es el mundo, es decir, verlo como un conjunto de cosas con cualidades y relaciones distintas, sino verlo en su pura existencia fáctica, como una “totalidad de *hechos*, no de cosas” (1.1).

La misma visión del mundo que concluye el *Tractatus* lo antecede. El punto final es también el principio. La obra entera se inscribe sobre esa visión del mundo.

LAS ORACIONES SOBRE LO INDECIBLE

Pero ¿cómo expresar esa visión del mundo? Las oraciones que traten de expresarla no podrán ser hechos en el mundo, luego, no podrán ser *figuras* de ningún hecho. Aquello que tratan de expresar tampoco es un hecho particular sino la totalidad de los hechos. ¿Cómo hablar de la totalidad si toda proposición es un hecho que figura un hecho?

Las oraciones que expresamente se refieren a lo indecible se encuentran principalmente en dos lugares: entre las entradas 5.6 y 5.641 y, en la parte final, de las 6.4 a la 6.522. En términos muy generales podríamos agruparlas en tres tipos:

1) Oraciones negativas. Dicen que algo *no* está en el mundo, o bien que una pseudoproposición *no* forma parte del lenguaje. Son la mayoría.

Por ejemplo: “Si escribiera un libro intitulado ‘El mundo tal como lo encuentro’... del sujeto no podría hablarse en ese libro” (5.631).

“El sujeto no pertenece al mundo” (5.632).

“Todas las proposiciones son equivalentes” (igual: “ninguna proposición tiene valor”) (6.4).

“El sentido del mundo debe estar fuera del mundo... “Lo que hace al mundo no-contingente no puede estar *en* mundo” (6.41).

“Así, no puede haber tampoco proposiciones de la ética” (6.42).

“Es claro que la ética no puede expresarse” (6.421).

“Es imposible hablar de la voluntad como portadora de lo ético” (6.423).

“Dios no se revela *en* el mundo” (6.432).

“La muerte no es un acontecimiento en la vida” (6.4311).

“Si una respuesta no puede expresarse, tampoco la pregunta puede expresarse” (6.5).

Que el mundo exista es el “hecho” de que hay una totalidad de hechos. Pero ese “hecho” no es un acontecimiento de los que constituyen el mundo. En sentido estricto no tiene sentido, pues, llamarlo “hecho”, porque cualquier hecho acaece *en* el mundo, pero el mundo mismo no acaece en nada. Lo místico (“que el mundo sea”) no se refiere, pues, a ningún acontecimiento del mundo.

Por otra parte, el valor y el sentido del mundo y de la vida, de que pretenden hablar los enunciados de la ética y de la estética, tampoco pueden encontrarse en hechos. La descripción exhaustiva de los componentes de los hechos nunca podrá incluir un valor. Éste no es una cualidad fáctica que pueda describirse. Si describiéramos la totalidad de lo que acontece no encontraríamos, como un acontecimiento más, sentido o absurdo, bien o mal, belleza o fealdad. Si el mundo es la totalidad de los hechos en el espacio lógico y si en ellos no se encuentra el valor ni el sentido, no podemos decir que éstos estén *en* el mundo. Así, las oraciones negativas no describen nada sobre lo místico, sobre el valor o el sentido, sólo comunican lo que *no* son. Comunican que no son hechos, que están “fuera” del mundo.

Por otra parte, los enunciados sobre el valor y el sentido no son proposiciones. Toda proposición es una *figura (Bild)* de hechos, una descripción de lo que acontece. Por ello toda proposición es indiferente al valor (6.4). El valor y el sentido de la vida no son hechos figurables en el lenguaje. Las oraciones en que se encuentran esos términos son, pues, pseudoproposiciones que no figuran ninguna realidad. Las oraciones negativas no dicen en qué consisten las pseudoproposiciones de la religión, la ética y la estética, sólo comunican lo que *no* son. Comunican que no forman parte del lenguaje con sentido.

Pero comunicar que lo místico no es *en* el mundo, no es afirmar que no exista. Las oraciones negativas que reseñamos *presuponen* la afirmación de la existencia de algo “fuera” del mundo y del lenguaje.

Ejemplos: “El sentido del mundo debe estar fuera del mundo” (6.41) afirma implícitamente que hay un “sentido del mundo”.

“La ética es trascendental” (6.421) asevera que hay una ética.

“Cómo sea el mundo es enteramente indiferente a lo más alto, Dios no se revela *en* el Mundo” (6.432) da por supuesto que existe “lo más alto”, y así sucesivamente.

Aun, en una sola entrada, la existencia de lo místico está explícitamente afirmada: “Existe, de cualquier modo, lo indecible. Se muestra, es lo místico” (6.522). Esta oración podría igualmente expresarse en forma negativa: “Lo místico no es decible, se muestra”.

2) Oraciones sobre el todo o sobre los límites del mundo o del lenguaje.

Ejemplos: “La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites” (5.61).

“El sujeto... es un límite del mundo” (5.632).

“Ver el mundo *sub specie aeterni* es verlo como un todo limitado” (6.45).

“Si la buena o mala voluntad altera el mundo, sólo puede alterar los límites del mundo, no los hechos... El mundo debe, por así decirlo, ampliarse o reducirse como un todo” (6.43).

“La ética es trascendental” (6.421).

Lo místico abarca aquello que no es un hecho figurable en el mundo pero que se muestra en la visión del mundo como un todo limitado. Al decir que está “fuera” del mundo no puede entenderse que esté en algún “trasmundo” o “supramundo”, porque más allá del mundo no hay estrictamente nada. Usando una distinción de procedencia kantiana, podemos decir que lo místico no es *trascendente* al mundo, sino *trascendental*. “Trascendente” es lo que rebasa la experiencia posible y se supone que existe más allá de sus límites. Se refiere a la existencia de ciertas cosas o hechos no captables por la experiencia ni expresables en el lenguaje científico, pero que subsistirán en alguna región entitativa diferente de la experiencia. Esa trascendencia no cabe en la concepción del *Tractatus*. Lo “trascendental”, en cambio, según Kant, no está propiamente “más allá” de toda experiencia, sino “más acá” de ella. Es el conjunto de condiciones que la hacen posible; éstas no son experimentables, porque no constituyen una parte de la experiencia, pero debo admitirlas para el todo de la experiencia.

De parecida manera, en Wittgenstein, la lógica es “trascendental” (6.13), porque es la condición de todo lenguaje capaz de figurar el mundo y, a su vez, no puede ser figurada por el lenguaje. Igualmente la visión del mundo como un todo limitado es condición de toda experiencia y no es, a su vez, una experiencia más. Lo místico no está, pues, “más allá” del mundo, sino que está presupuesto en cualquier experiencia del mundo.

La ética es, igual que la lógica, “trascendental” (6.421).¹² Por “ética” Wittgenstein entiende la investigación de “lo que es valioso o lo que es realmente importante”, del “sentido de la vida, o lo que hace a la vida digna de ser vivida, o la manera correcta de vivir”.¹³ Es una con la estética (6.421) y abarca, por ende, todo enunciado de valor. Ética y estética no son “trascendentes”. En efecto, el valor y el sentido de la vida no

forman parte de la experiencia de un hecho, pero tampoco se encuentran en otros “hechos” supramundanos, ni requieren de algún tipo extraordinario de experiencia dirigida a alguna región entitativa “sobrenatural”. El valor y el sentido de la vida se muestran en la vida y en el mundo considerados como un todo. Son presupuestos generales de la experiencia del mundo. Igual que la lógica, la ética está presupuesta en la captación del mundo como un todo.

Si lo trascendental no está *en* el mundo ni tampoco en otra región supramundana, ¿dónde está? No está *en* ninguna parte. Corresponde al todo en cuanto todo. *En* lo trascendental está, pues, todo. Esto es lo que expresaría Wittgenstein con la palabra *límite*. Los límites del mundo están determinados justamente por la lógica y corresponden a los trazados por el lenguaje figurativo (5.61, 5.62).

Por supuesto que el “límite” del mundo no puede entenderse como una frontera que separaría la totalidad de los hechos de algo fuera de ellos. Lo trascendental limita el mundo en el sentido de que establece las condiciones generales en que éste se da, sin las cuales no podría darse. La lógica determina los límites de lo decible porque señala el “espacio” en que puede formularse cualquier proposición. La ética determina la manera como el mundo puede presentarse como un todo ante la buena o la mala voluntad. Al alterarse la voluntad, ningún hecho del mundo cambia, pero la totalidad de los hechos se muestra con aspecto distinto: “El mundo del hombre dichoso es otro que el del desdichado” (6.43). La voluntad determina la manera global en que se da el mundo. Así, el círculo supone la circunferencia que lo limita; pero la circunferencia no está *en* el círculo, tampoco está más allá de él; está, por así decirlo, en todo el círculo o, mejor dicho, todo el círculo está en ella. De parecida manera, tanto la lógica como el sentido del mundo y el valor no están *en* el mundo, sino que lo “engloban” todo entero. El sentimiento y visión místicos se refieren justamente a ese todo determinado por el espacio lógico y por la buena o mala voluntad.

Así, para expresar lo místico sólo se emplean oraciones negativas que dicen que no es en el mundo, o bien oraciones que indican que concierne al todo.

Una variante de estas últimas son oraciones que afirman la identidad o la correspondencia entre dos maneras distintas de referirse al mismo todo.

Ejemplos: “Los límites de mi lenguaje se refieren a los límites de mi mundo” (5.6).

“El mundo y la vida son lo mismo” (5.621).

“Yo soy mi mundo” (5.63).

“La ética y la estética son lo mismo” (6.421).

Estas oraciones sólo establecen una identidad o correspondencia entre dos signos que se refieren a condiciones del todo. El aspecto paradójico de algunas de ellas proviene de que podemos tomar los términos identificados como referidos a una parte del todo, a un hecho o conjunto de hechos; resulta entonces extraña su identificación. Por ejemplo,

5.621 y 5.63 parecen absurdos si por “vida” o por “yo” entendemos un conjunto de acontecimientos particulares que suceden en una región del mundo (en mi “individualidad”), pero no lo son si por “yo” y por “vida” se entiende justamente un límite del mundo que abarca todo (“El sujeto... es un límite del mundo”, 5.632). Los términos referidos a la totalidad se identifican.

3) Oraciones sobre el método correcto de plantear ciertas preguntas y respuestas.

Ejemplo: “La solución del problema de la vida se hace notar en la desaparición de ese problema” (6.521).

Éstas son muy pocas y no se refieren propiamente a lo indecible sino a las cuestiones que pueden plantearse.

Sólo algunas oraciones, en las partes consideradas, no caen dentro de esos tres tipos y predicen alguna cualidad o relación de algo que no está en el mundo. Los únicos casos, creo, serían los siguientes:

6.422: sobre el premio y castigo éticos.

6.431, 6.4311 y 6.4312: sobre la muerte y la eternidad.

Salvo por esas contadas excepciones, que yo no acertaría a justificar, ninguna de las oraciones sobre lo indecible consiste en predicar alguna cualidad o relación de ello, ninguna pretende describir cómo sea lo indecible. Así, no se puede decir cómo sea “Dios” o “lo más alto”, en qué consista la “buena o mala voluntad”, qué se entienda por el “sentido de la vida”, etc. Las oraciones de los *Notebooks 1914-1916* que se referían a cosas semejantes y presentaban una forma descriptiva han desaparecido del *Tractatus*. Lo cual nos hace pensar que Wittgenstein las consideró impertinentes. Las oraciones del *Tractatus* sobre lo indecible se limitan a tratar de comunicar una de dos: o bien lo que no es lo indecible, o bien que lo indecible se refiere al todo. Pero lo segundo podría, en rigor, reducirse a lo primero: expresar que lo indecible corresponde al todo es sólo decir que no es una parte del todo, que no está *en* el todo (el mundo). Así, las oraciones sobre lo indecible se limitan a comunicar siempre lo mismo: lo indecible es de tal manera que no se encuentra en el mundo. No dicen nada más. Para expresar lo indecible sólo cabe la “vía negativa”.

Esta observación puede abrirnos una pista para entender cómo pueden comunicar algo esas oraciones.

LA COMUNICACIÓN DE LO INDECIBLE

En primer lugar, las reglas lógicas son usadas, no mencionadas, en las proposiciones con sentido; se muestran en el uso *correcto* de los signos. Pero su uso *incorrecto* revela los límites de aplicación de las reglas y, por ende, las determina. Si no pudiéramos contrastar

el uso correcto de un símbolo con contraejemplos de aplicaciones incorrectas, no se delimitarían claramente las reglas. Los sinsentidos, al no estar conformes a las reglas lógicas, no muestran directamente éstas, pero permiten que se vean claramente en las proposiciones, por contraste; indican pues los límites de aplicación de la lógica. Así, las pseudoproposiciones permiten orientar nuestra atención hacia la estructura lógica de las proposiciones, al señalar sus límites de aplicación.

Un ejemplo del propio Wittgenstein. La palabra *objeto* sólo puede expresarse correctamente por una variable (4.1272). “No se puede, por ejemplo, decir ‘hay objetos’, como se dice ‘hay libros’ ”. ¿Por qué entonces aparece esa pseudoproposición (“hay objetos”) en esa entrada? Al compararla con la proposición correcta “hay libros”, puedo percatarme de que la primera es un sinsentido; al verlo, puedo notar también cuál es el uso correcto del concepto formal *objeto* en las proposiciones con sentido. Así, en cualquier proposición en que se instancie la variable que expresa el objeto, se *muestra* dicho concepto formal y la regla (no mencionada) que rige su uso. “El concepto formal está dado ya con un objeto que caiga bajo él” (4.12721). El sinsentido (“hay objetos”) ha servido para dirigir nuestra atención a los conceptos formales que, sin ser mencionados, se muestran en las proposiciones con sentido. Al intentar decir, en ese sinsentido, lo que se muestra en cualquier proposición ha llamado la atención justamente sobre aquello que se muestra.

Los sinsentidos no muestran nada por sí mismos pero orientan al interlocutor para que se fije en lo que el lenguaje le muestra al ser usado correctamente. Al captarse como sinsentidos, delimitan el lenguaje con sentido y hacen posible que, dentro de esos límites, nos fijemos en lo no dicho por el lenguaje. Tendrían la función de un índice que señala lo que el lenguaje y el mundo muestran, para que el otro lo vea *por sí mismo*. Tratarían de indicar lo que cada quien debe intuir sin palabras.

“Los límites de mi lenguaje se refieren (*bedeuten*) a los límites de mi mundo” (5.6). Así, las pseudoproposiciones sobre los límites del lenguaje tendrían cierta “referencia”. La entrada 4.115 parece corroborarlo: la filosofía, dice, “se referirá (*Sie wird... bedeuten*) a lo indecible, al presentar claramente lo decible”. Lo indecible puede ser, pues, objeto de referencia. ¿Cómo? Es claro que en esas entradas “referencia” no puede tener el sentido que tiene en el resto del libro: la relación entre un nombre y el objeto que representa. En efecto, un signo sólo tiene referencia en la proposición (3.314) y los sinsentidos no contienen propiamente nombres ni son proposiciones. “Referencia” debe, pues, significar aquí algo más vago, como “indicación” o “sugerencia”. Ciertos sinsentidos podrían “referir” indirectamente al interlocutor a aquello que pretenden decir, dirigiéndolo para que él vea lo que su lenguaje y su mundo le muestran. “Referir” querría decir aquí: indicarle al otro lo que sólo puede ver por sí mismo.

De allí la importancia de la “vía negativa”. Sólo si tienen una forma negativa, los

sinsentidos evitan la falacia de pretender figurar una situación objetiva. Una pseudoproposición afirmativa como “Dios es el sentido del mundo” o “el valor depende de la voluntad”, parecería indicarnos, por su forma, que figura una situación objetiva. Pero esto es imposible, al formularlas, nos incitarían a buscar *en* el mundo una situación objetiva inexistente. En cambio, pseudoproposiciones negativas como “Dios no se revela en el mundo” o “En el mundo no hay valor” no pretenden figurar ninguna situación objetiva; pretenden comunicar justamente que algo no se da nunca como componente de una situación objetiva, luego, pueden orientar a ver algo que no veríamos si lo buscáramos en una situación objetiva.

Ahora podremos, tal vez, entender mejor la paradoja de 6.54. Los sinsentidos se “referirían” a lo indecible mediante una triple operación: 1) Cancelando la referencia vaga a hechos en el mundo de las oraciones análogas del lenguaje ordinario. 2) Transfiriendo esa “referencia” a los límites del mundo y del lenguaje. 3) Dirigiendo así nuestra atención hacia lo que puede mostrarse en nuestro lenguaje y en nuestro mundo. Sólo “al final” (*Am Ende*), después de haber usado esas pseudoproposiciones “al través de ellas y sobre ellas” (*durch sie auf ihnen*), nos damos clara cuenta de que carecen de sentido, esto es, de que no pueden representar nada del mundo sino que “hacen” otra cosa. Y sólo al comprenderlas como sinsentidos podemos acceder a la “visión correcta” del mundo. Porque sólo entonces dejamos de buscar en los hechos representables la referencia de las pseudoproposiciones y se nos puede mostrar algo análogo en el todo irrepresentable. Cumplida esa función, los sinsentidos ya son inútiles; sólo queda la visión directa del mundo presente ante el sentimiento y la voluntad: “debemos guardar silencio” (7).

LA VISIÓN “CORRECTA” DEL MUNDO

El *Tractatus* no elimina la ética ni la metafísica. Antes al contrario, pretende hacerlas posibles liberando de la ilusión que obstruye su comprensión “correcta”. La ilusión tradicional de la ética y la metafísica ha sido creer que podemos encontrar en el mundo representable por el lenguaje aquello a que se refieren. Mientras no comprendamos claramente que esa vía es intransitable (mientras no aceptemos que todo intento de presentar lo ético y lo metafísico conduce necesariamente a sinsentidos), no podremos *ver* el análogo de lo que trataban de comunicarnos. Porque sólo entonces se puede mostrar en la esfera de la voluntad y del sentimiento algo similar a lo que las pseudoproposiciones de la ética y la metafísica pretendían indicar en la esfera de la representación.

La renuncia a la vía de la ilusión deja el lugar a la visión del mundo como un todo limitado. En ella se manifiesta lo que la ilusión impedía ver. Así, sólo al comprender que

carece de sentido formular cualquier proposición sobre el “sentido de la vida”, dejo de buscar afanosamente ese sentido en algún acontecimiento del mundo, por ejemplo, en la realización de una obra, en la obtención de algún bien o en el logro de algún objetivo, porque sólo entonces comprendo que el “sentido de la vida” no se refiere a ningún hecho. Y sólo entonces estoy en disposición de captar, en la totalidad de la vida, su sentido, porque comprendo que éste no se encuentra en ningún acontecimiento de la vida, sino en la vida misma: el sentido de la vida es vivirla en plenitud (“cumple el propósito de la existencia quien ya no necesita ningún propósito salvo vivir”).¹⁴

De parecida manera, al comprender que Dios no se manifiesta en el mundo, dejo de buscarlo en alguna entidad sobrenatural, por más “alta” que sea, y renuncio a describirlo con palabras, como si fuera “algo”. Sólo entonces estoy en franquía para que se me muestre lo Sagrado en el estupor que me produce el milagro incomprensible de la existencia del universo. Sólo entonces puedo captar que Dios no es algo distinto del mundo o de la vida sino el sentido mismo de ambos. (“El sentido de la vida, *i.e.* el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios”; “creer en Dios es ver que la vida tiene un sentido”).¹⁵

Así también mientras no me dé cuenta de que el bien y el mal no se encuentran en el mundo, como cualidades de los hechos, los buscaré en el cumplimiento de determinadas acciones y trataré de expresarlos en principios morales generales.

Sólo cuando comprenda que bien y mal —al igual que dicha y desdicha— no son cualidades ni consecuencias de ninguna acción en el mundo, captaré el bien y el mal en la actitud de la voluntad hacia el mundo y en la plenitud o estrechez con que éste se me presente. Sólo entonces podré estar en paz, aceptar plenamente el mundo, “estar en concordancia” con él; sólo entonces estaré en posibilidad de ser verdaderamente bueno y dichoso. (“Para vivir dichoso debo estar en concordancia con el mundo”; “simplemente la vida dichosa es buena, la desdichada, mala”).¹⁶

La comprensión de que todo el *Tractatus* desemboca en pseudoproposiciones libera de la ilusión de encontrar el valor y el sentido en hechos representables del mundo y franquea así la visión correcta del sentido y del valor del mundo y de la vida, que se manifiestan en la existencia del mundo y de la vida mismas. Y esto no puedo ya captarlo mediante el pensamiento. Debo poderlo vivir, sin palabras, en el sentimiento del “milagro” del universo y en la conformidad de mi voluntad en él. Comprender que las preguntas metafísicas carecen de sentido es la única vía para captar por mí mismo aquello por lo cual preguntan.

Al restringir el lenguaje con sentido en las proposiciones de la ciencia, el *Tractatus* elimina radicalmente a la ética y a la metafísica de la esfera de la representación y, por ende, del pensamiento. Esa postura coincide con un “positivismo radical”. Pero esa eliminación no tiene por función suprimir la ética ni la metafísica, sino abrir la posibilidad

de la única metafísica plenamente coherente con esa postura “positivista”: la que puede mostrarse “fuera” de la esfera del pensamiento. Parodiando a Kant, podríamos decir que el *Tractatus* quiso poner límites al pensamiento, para hacer lugar al sentimiento y a la voluntad.

SOBRE LA IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

El término *identidad* es multívoco. Su significado varía con la clase de objetos a los que se aplica. En su sentido más general, *identificar* algo puede significar: 1) señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos, y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es *el mismo* objeto en distintos momentos del tiempo. Estos dos significados están ligados, pues sólo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y sólo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás. Dos objetos son *el mismo* si no podemos señalar características que permitan distinguirlos, si son indiscernibles. Si de *a* no puedo predicar ninguna nota distinta a las que puedo predicar de *b*, entonces *a* es *b*. Por otra parte, un objeto deja de ser *el mismo* si pierde las características que permiten designarlo con el mismo nombre.

En este primer nivel de significado, *identificar* quiere decir “singularizar”, es decir, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio, discernible de las demás. La “identidad” de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás y permanecen en él mientras sea el mismo objeto.

Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades), identificar a un pueblo sería, en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás, tales como territorio ocupado, composición demográfica, lengua, instituciones sociales, rasgos culturales. Establecer su unidad a través del tiempo remitiría a su memoria histórica y a la persistencia de sus mitos fundadores. Son las dos operaciones que hace un etnólogo o un historiador cuando trata de identificar a un pueblo. La singularidad de una comunidad puede expresarse así en un conjunto de enunciados descriptivos de notas discernibles en él desde fuera. Sin embargo, esos enunciados no bastan para expresar lo que un miembro de ese pueblo entiende por su “identidad”, en un segundo nivel de significado.

Tanto en las personas individuales como en las colectivas, *identidad* puede cobrar un sentido que rebasa la simple distinción de un objeto frente a los demás. No por saberse un individuo singular, un adolescente deja de buscar afanosamente su propia “identidad”; una “crisis de identidad” puede ser detectada tanto en una persona como en un grupo social, pese a reconocerse discernible de cualesquiera otros. En ambos casos, la búsqueda de la propia identidad presupone la conciencia de su singularidad, como persona o como pueblo, pero no se reduce a ella. Aunque una persona o una comunidad se reconozcan distintas de las demás, pueden tener la sensación de una “pérdida de identidad”. La “identidad” es, por lo tanto, en este segundo sentido, algo que puede

faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca. Su ausencia atormenta, desasosiega; alcanzar la propia identidad es, en cambio, prenda de paz y seguridad interiores. La identidad responde, en este segundo sentido, a una necesidad profunda, está cargada de valor. Los enunciados descriptivos no bastan para definirla.

La *identidad* se refiere ahora a una representación que tiene el sujeto. Significa, por lo pronto, aquello con lo que el sujeto se identifica a *sí mismo*. De ahí la importancia de la noción de “sí mismo” (*self, soi, Selbst*). En psicología, el “sí mismo” no es el yo pensante, sino la representación que el yo tiene de su propia persona. Supone la síntesis de múltiples imágenes de sí en una unidad. “Lo que piensa el ‘yo’ cuando ve o contempla el cuerpo, la personalidad o los roles a los que está atado de por vida [...], eso es lo que constituye los diversos ‘sí mismos’ que entran en la composición de nuestro ‘sí mismo’.”¹

El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes sobre sí mismo. Un factor importante de esta disgregación es la diversidad de sus relaciones con los otros. En la comunicación con los demás, éstos le atribuyen ciertos papeles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de “máscara”) y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Pero también el yo forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes, el yo requiere establecer una unidad, integrarlas en una representación coherente. La búsqueda de la propia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar para el futuro. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona, en la seguridad de poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas, el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido único a su vida.²

Pasemos ahora a la identidad colectiva. Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un “sí mismo” colectivo.

El “sí mismo” colectivo no es una entidad metafísica, ni siquiera metafórica. Es una realidad con la que se encuentran sociólogos y antropólogos. Los individuos están

inmersos en una realidad social, su desarrollo personal no puede dissociarse del intercambio con ella, su personalidad se va forjando en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece. Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una “cultura”. El problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura.

LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD COLECTIVA

Un recurso para empezar a comprender lo que un pueblo entiende por su “identidad” podría ser recordar las variadas situaciones en que su búsqueda se le presenta como necesidad imperiosa. Una primera clase es la de pueblos sometidos a una relación de colonización, dependencia o marginación por otros países. El país dominante otorga al dominado un valor subordinado; construye entonces una imagen desvalorizada del otro. La mirada ajena reduce el pueblo marginado a la figura que ella le concede. Muchos miembros del pueblo dominado o marginal, que comparten la cultura del dominador y pertenecen por lo general a las élites, no pueden menos que verse a sí mismos como el dominador los mira. La imagen que se les presenta no coincide necesariamente con la que, de hecho, tiene el dominador, sino con la que ellos creen que se mostraría si asumieran la mirada del otro. Se ven a sí mismos marginados, dependientes, insuficientes, como creen que se verían si tuvieran los ojos del otro. Esa imagen generalmente se sobrepone a la que guardan de sí las capas sociales más inmunes a asumir la cultura del dominador pero se infiltra también en ella y la confunde. Se crea así una escisión en la cultura del pueblo dominado, división entre el mundo “indígena” y el de la cultura del dominador, con todos los matices intermedios; división también, en el seno de la cultura de las élites, entre quienes pretenden identificarse con la imagen que les presta el dominador, asimilándose al amo, y quienes no pueden aceptar esa figura desvalorizada. Ante esa división, para mantener la unidad del grupo urge una representación, en que todo miembro de éste pueda reconocerse, que integre la multiplicidad de imágenes contrapuestas. La búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada por nosotros mismos, que podamos oponer a la mirada del otro.

La vía hacia la identidad reviste distintas formas según sea la situación de que parte. Las etnias minoritarias en el seno de una cultura nacional hegemónica (comunidades indias en América Latina, judías en Europa, por ejemplo) o bien las nacionalidades oprimidas en un país multinacional (kurdos, chechenos, catalanes y tantos otros) se ven impelidas a una reacción defensiva. La preservación de la propia identidad es un elemento indispensable de la resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante. Tiene que presentarse bajo la forma de una reafirmación, a veces excesiva, de la propia tradición cultural, de la lengua, de las costumbres y símbolos heredados. En la persistencia de un pasado propio pretende un pueblo verse a sí mismo.

En cambio, la reacción tiene que ser diferente en las naciones independientes antes colonizadas (en América Latina, África o la India) o bien en pueblos marginales sometidos al impacto modernizador de la cultura occidental (como en varios países de Asia y el Pacífico). En estos dos casos, la cultura del dominador ya ha sido incorporada en la nueva nación, al menos parcialmente; ya ha marcado profundamente la cultura tradicional y ha sido adoptada por gran parte de las clases dirigentes. A menudo se ha fusionado con rasgos aborígenes y ha dado lugar a formas culturales “mestizas”. Es, sin duda, el caso de los países de América Latina y de África del Norte y, en menor medida, de algunos asiáticos: Japón, Tailandia, Filipinas. En estos casos, la búsqueda de la propia identidad abre una alternativa. Una opción es el retorno a una tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la “modernidad”: es la solución de los movimientos “integristas” o “tradicionalistas”. La otra opción es la construcción de una nueva representación de sí mismo, en la que pudiera integrarse lo que una comunidad ha sido con lo que proyecta ser. En este segundo caso, la elección de cambio exige, con mayor urgencia aun, la definición de una identidad propia. En la primera opción la imagen de sí mismo representa un haber fijo heredado de los antepasados; en la segunda, trata de descubrirse en una nueva integración de lo que somos con lo que proyectamos ser. Una y otra opción corresponden a dos vías diferentes de enfrentar el problema de la identidad, de las que hablaré más adelante. Éste es el dilema que se ha presentado al pensamiento de las naciones antes colonizadas, de África y América Latina; es el que desgarró actualmente a los países árabes.

Sin embargo, la búsqueda de la identidad no está ligada necesariamente a situaciones de colonización o dependencia. También otras situaciones de disgregación social pueden dar lugar a un sentimiento de crisis de identidad. Puede tratarse del derrumbe de una imagen idealizada de sí mismo que identificaba a la nación con un papel privilegiado en la historia. La conciencia del fin de la España imperial, por ejemplo, incitó a plantearse el problema de la “decadencia” española y el sentido de la “hispanidad”; la primera Guerra Mundial provocó en Alemania e Italia una crisis de su propia identidad, que condujo al

delirio de una nueva grandeza nacional. ¿Y no comenzaron muchos estadounidenses a preguntarse por el sentido de su propia nación después del desastre de la política imperial en Vietnam?

Hay otros casos más específicos: el de países marginales respecto de Occidente, que forjaron un proyecto de grandeza que entra en crisis. Entonces pueden ser desgarrados por dos posibilidades divergentes, que suponen representaciones distintas de sí mismo; el de igualar a los países más poderosos, identificándose parcialmente con ellos, o el de concentrarse en sus propios valores, renovando antiguas imágenes de sí para no “perder su alma”. Fue el dilema de Rusia en el siglo XIX y el de Japón en el XX.

La búsqueda de la propia identidad se plantea, pues, en situaciones muy diversas. Sin embargo, podríamos reconocer en todas ellas ciertos rasgos comunes. Intentaré resumirlos.

1) En todos los casos, se trata de oponer a la imagen desvalorizante con que nos vemos al asumir el punto de vista de otro, una imagen compensatoria que nos revalorice. En los países dependientes o marginados, reacción frente a la mirada atribuida al dominador; en las naciones en pérdida de su antiguo rol mundial, contra la imagen de inferioridad con que temen ser vistas por cualquier otro país desde la escena internacional. La representación revalorizada de sí puede seguir dos vías distintas: acudir a una tradición recuperada, a la invención de un nuevo destino imaginario a la medida de un pasado glorioso, lo cual es la opción de integristas e imperialistas. Pero puede seguir otra vía más auténtica: aceptar la situación vivida e integrarla en un nuevo proyecto elegido. De cualquier modo, se trata de oponer un “sí mismo” a los múltiples rostros que presentamos cuando nos vemos como nos verían los otros.

2) En todos los casos, esa representación de sí mismo permite reemplazar la disgregación de imágenes con que puede verse un pueblo por una figura unitaria, ya sea al rechazar las otras imágenes por “ajenas” o al integrarlas en una sola.

3) La representación de sí mismo intenta hacer consistente el pasado con un ideal colectivo proyectado. La identidad encontrada cumple una doble función: evitar la ruptura en la historia, establecer una continuidad con la obra de los ancestros, asumir el pasado al proyectarlo a un nuevo futuro. Al efectuar esa operación imaginaria, propone valores como objetivos y otorga así un sentido a la marcha de una colectividad.

Las distintas respuestas al problema de la identidad pueden ser incorporadas en ideologías, esto es, en sistemas de creencias que tienen por función reforzar el poder político de un grupo dentro de la sociedad. Esta función es ambivalente. Por una parte, responden a un movimiento de emancipación de los roles a los que los países dominadores pretenden reducir a los dominados, negación a determinarse por la mirada del otro; forman parte, en esa medida, de un pensamiento de liberación. Por otro lado, por cuanto logran una unidad interna en la sociedad y establecen ideales comunitarios,

pueden servir de instrumento al poder político para acallar divergencias en el interior y justificar agresiones al exterior. Son parte entonces de una ideología de dominación.

Además, la representación de una identidad nacional o étnica puede no ser compartida por todos, corresponder a un proyecto de un grupo particular dentro de la sociedad y servir a sus intereses. De hecho, a menudo coexisten distintas nociones de la identidad nacional en grupos sociales diferentes, que responden a intereses opuestos. Dos imágenes de la propia “identidad” se opusieron con fuerza en la guerra civil entre las “dos Españas”; Alemania y Japón fueron víctimas de una representación de sí mismos que, al ser llevada al paroxismo de la dominación mundial, acalló otra búsqueda de una identidad auténtica basada en la línea humanista de sus respectivas culturas; en los Estados Unidos no es fácil hacer coexistir la Norteamérica de la democracia y los derechos humanos con la del “destino manifiesto”; en la América Latina una representación de la nación, conservadora e “hispanista”, se opuso fuertemente, después de la independencia, a otra liberal y “mestizante”; en los países árabes, en fin, se observa ahora el trágico conflicto entre dos posibles figuras de la propia identidad: la del renovado fundamentalismo islámico y la modernizadora y democrática. Por ello resulta tan importante distinguir entre vías de acceso diferentes a la “identidad” colectiva.

Una última advertencia. Un sujeto social puede hacer suyas distintas identidades colectivas, que corresponden a las diferentes colectividades —de mayor o menor extensión— a las que pertenece. Hay identidades de grupo, de clase, de comarca, de pertenencia religiosa, que pueden cruzarse con las de etnia y nacionalidad. En estas mismas, un sujeto puede reconocerse en varias identidades, de distinta amplitud, imbricadas unas en otras. En México puede verse a sí mismo como zapoteca, oaxaqueño, mexicano y latinoamericano al mismo tiempo; en los Estados Unidos, como “irlandés”, neoyorkino y norteamericano, etc. Pero aquí prescindiré de esta complicación y sólo me detendré en la búsqueda de la identidad nacional o étnica.

LA VÍA DE LA SINGULARIDAD

La representación que una colectividad tiene de sí misma no siempre se vuelve tema de una reflexión expresa. Se manifiesta en los comportamientos colectivos, se transmite en la educación, se difunde en los medios de comunicación, se discute en las controversias políticas, se expresa en las obras culturales y en las formas de convivencia, a menudo de manera implícita y poco consciente. Los poderes y las ideologías políticas, para dar unidad a la comunidad y marcarle un sentido a su acción, suelen hacer explícita una interpretación de la nación, que se manifiesta en imágenes simbólicas y en narraciones sobre sus orígenes y metas. Son los dioses tutelares, los héroes y patricios, los relatos

fundadores, las gestas históricas; pueden ser también ciertas instituciones políticas y ritos conmemorativos.

Sólo en situaciones críticas, como las que antes recordé, se cuestiona esa representación. Se vuelve entonces un tema expreso de reflexión, en la literatura, en la filosofía, en el pensamiento político. Fue tema de la literatura rusa, por ejemplo, en el siglo pasado; de la reflexión española a partir de la Generación del 98; de la filosofía latinoamericana en este siglo. Preguntémonos ahora por las modalidades teóricas que puede tomar la investigación reflexiva sobre la identidad de un pueblo.

Suelen oscilar entre dos modelos opuestos, que suponen sendas concepciones de la identidad. Claro está que entre ellos se dan toda clase de confusiones y matices intermedios. En ambos se trata de formar una imagen del pueblo con la que podamos identificarnos, pero sus procedimientos son diferentes. En una vía, esa imagen reproduce los rasgos singulares que nos caracterizan: la llamaremos vía de la *singularidad*. En la otra, en cambio, la imagen de sí mismo es obra de un proyecto: llamémosla vía de la *autenticidad*. En ambas trata de integrarse el pasado con el futuro elegido, pero el énfasis es distinto: mientras la primera ve el futuro a la luz de la historia, la segunda juzga la historia a partir de un futuro elegido.

Veamos la primera vía. Identificar a un pueblo sería distinguirlo frente a los demás. Una cultura sería “ella misma” en la medida en que asume como propias las notas que la separan de cualquier otra. La identidad se encontraría al detectar los rasgos que constituyen lo “propio”, lo “peculiar” e incomparable de una cultura. Se procederá por detección de las características peculiares y exclusión de las comunes. Debajo de este procedimiento intelectual descansa la idea simple, de que hablé al principio, según la cual identificar un objeto es mostrar que es discernible de los demás. Esta idea está implícita en todos los nacionalismos, tanto defensivos como agresivos. Las ideologías nacionalistas incluyen la afirmación de sí mismo por oposición a lo común y la valoración de lo propio por ser exclusivo.

La vía de la singularidad puede seguirse por varios caminos diferentes, que presentan atajos intermedios. El más superficial: singularizar un pueblo por un conjunto de signos exteriores. En efecto, una manera general de reconocer un objeto es encontrar en él ciertos signos distintivos. Así como reconocemos un árbol por la forma de sus hojas o a un individuo por una cicatriz, podríamos identificar la pertenencia a un pueblo por ciertos signos distintivos de su cultura. Pueden ser cutáneos o accidentales, como la manera de hablar, las preferencias musicales o los gustos culinarios, que permiten adjudicar una nacionalidad a quien da muestra de ellos. Puede tratarse también de símbolos nacionales: la bandera, los iconos locales (patrióticos o religiosos), los héroes colectivos. La identidad nacional se reduce a ese conjunto de signos simples, que no corresponden a ningún otro pueblo. Esa representación elemental basta, sin embargo, para alimentar un nacionalismo

popular y chocarrero.

Este camino puede bifurcarse en otro, más cultivado y circunspecto. El investigador, por lo general un universitario, intenta retener en las obras culturales las notas que expresen una peculiaridad nacional. Trata de encontrar en las expresiones culturales ciertos rasgos que pudieran verse como característicos de esa cultura que se prolongan desde un pasado histórico. Puede destacar, por ejemplo, expresiones del habla, gestos habituales, entonaciones poéticas, comportamientos mágicos o religiosos, colores de una paleta, ritmos o tonalidades musicales, cuya presencia situaría una obra o una actividad humana como perteneciente a una cultura específica. La calidad o profundidad de la obra pasa a segundo término, importa que exprese caracteres peculiares, en los que pueda reconocerse el “espíritu de un pueblo” o una “manera propia de ver el mundo”. En el peor de los casos, los rasgos distintivos pueden fijarse en estereotipos; en el mejor, conducir a destacar el “color local” de las obras culturales, que nos permite comprenderlas mejor. La investigación puede proseguirse de manera metódica, hasta revelar un conjunto de creencias y actitudes colectivas, presupuestas en todas las demás, que expresarían una manera específica de sentir y comprender el mundo en torno, una “forma de ser” y un “estilo de vida”.³

Un camino diferente es más irracional... y más amenazante. No lo recorren ya universitarios sino ideólogos fanáticos. Se trataría ahora de encontrar, como núcleo de la nacionalidad o etnia, alguna nota “esencial”, es decir, permanente a través de todos los cambios. ¿Qué puede ser más permanente que una propiedad que precede a la historia misma, la raza, por ejemplo? El racismo ha sido, en el siglo XX, la respuesta más siniestra al problema, legítimo, de la identidad nacional. Como alternativa acudamos, al menos, a los elementos inscritos desde los orígenes en nuestra historia, que nos hicieron distintos durante generaciones: el apego a la tierra de nuestros antepasados, la religión heredada, el destino revelado en alguna gesta pasada. La tradición es la depositaria de esas “esencias nacionales”. El nacionalismo chocarrero, el reflexivo y cultivado, el inquisitivo y profundo, se transforman ahora en una afirmación de sí mismo excluyente de los otros. Puede conducir entonces tanto a una huraña defensa frente al extraño, como a la agresión y la intolerancia contra él. En todos los nacionalismos agresivos, en los imperialismos —imaginarios o reales—, en los movimientos integristas de raíz religiosa, podemos reconocer esta operación ideológica. Característica de todos ellos es la identificación de la imagen de la nación con ciertas notas esenciales que nos separan de los otros y garantizan nuestra propia excelencia.

Por distintos que sean estos caminos diferentes de la vía de la singularidad, todos responden a una manera análoga de emprender la búsqueda de la identidad. Podemos resumirla en los siguientes rasgos:

1) La identidad se alcanzaría por *abstracción*, esto es, por exclusión de las notas

comunes y detección de las singulares. La imagen en que nos reconocemos se identifica con esas notas particulares. Entre la singularidad de una cultura y su universalidad es difícil la mediación. La dificultad de conciliar las características peculiares de una cultura con su alcance universal es insoluble, mientras se conciba la identidad cultural como singularidad exclusiva.

2) Si la identidad de un pueblo puede alcanzarse al detectar sus notas peculiares, ese conjunto de notas tenderá a verse como un *haber* colectivo, transmitido por la educación y la tradición cultural. Lo que constituye el “sí mismo” de un pueblo le está *dado*, aunque podría estar oculto; a nosotros corresponde descubrirlo.

3) Las características en que puede reconocerse la identidad de un pueblo permanecerían a través de los cambios. Su presencia se hace patente en el pasado, son parte de una herencia que si bien podemos acrecentar, no podemos derrochar sin negarnos a nosotros mismos. La identidad nos mantiene bajo la voz del pasado.

4) La voz del pasado no sólo hechiza, ordena. Debemos fidelidad a nuestra historia. El haber se transforma fácilmente en “destino”. La singularidad descubierta, el conjunto de haberes con que nos identificamos debe ser resguardado de los otros. A las imágenes que ellos nos envían, se sustituye ahora una figura ideal, fija, a la que todos debemos conformarnos.

LA VÍA DE LA AUTENTICIDAD

Pero la búsqueda de la identidad colectiva puede seguir otro camino. Puede guiarse por una noción de “identidad” distinta: en vez de la *singularidad*, la *autenticidad*. Veamos ahora este segundo modelo.

En el lenguaje ordinario, solemos calificar de “auténtica” a una persona si: 1) las intenciones que profesa y, por ende, sus valoraciones son consistentes con sus inclinaciones y deseos reales, y 2) sus comportamientos (incluidas sus expresiones verbales) responden a sus intenciones, creencias y deseos efectivos. De manera análoga podemos llamar “auténtica” a una cultura cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa efectivamente creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura.

Lo contrario de una cultura auténtica es una cultura *imitativa*, que responde a necesidades y proyectos propios de una situación ajena, distinta a la que vive un pueblo. Por lo general, en las sociedades colonizadas o dependientes muchos grupos de la élite, ligados a la metrópoli dominante, tienden a una cultura imitativa. Se crea así una escisión en la cultura del país. Pero las formas importadas de los países dominantes pueden dar lugar a una cultura imitativa, no por su origen externo, sino por no estar adaptadas a las

necesidades de una colectividad ni expresar sus deseos y proyectos reales, sino sólo los de un pequeño grupo hegemónico. Tan inauténtica es una cultura que reivindica un pasado propio, como la que repite formas culturales ajenas, si el regreso al pasado no da una respuesta a las verdaderas necesidades y deseos colectivos, en la situación que en ese momento vive un pueblo. En los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, por “propias” que sean, pero que no responden a las necesidades actuales, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos del antiguo colonizador.

Un pueblo comienza a reconocerse cuando descubre las creencias, actitudes y proyectos básicos que prestan una unidad a sus diversas manifestaciones culturales y dan respuesta a sus necesidades reales. La identidad de un pueblo no puede describirse, por lo tanto, por las características que lo singularizan frente a los demás, sino por la manera concreta como se expresan, en una situación dada, sus necesidades y deseos y se manifiestan sus proyectos, sean éstos exclusivos o no de ese pueblo. A la vía de la *abstracción* se opone la de la *concreción*.

La identidad sería, en esta concepción, una representación imaginaria, propuesta a una colectividad, de un ideal que podría satisfacer sus necesidades y deseos básicos. La vía para encontrarla no sería el descubrimiento de una realidad propia escondida, sino la asunción de ciertos valores coherentes con su realidad. La identidad no sería un dato, sino un proyecto.

Las necesidades y deseos de un pueblo no son fijos, cambian con las situaciones históricas. Cada situación plantea un nuevo desafío. La identidad de un pueblo evoluciona y toma diversas formas a través de esos cambios. Comprende un proceso complejo de identificaciones sucesivas. Tanto en los individuos como en las colectividades, la identidad no se constituye por un movimiento de diferenciación de los otros, sino por un proceso complejo de identificación con el otro y de separación de él. El papel central que desempeña, en la formación de la personalidad, la identificación con modelos ajenos es bien conocido. De manera parecida, en la constitución de la identidad de un pueblo tienen un papel indispensable sus identificaciones sucesivas, en el curso de la historia, con las formas de pensamiento y de vida de otros pueblos, sean dominadores o dominados. La identidad nace de un proceso dinámico de singularización frente al otro y de identificación con él.⁴

Habría, pues, que distinguir entre “imitación” e “identificación”. Por imitación reproducimos elementos de una cultura extraña, que no responden a nuestra situación y que no se integran con los demás elementos de nuestra cultura. Por identificación, en cambio, integramos en nuestra cultura elementos provenientes de fuera, que dan respuesta a nuestras nuevas necesidades históricas y pueden satisfacer nuestros nuevos deseos. La imitación forma parte de una cultura inauténtica, la identificación puede

consistir en una manera auténtica de abrirnos a formas culturales que respondan mejor a situaciones históricas nuevas.

La concepción de la identidad como un conjunto de características particulares que excluyen las de otras culturas se deja guiar por la imagen engañosa de la unicidad como singularidad discernible de las demás. Pero la unicidad de una cultura consiste más bien en la concretización, en una situación específica, de un complejo de características que pueden ser comunes con otras culturas. Cada representación del mundo es única, pero no por contener notas singulares y exclusivas, sino por integrar en una totalidad específica características que pueden presentarse, de otra manera, en otras configuraciones. Así, las mismas necesidades, deseos y aspiraciones pueden expresarse en complejos culturales diferentes. De hecho las manifestaciones culturales de los otros pueblos son percibidas a menudo como posibilidades propias. Cada cultura es una forma de vida que se ofrece como ejemplo a las demás.

Para ser auténtica una cultura debe responder a las necesidades colectivas reales. Pero un pueblo no es una realidad dada una vez por todas, es una configuración cambiante con las circunstancias. Una cultura auténtica debe responder en formas renovadas a necesidades variables que exigen a menudo tareas insólitas. Cada nueva situación lanza un desafío: conformar a otras necesidades los valores de una cultura; formular, por lo tanto, otros proyectos. No hay imagen fija de una colectividad que pudiera conformarse a las rupturas de la historia.

Por otra parte, la representación de sí mismo, que puede ofrecer unidad a la multiplicidad de una cultura, puede cambiar según la mirada de quienes la interrogan. Tanto en los logros culturales como en los episodios históricos de un país, somos nosotros quienes debemos elegir las características que recoja la imagen en la cual reconocernos. El descubrimiento de lo que fuimos está guiado por la proyección de lo que queremos ser. Si la identidad de un pueblo no es una realidad oculta que descubrir, sino una figura que dibujar, su búsqueda obliga a la selección del pasado, para asumir de él los rasgos consistentes con nuestro proyecto y rechazar los que se le opongan. En cada situación elegimos un pasado propio y nos deshacemos de otro. La identidad permite dar una continuidad a la historia, al prestarle un sentido. Para ello tiene que hacer coherente el pasado con nuestras metas actuales. Así, la tradición presenta el rostro que nuestro proyecto dibuja en ella. Mientras la vía de la singularidad concibe el pasado como una realidad que se nos impone, la búsqueda de la autenticidad ve en él un anuncio de los ideales que abrazamos. La gesta del pasado con la que nos identifiquemos dependerá de lo que propongamos para nuestro país. Porque la identidad de un pueblo nunca le está dada; debe, en todo momento, ser reconstruida; no la encontramos, la forjamos.

“Llega a ser tú mismo” es el llamado de la identidad. ¿Cómo entender este mandato paradójico? El “sí mismo” no es sólo lo que se es, sino lo que se ha de llegar a ser. Y es

auténtico si no se engaña, es decir, si responde a sus deseos profundos y obedece a sus ideales de vida. “Ser uno mismo” no es descubrir una realidad oculta en nosotros, sino ser fiel a una representación en que nuestros proyectos integran nuestros deseos y actitudes reales. Un pueblo llega a ser “él mismo” cuando se conforma libremente a un ideal que responde a sus necesidades y deseos actuales.

La búsqueda de la identidad puede seguir dos vías divergentes. La primera nos permite, en el sentimiento de nuestra singularidad, preservarnos de los otros. La seguridad de compartir una herencia puede liberarnos de la angustia de tener que elegirnos. Podemos entonces estar tranquilos: un pueblo debe ser lo que siempre ha sido.

La otra vía nos enfrenta a nuestras necesidades y deseos, nos abre así a la inseguridad, lote de todos los hombres. A nosotros incumbe dibujar el rostro en el que podamos reconocernos, pues un pueblo debe llegar a ser lo que ha elegido.

EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDIOS A LA AUTONOMÍA

DESDE el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención. Somos nosotros, los no indios, los que decidimos por ellos. Somos nosotros quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos. La opresión de los pueblos indígenas es obra de los no indios, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El “problema” indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios.

EL CONVENIO POLÍTICO

El Estado nacional es un producto del pensamiento moderno. Se funda en la idea de un poder soberano único sobre una sociedad supuestamente homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos, sometidos al mismo orden jurídico. Su ideal profesado es el de una asociación de ciudadanos que se ligan voluntariamente por un convenio político. El Estado-nación es visto como el resultado de la voluntad concertada de individuos autónomos. Supone, por lo tanto, la uniformación de una sociedad múltiple y heterogénea y la subordinación de las diversas comunidades, detentadoras antes de diferentes derechos, al mismo poder central y al mismo orden jurídico.

En América Latina, los Estados independientes siguieron la traza de las divisiones administrativas coloniales, sin atender diferencias entre los pueblos aborígenes. Las distintas repúblicas se constituyeron por un grupo criollo y mestizo, que impuso su concepción del Estado moderno a las comunidades indígenas. En ese pacto constitutivo no entraron para nada los pueblos indios. Nadie los consultó respecto de si querían formar parte del convenio. Sin embargo, acabaron aceptándolo. Unos de buena gana, otros con las armas en la mano. Quienes se rebelaron fueron vencidos, los demás acabaron percatándose de que les convenía más aceptar la nueva asociación política. Hubiéranlo asumido de buena o de mala gana, con mayores o menores reticencias, el convenio político no fue el resultado de una libre decisión de los pueblos indios.

El Estado moderno nace con una tensión interna entre el poder central que intenta imponer la unidad y los pueblos diversos que componen una realidad social heterogénea. El poder estatal ha tratado de eliminar esa tensión de maneras más o menos radicales pero siempre violentas. Desde la exterminación de pueblos enteros (como en los Estados Unidos), su reducción en “reservaciones” o *ghettos* (los judíos en Europa) o las deportaciones masivas (como en la Rusia de Stalin), hasta formas de violencia disfrazada, como las políticas de integración forzada a la cultura nacional, tal como suelen practicarse en los países de América Latina.

El Estado moderno nace a la vez del reconocimiento de la autonomía de los individuos y de la represión de las comunidades a las que los individuos pertenecen. Desde su origen lo persigue una paradoja: propicia la emancipación de la persona y violenta los contextos colectivos en los que la persona se realiza. La solución a esta paradoja sólo puede darse en una forma de síntesis entre la unidad del Estado y la pluralidad de las comunidades que lo constituyen. La unidad política dejaría de ser obra de la imposición de una de las partes para ser resultado de un consenso libre entre comunidades autónomas.

Toda asociación política libremente consentida supone ciertos elementos de consenso entre las partes que se asocian. Se funda, por lo tanto, en la aceptación común de un núcleo de valores. Ese núcleo consensual constituiría lo que Ernesto Garzón Valdés ha llamado un “coto vedado”.¹ Fuera de él todo puede ponerse en cuestión, cualquier opción es objeto de negociación y de acuerdo eventual entre sujetos con intereses diferentes, pero ese núcleo está “vedado” a toda discusión que pudiera recusarlo, es inviolable. Es lo que presta unidad a la multiplicidad de sujetos que se asocian libremente. De no aceptarlo, la asociación se rompería.

¿Qué es lo que comprendería ese núcleo de consenso previo en toda asociación política? Yo diría que lo que no puede ser objeto de discusión en ninguna asociación libre son precisamente las condiciones que hacen posible cualquier convenio voluntario. Ninguna asociación voluntaria puede darse sin que todos admitan las condiciones mínimas para que se dé. No hacerlo sería una contradicción en la acción, lo que los filósofos llaman una “contradicción performativa”. Cualquier sujeto que entre en asociación libre con otros sujetos está aceptando, por ese mismo hecho, ciertas condiciones. Ellas preceden a toda forma peculiar de asociación, no derivan del convenio al que eventualmente se llegue, porque cualquier convenio supone su admisión.

Cualquier forma de asociación, si es libremente consensuada, supone el reconocimiento de los otros como sujetos, lo cual incluye: 1) el respeto a la vida del otro; 2) la aceptación de su autonomía, en el doble sentido de capacidad de elección conforme a sus propios valores y facultad de ejercer esa elección; 3) la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento

por cada quien de que los demás puedan guiar sus decisiones por sus propios fines y valores y no por los impuestos por otros, y por último, 4) para que se den esas condiciones, es necesaria la ausencia de toda coacción entre las partes.

El respeto a la vida, la autonomía, la igualdad de condiciones y la posibilidad de perseguir sin coacción los propios fines y valores no son *resultado* sino *condición* de todo convenio político voluntario. Corresponden a una situación ideal que nunca se da en pureza. Pero, en la medida en que no se cumplan esas condiciones, el resultado no será una asociación voluntaria, sino una imposición, al menos parcial, de una de las partes sobre las otras.

En el caso de que todos los sujetos de una asociación pertenezcan a una misma comunidad de cultura, el convenio se plantea entre individuos que comparten ciertas creencias básicas sobre fines y valores propios de esa cultura. En cambio, en situaciones en que los sujetos de la asociación política no pertenezcan a la misma comunidad cultural y, por lo tanto, no compartan las mismas creencias básicas sobre fines y valores, la igualdad de condiciones y la posibilidad de elección de cada sujeto implican el respeto a esa diversidad cultural, pues sólo en el contexto de una cultura puede ejercerse la facultad de elegir conforme a los propios fines y valores. Es el caso de los países indoamericanos. Si el convenio político que da origen a la nación ha de pasar de un convenio impuesto a uno decidido libremente por las partes, tendría que incluir, en el “coto vedado” a toda discusión, el reconocimiento de la autonomía de los sujetos del convenio.

El fundamento del derecho de los pueblos a su autodeterminación es, pues, anterior a la constitución del Estado-nación. El orden jurídico no puede fundarlo, sólo reconocerlo. La diferencia entre derechos otorgados y derechos reconocidos en la constitución de un Estado es importante. Por desgracia, como señala Bartolomé Clavero,² la mayoría de las reformas constitucionales de América Latina que han pretendido incorporar los derechos indígenas parten de un error de principio: la promulgación constitucional se interpreta como una fundación de derechos, cuando no puede ser más que el reconocimiento legal de la libertad de decisión de los pueblos indios, condición de toda promulgación de sus derechos.³ Sólo si se reconoce el derecho originario de un pueblo de asociarse con otros en un Estado multicultural, la asociación política estará fundada en libertad.

En el caso de la América india, no hay un solo pueblo indígena que ejerza su capacidad de autodeterminación en el sentido de separarse del Estado nacional. Pese a la opresión sufrida en más de cinco siglos, el mestizaje y la integración en las instituciones de las nuevas naciones crearon una realidad social y cultural de la que la mayoría de los indígenas se sienten una parte. Tienen conciencia, además, de que tanto desde un punto de vista económico como político no podrían subsistir como entidades segregadas del Estado-nación. Lo que piensan y quieren es que su pertenencia no les sea impuesta, que

sea su propia obra, de tal modo que no tengan que negar sus formas de vida colectiva para ser parte de una sociedad más amplia.

Este punto nos plantea una cuestión: ¿sujetos del convenio son exclusivamente los individuos o también los pueblos? Para intentar una respuesta, revisemos primero el derecho internacional vigente.

DERECHO INTERNACIONAL

Desde la declaración de la Carta de las Naciones Unidas sobre el “derecho a la autodeterminación de los pueblos”, ese concepto corre con mucha suerte. Se le consagran múltiples declaraciones; destacan la *Declaración universal de los derechos de los pueblos*, proclamada en Argelia en 1976, y la *Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos*, en Nairobi en 1981. El concepto se ha vuelto un lugar común, en programas y resoluciones de las diversas organizaciones que componen las Naciones Unidas.

Sin embargo, el concepto de *pueblo* se ha mantenido en una brumosa imprecisión. Salvo el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), del que hablaré en seguida, ninguna otra declaración ni convenio contiene su definición. Parece que los legisladores hubieran querido dejarlo en la ambigüedad, para poder aplicarlo a situaciones diversas. Ya en otra parte⁴ abordamos el intento de algunos juristas para extraer de las aplicaciones de resoluciones de las Naciones Unidas un significado general de *pueblo*. Esos intentos en realidad coinciden con definiciones tradicionales de los antropólogos. Un *pueblo* sería, en principio, una colectividad que: 1) participa de una unidad de cultura (lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartidas, etc.); 2) se reconoce a sí misma como una unidad, es decir, la mayoría de sus miembros aceptan su pertenencia a esa colectividad y son aceptados por ella; 3) comparte un proyecto común, es decir, manifiesta la voluntad de continuar como una unidad y de compartir un futuro colectivo, y 4) está relacionada con un territorio geográfico específico. Cualquier colectividad que cumpliera con esas condiciones tendría el derecho, según los artículos 1 y 55 de la Carta de las Naciones Unidas, a la autodeterminación.

No obstante, la promulgación internacional del “derecho de los pueblos” arrastra un equívoco de origen. Su función histórica fue legitimar el proceso de descolonización posterior a la segunda Guerra Mundial. Fue interpretada, sin discusión, como el derecho a acceder a nuevos Estados nacionales, limitados por las fronteras establecidas por los mismos colonizadores. *Pueblo* adquirió entonces, en la práctica, el sentido de “Estadonación”. La autodeterminación y el derecho de no injerencia se interpretaron como

atributos de la soberanía, que corresponde a los Estados. Esta interpretación no fue impugnada porque satisfacía los intereses de unos y otros. Los antiguos colonizadores estaban interesados en establecer nuevas relaciones con Estados que conservaran los límites fijados por la relación colonial; los nuevos Estados independientes tenían la preocupación de mantener una fuerte unidad y reforzar el poder central por miedo a su disgregación en distintas etnias y tribus. La descolonización consagró así Estados ficticios, producto de la relación de poder de las grandes potencias, como los Estados del Medio Oriente y la mayoría de los del África del sur del Sahara, que no correspondían a “pueblos” reales, sino se sobreponían a ellos o los dividían.

Cierto que, aun durante el proceso de descolonización, la diferencia entre los conceptos de *pueblo* y *Estado* quedaba sugerida en algunas resoluciones de la ONU, en las que el derecho de autodeterminación se aplicaba a pueblos que aún no eran Estados o incluso a movimientos de liberación nacional; por ejemplo, las referidas al pueblo palestino o a las poblaciones negras de Sudáfrica, durante el *Apartheid*.⁵ Aun así los intereses de los Estados hicieron aceptar, sin declararla expresamente, la identificación de “derecho de los pueblos” con “derecho de los Estados nacionales” o, cuando mucho, de las nacionalidades con pretensión de convertirse en Estados. Esta interpretación sirvió con eficacia al proceso de descolonización, pero, una vez terminado éste, ha dado lugar a serios problemas.

El derecho de los pueblos pretende ser un derecho humano fundamental, que no podría estar en contradicción con los derechos individuales. Pero si se interpreta como derecho de los Estados, puede oponerse a ellos. En efecto, su invocación ha servido para justificar, en Estados no democráticos, la conculcación sistemática de derechos individuales. En las distintas Comisiones de Derechos Humanos de los organismos de la ONU yacen miles de expedientes de violaciones de los derechos humanos individuales, en la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en el Chile y la Argentina de los dictadores y en otros países autoritarios, que no pudieron tener curso porque el Estado concernido invocaba en su favor los derechos de autodeterminación y no injerencia. Aún ahora algunos Estados aducen los mismos derechos para impedir cualquier observación internacional sobre sus posibles violaciones a los derechos humanos. Por otra parte, la identificación entre los derechos de los pueblos y los de los Estados soberanos también ha servido, y sirve aún, de instrumento de opresión, en el interior de muchos países, contra las nacionalidades y etnias que lo componen. Los principios de autodeterminación y de no injerencia impiden entonces la ayuda internacional a las minorías oprimidas.

En un sentido inverso, esa misma identificación ha servido indirectamente para justificar la intervención de grandes potencias en conflictos internos de otros países. En efecto, se ha argumentado de la manera siguiente: los pretendidos “derechos de los pueblos” sirven para justificar la violación de los derechos individuales por Estados

autoritarios; no puede haber un derecho legítimo si se violan esos derechos; luego, no hay tales “derechos de los pueblos” si no pueden reducirse a los individuales; por ende, los Estados que violan derechos individuales no tienen ningún derecho en su favor; consecuencia: cualquier otro Estado puede intervenir en ellos para restablecer los derechos individuales. Aunque con palabras más adornadas, ese género de razonamiento ha justificado las acciones de guerra de los Estados Unidos en Nicaragua o Panamá.

La misma confusión está en la base de los obstáculos para llegar a consensos en los proyectos de convenios internacionales destinados a determinar los derechos de los pueblos indígenas. El Convenio 169 de la OIT llegó, por fin, a una primera —y única hasta ahora— definición de *pueblo indígena*: los pueblos

son considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenecía el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena [...] deberá considerarse un criterio fundamental.

Pero, para ser aprobada, tuvo que tomar en cuenta la posición de los representantes de los Estados nacionales que evitaban cualquier mención capaz de conceder autodeterminación a los pueblos indígenas; a la definición de *pueblo* que, de hecho, se aplicaba a todas las colectividades culturales indígenas dentro de una nación-Estado, tuvo que añadirse el siguiente párrafo: “La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”.⁶ Lo que la Carta de la ONU concedía a todo “pueblo” quedó en suspenso, por el temor de los representantes de los Estados.

Con posterioridad, otros instrumentos han intentado nuevos pronunciamientos internacionales. El Convenio de la Organización de Estados Americanos (OEA) proclama a los pueblos “sujetos de derecho internacional” y de “derechos colectivos”. Aunque no emplea el término *autodeterminación*, les concede “autogobierno”. Por el contexto, deja entender que ese derecho corresponde a los pueblos indígenas dentro de un Estado nacional y no sólo a los Estados mismos. Sin embargo, no se atreve a ofrecer una definición de *pueblo* en ese sentido, y la ambigüedad persiste [INI]. La Comisión de Derechos Humanos de la ONU, por su parte, estatuyó un grupo de trabajo de la Comisión sobre la Prevención de la Discriminación y la Protección de Minorías, encargada de suministrar un proyecto de convenio. Ese grupo llegó a formular un texto en 1995; a la fecha (1998) aún estaba en discusión, sin aprobarse. La dificultad mayor para llegar a un consenso era justamente el problema que nos ocupa. El proyecto de texto de 1995, no aprobado, concedía a los “pueblos” el “derecho a determinar su propia condición

política”, otro nombre para “autodeterminación”; sin embargo, no pronunciaba ese término. También en este caso se omitió determinar el sujeto colectivo de ese derecho. Los representantes estatales, temerosos de conceder derechos colectivos a etnias y nacionalidades internas, han podido así interpretar “pueblos” como si fueran Estados nacionales. Su posición, que hasta ahora parece incommovible, ha detenido el trabajo del grupo.

La interpretación de “derecho de los pueblos” como “derecho de los Estados” no se sostiene. Ignora la distinción entre *pueblo* (comunidad cultural relacionada con un territorio) y *Estado* (sistema de poder soberano sobre uno o varios pueblos) y confunde la “autodeterminación” con la soberanía política. Esa interpretación pone en contradicción el derecho de los pueblos con los derechos humanos individuales y sirve de justificación a la opresión de etnias y comunidades por el poder político. Ahora bien, el derecho de los pueblos, tal como fue consignado en la *Carta*, es complementario de los derechos individuales; al igual que estos últimos, no puede ser posterior, sino preceder al derecho de los Estados. Su fundamento último debe encontrarse, pues, en los derechos humanos básicos.

DERECHOS COLECTIVOS Y DERECHOS INDIVIDUALES

En el pensamiento liberal hay una idea bastante extendida: los llamados “derechos colectivos” son una ilusión; crean un sujeto de derecho inexistente, porque el único real es el individuo; en nombre de la comunidad, coartan los derechos individuales. El llamado “derecho de los pueblos”; por lo tanto, entra en oposición con los derechos de los individuos.

Esta concepción se basa en un malentendido. Si el derecho de los pueblos se considera un derecho humano fundamental, en el mismo plano que los derechos individuales, no puede haber contradicción entre ellos. Los derechos humanos básicos no fundan su legitimidad en su promulgación por el Estado, se justifican en el reconocimiento de necesidades y valores previos a la constitución de cualquier asociación política. Si el “derecho de los pueblos” ha de entenderse como un derecho humano básico, tiene que fundarse en necesidades y valores supuestos en cualquier asociación política y que no deriven de ella. Así sucede si *pueblo* tiene el sentido de comunidad cultural consciente de sí misma. Sólo si se mantiene ese sentido, y no el de *Estado*, los derechos de los pueblos no entran en contradicción con los derechos individuales.

Desde la Revolución francesa se planteó el problema de la relación entre dos géneros de derechos: los que eran previos a la constitución de la asociación política y los que eran su producto. La ley sólo podía *reconocer* los primeros; *otorgaba*, en cambio, los

segundos. Esta diferencia dio lugar a la tensión permanente, en todos los textos de la época, entre “derechos del hombre” y “derechos del ciudadano”, presente desde el título mismo de la *Declaración* de 1789. La relación entre ambos nunca fue claramente resuelta; en general, se siguió una vía fácil para intentar eliminar la tensión: los derechos del hombre se basaban en la “naturaleza”; los del ciudadano, en el reconocimiento de aquellos derechos naturales por la sociedad política. Algunos legisladores precisaron mejor la diferencia entre ambos órdenes. Un ejemplo notable es la distinción entre derechos “absolutos” y derechos “condicionales”, propuesta por el diputado Thoret.

Los derechos absolutos —declaraba ante la Asamblea— son aquellos de tal manera inherentes a la naturaleza del hombre que son inseparables de él y le siguen en todas las circunstancias y posiciones en que se encuentra. Los derechos condicionales son los que suponen cierto estado o cierta institución que depende o ha dependido de la voluntad. Tales son los que se originan en la propiedad o en las convenciones, o los que tienen por fundamento las constituciones o reglamentos de la asociación.⁷

El fundamento de legitimidad de los derechos “absolutos” no es la voluntad soberana del Estado; que sea la “naturaleza” es una manera de indicar, con su concepto metafísico propio de la época, su anterioridad a la constitución de la asociación política. Sin retener aquel concepto, podríamos hablar de derechos propios de todo agente libre, que condicionan la constitución del Estado, diferentes a los derechos promulgados por éste.

Dijimos antes que cualquier asociación política supone, como condiciones de la asociación misma, la aceptación de ciertos valores comunes “vedados” a la negociación. Esta misma idea puede expresarse de otra manera: presupuesto de la negociación en cualquier asociación libre es la aceptación de ciertos valores básicos que tenemos que reconocer en cualquier sujeto susceptible de entrar en una asociación libre. Según Ernesto Garzón Valdés, estos valores o —como él prefiere decir— “bienes” básicos serían “aquellos que son condición necesaria para la realización de todo plan de vida, es decir, para la actuación del individuo como agente moral”; serían, por lo tanto, los que satisfacen “necesidades básicas” de todos los sujetos.⁸ Al cumplir con esas necesidades se realiza un valor objetivo, válido para todos.

Podemos entender por *valor* la propiedad de objetos o situaciones que satisfacen una necesidad de una persona. Consideramos “objetivo” ese valor (no sólo válido para un sujeto, sino para todo sujeto de una asociación) si tenemos razones suficientes para considerar que cualquiera compartiría esa necesidad. Entre las necesidades básicas están aquellas que corresponden a todo hombre o mujer en cuanto agente moral, es decir, en cuanto sujeto con la facultad de decidir libremente de su vida dentro de las condiciones determinadas por su sociedad.⁹ Si valores fundamentales del hombre son los que corresponden a todo agente moral capaz de entrar en asociación libre con otros individuos, en cualquier asociación estaría vedado infringir esos derechos.

Necesidades y valores básicos son, pues, los que no derivan del consenso al que puedan llegar los miembros de una asociación política, sino los que son requisitos necesarios para que ésta se dé. No son *resultado* sino *condición* del sistema político y jurídico derivado de la asociación, es decir, del Estado. Ellos mismos no son derechos jurídicos, puesto que toda norma jurídica supone un legislador. Pero pueden considerarse “derechos morales”, o bien, “razones” que justifican la promulgación de derechos por el Estado.¹⁰ No es éste el lugar para entrar en esa discusión. Cualquiera que sea su interpretación, los “derechos humanos” pueden verse como exigencias, reconocidas por el sistema legal, de dar satisfacción a necesidades básicas o, en otras palabras, de realizar valores objetivos fundamentales, inherentes a todo hombre sujeto a ese sistema. Como su satisfacción es una condición necesaria de toda asociación política voluntaria, los “derechos humanos” son la expresión, en el derecho positivo, de aquel “coto vedado” a la negociación entre intereses divergentes. Ahora será más fácil contestar a la siguiente pregunta: ¿esos derechos son exclusivamente individuales o comprenden también derechos colectivos?

El Estado moderno, dijimos, parte de la idea de la asociación política como un pacto entre individuos. Los derechos humanos se interpretan entonces como derechos de los individuos aislados, separados de todo contexto comunitario. Tanto en el *Bill of Rights* norteamericano como en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de la Revolución francesa, los derechos tienen como función proteger al ciudadano contra la intromisión del Estado en la esfera de su vida privada. En ambos casos, los constituyentes partían de la idea de un Estado homogéneo; la asociación política coincidía con una sola nación. Era claro para ellos que los derechos civiles serían los mismos para todo ciudadano, puesto que no tomaban en cuenta su pertenencia previa a culturas y nacionalidades distintas. En *La cuestión judía*,¹¹ Marx pudo criticar esa concepción de los derechos humanos porque consagraban, en su opinión, la separación de los individuos en el seno de una sociedad atomizada: “Los derechos humanos no son más que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, no son más que los del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”. Marx se equivocó, en mi opinión, al no ver en los derechos humanos más que la expresión de la mentalidad burguesa. Preso en su idea del carácter de clase de la moral y del derecho, no vio que esos derechos eran expresión de condiciones, no sólo de *un tipo* de asociación política, sino de *toda* asociación basada en la libertad de las personas. Sin embargo, pienso que fue certero en ligar la *formulación jurídica* de esos derechos, en las declaraciones de las revoluciones democráticas, a una concepción de la sociedad atomizada en individuos aislados, abstraídos de su contexto comunitario.

Pero en las sociedades reales, los derechos individuales no pueden abstraerse de una dimensión colectiva. El “derecho de los pueblos” es la figura del derecho internacional

que reconoce esa dimensión colectiva de los derechos humanos. No puede oponerse a los derechos individuales; por el contrario, permite su ejercicio.

En una resolución de las Naciones Unidas se considera el derecho de los pueblos a la autodeterminación como “una condición previa para disfrutar de todos los derechos fundamentales del hombre” (ONU). Pero ¿cómo puede un derecho colectivo ser “condición” de un derecho individual? Sólo si se refiere al contexto que hace posible el ejercicio de ese derecho. El contexto es la comunidad cultural a la que pertenece el individuo.

Entre las necesidades básicas está la de pertenencia. Ningún individuo puede vivir como hombre sin relacionarse con los otros, sin sentirse parte de una sociedad humana y ser aceptado por ella. Esa necesidad se satisface con la pertenencia a distintos grupos, de variada amplitud: familia, clase social, localidad, asociaciones de todo tipo, pero hay un sentimiento de pertenencia más profundo presente en todas ellas: la participación en una cultura específica, por lo tanto, en un pueblo.

Es esa serie de pertenencias la que permite a una persona forjar su propia identidad. La imagen que tenga de sí mismo está ligada al valor que conceda a los grupos con los que se identifica. Según la identidad que elijan para sí, los distintos individuos varían en la elección de valores que orienten su vida. Pero todos suponen un valor común: justamente la capacidad de elegir, en el marco de su situación social, ciertos valores y de perseguir fines. La autonomía personal consiste en la facultad de elegir un plan de vida y seguirlo.

Ahora bien, condición de una asociación política voluntaria es la capacidad de sus miembros de decidir libremente, conforme al propio sistema de fines y valores. Pero éste supone la presencia ante el sujeto de un abanico de fines posibles y una jerarquía de valores, que son comunes a una cultura. Una cultura, en efecto, difiere de otras en ciertas creencias básicas acerca de lo que puede tomarse por razones válidas, acerca de lo que puede existir en el mundo y acerca de lo que realmente es más valioso. Las elecciones de vida de una persona se dan sobre el supuesto de esas creencias básicas; son culturalmente dependientes. Cuando todos los miembros de una asociación política pertenecen a la misma cultura, esa dependencia es la misma en todos ellos; la existencia de “subculturas” correspondientes a distintas clases, regiones o grupos sociales no elimina el marco de valores y creencias básicas en el que todos pueden reconocerse y que otorga justamente unidad a una cultura común. En cambio, cuando los miembros de una asociación política pertenecen a culturas distintas, el respeto de su capacidad de elección libre entraña el del sistema de creencias básicas, de valores y fines posibles, de la comunidad a la que pertenecen. Dentro de un Estado multicultural no puede darse por supuesto el acuerdo entre fines y valores colectivos últimos entre personas de culturas diferentes; por lo tanto, el presupuesto de cualquier acuerdo es el reconocimiento de esa

diferencia. Así, en esos casos, los derechos humanos incluyen una referencia al derecho de las comunidades culturales a las que pertenecen los individuos. Entre los derechos que garantizan al individuo la capacidad de elección de vida, es necesario considerar derechos que aseguren a las diferentes comunidades culturales la autonomía que hace posible la elección de vida de los individuos.

Los derechos humanos individuales comprenden el derecho a la autonomía de la persona. Pero las personas no son individuos sin atributos: incluyen la conciencia de la propia identidad como miembros de una colectividad, y ésta no puede darse más que en un contexto cultural. Autonomía de una persona es la capacidad de elegir conforme a sus propios fines y valores y de ejercitar esa elección. Y los valores que puede elegir y realizar están, de hecho, delimitados por el marco de una cultura determinada. Las creencias básicas sobre fines y valores realizables pueden variar de una cultura a otra.

Nadie puede elegirlos en abstracto. Cada individuo, para ejercer su libertad personal, tiene que hacerlo en el seno de la cultura a la que pertenece. Para que un purépecha o un tzotzil pueda ejercer realmente el derecho de elegir su propio plan de vida, tienen que respetarse las formas de vida purépecha o tzotzil. Si le quieren imponer por fuerza una cultura que no es la suya, no podría elegir su plan de vida ni ejercerlo. En síntesis, el derecho de los pueblos no puede verse como contradictorio ni opuesto a los derechos individuales, sino como condición para el ejercicio de esos derechos. Por consiguiente, el reconocimiento del derecho de la autonomía de las personas, por el orden legal, de una asociación política implica el de las comunidades culturales a las que pertenecen. El “derecho de los pueblos” sólo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que “pueblo” sea una condición necesaria para la autonomía de las personas; entonces sólo puede referirse a la comunidad cultural en cuyo marco se da cualquier elección autónoma; en esa medida, el “derecho de los pueblos” no contradice los derechos del individuo, sino, por el contrario, los refuerza.¹²

AUTONOMÍAS

El derecho de autodeterminación no corresponde a cualquier comunidad minoritaria dentro del Estado, sino sólo a aquellas que cumplen cabalmente con las características de “pueblo” que antes señalamos. Pero la libre determinación de un pueblo puede ejercerse de distintas maneras. Puede reservar para sí la decisión última sobre su destino, sin estar supeditado a leyes más altas que las que él mismo se otorgue. Entonces el ejercicio de la libre determinación conduce a un estatuto de soberanía. Es el caso de todos los Estados nacionales y de algunas nacionalidades que aspiran a convertirse en Estados.

Pero hay otra manera de ejercer el derecho de libre determinación: aceptar formar

parte de un Estado soberano, determinando las facultades, competencias y ámbitos en que se ejercerían los derechos propios. Eso es autonomía.

Autonomía es un término que proviene de la teoría ética. En ese campo se refiere a una voluntad que sigue las normas que ella misma dicta y no las promulgadas por otros. No difiere del concepto de *libre determinación* aplicado al sujeto moral. Pero en el campo de las relaciones políticas, *autonomía* ha adquirido, de hecho, otro sentido. Se refiere a un grupo social o a una institución que tiene el derecho de dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencia. Así se habla, por ejemplo, de una “universidad autónoma”, de la “autonomía” municipal o de las “autonomías” otorgadas a determinadas regiones dentro de un Estado. Cuando los pueblos indígenas demandan la autonomía, reivindican ese sentido del término. *Autonomía* no es, para ellos, equivalente a “soberanía”. Lo que plantean es su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural.

Este sentido de autonomía, que no implica secesión del Estado, se está usando en muchos países. Desde la democratización de España, el Estado español está dividido en “regiones autónomas” que —salvo una pequeña minoría— no reivindican su independencia. En Canadá hay regiones autónomas indígenas que forman parte de la Federación Canadiense. En Panamá existe una región indígena autónoma. En Nicaragua se solucionó un difícil conflicto al firmar un estatuto de autonomía con los pueblos indígenas de la costa atlántica. En ninguno de esos casos *autonomía* implicó secesión del Estado. De parecida manera, las autonomías indígenas en México o en Perú, si se dan, tendrán que estar pactadas con el gobierno federal y ser promulgadas en la Constitución de la República y en las constituciones de cada estado federal.

La autonomía de un pueblo no puede plantearse de la misma manera cuando ocupa un territorio delimitado o cuando, por el contrario, se encuentra disperso en distintas regiones y sus miembros están mezclados con individuos de otros pueblos. Las dos situaciones se dan en el caso de los países indoamericanos. Por ello se comprende la existencia de dos corrientes que conciben la autonomía de distintas maneras, aunque coincidan en puntos esenciales.

Una corriente considera aplicables las autonomías a ámbitos territoriales delimitados, marcados en la Constitución. Es la tesis que ha sostenido en México, con convincente rigor, Héctor Díaz Polanco y que han hecho suya algunas organizaciones indígenas congregadas en la Asociación Nacional Indígena para la Autonomía (ANIPA).¹³ Plantea el establecimiento de regiones semejantes, por ejemplo, a los territorios indígenas autónomos de la costa atlántica de Nicaragua o a la región de los inuit en Canadá. Según ese proyecto, en un Estado federal habría cuatro niveles de entidades de gobierno: el municipio, el estado, la región autónoma y la federación nacional. La región autónoma sería, en consecuencia, una entidad política distintiva, con un gobierno propio.

En mi opinión, ese proyecto presenta tantas ventajas como inconvenientes. Sería aplicable a los pueblos indígenas que conservan una unidad cultural electiva y están establecidos en una comarca geográfica delimitada, en la cual constituyen una mayoría. No importa que estén conformados, de hecho, por varias etnias si tienen un origen histórico común y comparten muchos rasgos culturales. Por ejemplo, en la región maya, varias etnias distintas tienen un marco cultural común, descendiente de la antigua civilización maya. En los territorios en los que cuentan con mayoría podrían formar una región pluriétnica autónoma. En México podrían señalarse otros casos, como el de los huicholes, que han conservado una rica cultura común, aunque los municipios en los que tienen mayoría forman parte de varios estados de la República, o el caso de los yaquis, que ya gozan de cierta autonomía en un territorio delimitado. En esas y otras situaciones similares, cuando el hábitat de un pueblo corresponde aproximadamente a un territorio geográfico, sería posible establecer, en principio, regiones autónomas. Tendrían entonces la ventaja de poder planear sus propias políticas de desarrollo para un ámbito amplio, sin la imposición de otros poderes. Al mantener la unidad en un territorio, podrían defenderse mejor contra la disgregación de sus propios miembros y el vasallaje a que están sometidos por la cultura mestiza dominante.

Por desgracia, esos casos son reducidos. En la mayoría de los lugares, tanto en México como en otros países de la América india, las etnias indígenas están mezcladas entre sí y con los mestizos y criollos, o bien ocupan poblados aislados, sin una conexión sólida entre ellos. Establecer allí una región autónoma plantearía problemas muy difíciles. En primer lugar, la relación entre miembros de las distintas etnias, incluyendo los mestizos, que son también una etnia, en lugares mayoritaria. ¿Cómo formar una región pluriétnica con una población que pertenece a culturas diferentes? ¿Cómo determinar en ella las facultades de los miembros de las distintas etnias?

Por otra parte, la traducción legal de los derechos de regiones autónomas en poblaciones tan mezcladas sería muy difícil en la práctica. La dificultad es mayor en el caso de un Estado federal. Al problema de marcar sus límites territoriales dentro de un estado de la federación se añadiría el de lograr el acuerdo entre varios estados que comparten población de las mismas etnias. Pueden preverse las discordias políticas y conflictos de intereses que suscitaría un proyecto semejante. Por último, establecer un nivel suplementario de gobierno exige una reforma constitucional radical y modificaciones de las leyes fundamentales de los estados con población indígena. Para ello se requieren circunstancias políticas precisas que son difíciles de prever, al menos en el corto plazo. No digo que no pueda realizarse propuesta tan amplia, pero es razonable calcular que sólo habría que esperarla para el largo plazo y, sobre todo, restringirla a ciertos pueblos del país cuyo territorio pueda delimitarse.

La verdad es que la situación de los pueblos indígenas es tan variada, presenta tantos

casos diferentes, que quizá la mejor solución a sus demandas sea proceder por etapas y de abajo hacia arriba. Por esta solución se inclina la segunda corriente de pensamiento. Es la que quedó parcialmente plasmada en los acuerdos de San Andrés Larráinzar, firmados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas y el gobierno federal, aunque éste no las ha cumplido aún. Esta propuesta obtuvo el apoyo del Congreso Nacional Indígena, asociación que reúne representantes legítimos de la mayoría de los pueblos indios de México.¹⁴ Esta corriente propone reconocer la autonomía indígena a partir de su organización política básica: la comunidad.

De hecho, muchas comunidades de mayoría indígena ejercen ya cierta autonomía; obedecen a sus propias autoridades, elegidas por consenso; mantienen sus sistemas de cargos, se rigen por sus usos y costumbres y participan en una vida comunitaria diferente a la de los municipios y comunidades no indígenas. Muchos indígenas me dicen a mí, que no soy indígena: “Ustedes nos hablan de nuestro derecho a la autonomía. Pero la autonomía la hemos tenido desde siempre. Nosotros nos regimos por nuestra cultura, por nuestras costumbres. Lo que queremos es que se reconozca en la ley lo que estamos haciendo”. Así, la comunidad, unidad fundamental de todos los pueblos indígenas, debería tener el rango de entidad jurídica.¹⁵

Las comunidades podrían congregarse entre ellas, formando nuevos municipios de mayoría indígena, que podríamos llamar “municipios indios”. Los municipios, a su vez, pueden coordinar sus acciones y proyectos. Llegaríamos a la región autónoma, pero sería el resultado de las acciones concertadas y voluntarias de las propias comunidades que, desde abajo, se irían congregando en entidades cada vez más amplias, gozando de facultades de autogobierno. Habría así una vía para llegar a regiones autónomas constituidas por un pueblo, sin necesidad de reformas legales radicales, planificadas desde arriba. Pero las leyes nacionales deben reconocer el derecho a seguir esa vía. Para ello, es menester reconocer los derechos de autodeterminación de los pueblos.

Esta segunda vía a la autonomía es flexible. Unos pueblos podrían seguirla, otros rechazarla. Se trata de que los pueblos tengan la posibilidad de decidir cómo quieren gobernarse. No se trata de que nosotros, una vez más, como lo hemos hecho desde hace siglos, les impongamos nuestros esquemas. En mi opinión, sería una manera de resolver el “problema” indígena, lenta pero segura. No se trata de una reforma repentina, diseñada en el papel, sino de un proceso paulatino, cuya progresión estaría marcada por las mismas comunidades indígenas.

CIUDADANÍA

El término *ciudadanía* está ligado a la concepción del Estado-nación moderno.

Ciudadano es un individuo igual a otro en derechos y obligaciones frente al Estado. El uso de ese concepto tuvo una función: eliminar del orden político la legitimidad de todas las reivindicaciones de diferencias basadas en la sangre, el rango o la pertenencia a cuerpos o comunidades distintivas. En las revoluciones estadounidense y francesa se utilizó para suprimir las prerrogativas de la realeza, la aristocracia y el clero; en la América hispánica tuvo, además, otra consecuencia: la desaparición de las denominaciones de castas y de los derechos comunales de las distintas etnias.

El ciudadano es creación del nuevo orden político, como lo es el Estado-nación homogéneo. La definición de quién es ciudadano es producto de un acto voluntario; es la ley la que otorga derechos e impone obligaciones a los ciudadanos, a la par que constituye el Estado nacional. Los derechos del ciudadano son, pues, *posteriores* a la constitución de la asociación política y en ella fundan su legitimidad. Por ello, la ley puede restringir, según las necesidades del Estado, la ciudadanía; puede incluso establecer jerarquías entre ciudadanos con derechos distintos, ciudadanos “activos” y “pasivos” por ejemplo, o llegar a negar muchos derechos de la ciudadanía a la mitad de los individuos de la sociedad, como sucedió durante muchos años respecto de las mujeres. Los derechos de etnias y nacionalidades son condiciones de la constitución de un Estado; la ciudadanía, en cambio, es su resultado. Parecería que hay una contradicción entre el concepto de *ciudadanía* y el de *autonomía* para un pueblo dentro de un Estado homogéneo. En efecto, el ciudadano es, por definición, sujeto de derechos iguales para todo individuo, cualesquiera que sean sus diferencias culturales o sociales; la autonomía, por el contrario, establece sujetos que pertenecen a comunidades con derechos diferenciados. Se plantearía así un aparente dilema: mantener derechos autónomos distintos a costa de diferenciar el concepto de *ciudadanía*, o bien, conservar el concepto tradicional de *ciudadanía* a riesgo de socavar las pretensiones de autonomía de los pueblos. Las dos soluciones teóricas han sido, de hecho, defendidas.

La “ciudadanía diferenciada” es una propuesta de Will Kymlicka.¹⁶ Parte de la comprobación de la insuficiencia de los derechos individuales, comunes a todo ciudadano, para garantizar la libertad de elección de los miembros de comunidades culturales diferentes. Se requiere para ello de una diferenciación de derechos por grupos sociales. En una sociedad “poliétnica”, los individuos pertenecientes a etnias distintas tendrían derechos diferenciales, que les permitirían dar satisfacción a ciertas demandas específicas, sin constituir por ello una asociación separada de la sociedad global. En ciertos Estados puede haber también lo que Kymlicka llama “culturas societales” (*societal cultures*), es decir, culturas “cuyas prácticas e instituciones cubren todo el rango de las actividades, abarcando tanto la vida pública como la privada”;¹⁷ corresponderían a los pueblos que comparten la adhesión al mismo Estado. Esas culturas tendrían derecho al “autogobierno”; debería concedérseles, concluye Kymlicka, una “ciudadanía

diferenciada”. Acepta así la posibilidad de una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico.

Esta propuesta intenta dar solución a las demandas legítimas de autonomía de los pueblos. Sin embargo, no deja de suscitar objeciones serias; las resumiré en los siguientes rubros.

1) La diferenciación de la ciudadanía por grupos de población podría verse como un regreso, bajo otra traza, a las distinciones políticas y sociales del antiguo régimen, que las revoluciones democráticas acertaron a desterrar. En nuestros días, podría hermanarse a una concepción organicista y estamentaria del Estado. La ciudadanía igualitaria ha sido la única manera de abolir los privilegios de ciertas categorías sociales en detrimento de otras. La ciudadanía diferenciada podría dar lugar a nuevos privilegios y ventajas de ciertos grupos.

2) El concepto de *ciudadanía*, en el Estado moderno, tiene la función de garantizar la igualdad de trato de todo individuo por la ley. Cualquier diferenciación de derechos conduciría a un trato inequitativo. Invitaría a la discriminación (así sea “positiva”) de un grupo por otros.

3) Una división de ciudadanos por grupos favorece la disgregación del todo social. Una ciudadanía común está ligada a la unidad del Estado. Los individuos que la comparten pueden vincularse por un sentimiento compartido de identidad nacional. Una doble ciudadanía tendería a disolver o, al menos, a debilitar ese vínculo.

4) Las dificultades de consignar en la ley ciudadanía diferenciadas son considerables. ¿Mediante qué criterios se adscribiría un individuo a una variante ciudadana? ¿Sería una autoadcripción? Entonces se prestaría a ser utilizada para intereses particulares. ¿Con base en un criterio cultural, como la lengua o ciertas prácticas sociales? Pero en una sociedad en la que las etnias se encuentran mezcladas, es casi imposible aplicar con precisión criterios semejantes.

Estas objeciones suelen dar pábulo a la posición contraria: para satisfacer las exigencias de autonomía cultural bastaría con realizar plenamente la igualdad de derechos proclamada por la noción de una ciudadanía común. La idea de ciudadanía iguala ante la ley a todos los miembros de un Estado. Es opuesta, por principio, a la existencia de derechos diferenciados; sin embargo, puesto que a todas concede la misma libertad, tiene que respetar las diferencias que derivan de su ejercicio por cada quien. Así, nada se opone en el orden legal a que cualquiera mantenga y desarrolle su cultura y sus formas particulares de vida, por diferentes que fuesen, con tal de no interferir en la libertad de los demás. El derecho a la igualdad implica también el derecho a la diferencia. En esta concepción, las distintas formas de vida de culturas diferentes se asimilan, en realidad, a los derechos privados, como el de profesar una religión, sostener y expresar ciertas creencias o asociarse para fines legítimos. Ésta sería la postura que correspondería, a

grandes rasgos, a un enfoque liberal tradicional. Los derechos civiles comunes a una ciudadanía única bastarían, según ella, para satisfacer las demandas de autonomía.¹⁸

Esta segunda posición teórica ofrece una garantía a la unidad del Estado; suministra, además, un marco global para mantener la equidad de trato entre sus miembros. Sin embargo, tampoco ella es convincente. Sería válida sobre el supuesto de un Estado-nación equitativo, en el que todos los grupos que lo componen gozaran de las mismas oportunidades para ejercer sus derechos. Pero la realidad es otra. Los Estados nacionales fueron resultado de la imposición de un pueblo sobre otros y guardan aún ese sello. Piénsese en lo más obvio: la lengua oficial, las concepciones jurídicas, las instituciones nacionales, los procedimientos de elección y gobierno, la educación pública, los ritos y símbolos de convivencia, son los de la nacionalidad dominante. Los derechos del ciudadano se confunden, de hecho, con los dictados por un pueblo sobre otros. Pero el ejercicio de la libertad de cada ciudadano tiene como condición elegir en el abanico de posibilidades de la cultura a la que pertenece, que, en los países multiculturales, puede diferir de la hegemónica. Para garantizar ese derecho es menester, por lo tanto, además de la vigencia de los derechos comunes a todo hombre en sociedad, el reconocimiento, en pie de igualdad, de las culturas diferenciadas que permiten la realización de cada quien. Ese reconocimiento se basa en el derecho de los pueblos; no son otorgados por el Estado, sino previos a su constitución y sólo pueden ser convalidados por él.

Los pueblos indígenas no han gozado de iguales oportunidades para ejercer sus derechos ciudadanos. Aunque se los declare iguales en derechos, en realidad no lo son. Carecen de las mismas oportunidades que los demás para decidir respecto de sus formas de vida, personales y sociales, y ejercerlas siguiendo su propia cultura, sin interferencias ajenas. La autonomía que reclaman es justamente la facultad de realizar, con la libertad que les confiere su derecho de ciudadanos, sus propias formas de vida. Para ello necesitan que se estatuya ese derecho en la Constitución. Esa garantía no estaría en oposición a los derechos iguales a todo ciudadano, sino, por el contrario, sería la manera de garantizar su ejercicio para los ciudadanos que no han tenido hasta ahora la posibilidad real de disfrutarlos. La autonomía, lejos de propugnar derechos opuestos a la igualdad ciudadana, pretende garantizar su ejercicio efectivo para todos los pueblos que componen la nación y no sólo para el mayoritario. Para asegurar la igualdad, es necesario reconocer jurídicamente la autonomía allí donde se impide u obstaculiza su ejercicio. Es el caso de las comunidades indígenas.

Los pueblos indígenas, en Indoamérica, plantean una doble exigencia: autonomía para decidir respecto de sus formas de vida y participación en la unidad del Estado. La solución deberá hacer justicia a ambas pretensiones. No consistirá, por lo tanto, en la diferenciación de la ciudadanía, sino en la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural

garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado.

Un Estado multicultural es el resultado de un convenio tácito entre pueblos distintos. Lo único común entre ellos con necesidad son las condiciones que hacen posible el convenio, es decir, ese “coto vedado” a toda discusión del que hablamos antes. Su reconocimiento permite contar entre los derechos comunes a todo ciudadano el derecho a la vida, a la seguridad, a la libertad y a la igualdad de trato. Pero libertad e igualdad incluyen el derecho a la pertenencia. Un agente moral no está libre para elegir su plan de vida sin las posibilidades de elección que le presenta la cultura a la que pertenece. La igualdad, por su parte, no equivale a la identidad en la elección de fines y valores, sino a la atribución de las mismas oportunidades para elegir valores diferentes; implica el derecho a las diferencias. Por lo tanto, los derechos comunes de ciudadanía, promulgados por el Estado, deben incluir el derecho a la diferencia de las culturas que lo componen.

La ciudadanía común, en un Estado multicultural, no puede incluir ningún derecho que pudiera no ser reconocido por alguna de sus culturas. Es el caso, por ejemplo, de los derechos de propiedad individual. Muchos indígenas consideran indispensable para el mantenimiento de la comunidad, la propiedad colectiva y el carácter inapropiable de la tierra. Otro ejemplo significativo: los procedimientos de elección y de gobierno. Muchas comunidades indias siguen el ideal de una democracia directa, moderada a la vez por un “consejo de ancianos”. Su manera de designar funcionarios es distinta a la democracia partidista occidental, pero puede cumplir con el derecho común de todo ciudadano a elegir y ser elegido. Por último, es claro que ningún valor cultural específico, como los referentes a religión, lengua, educación o relaciones interpersonales, debería formar parte de los derechos de ciudadanía.

A la inversa, las culturas minoritarias, al aceptar el convenio político, en igualdad de condiciones, con la cultura occidental dominante, se comprometen a considerar dentro de los derechos comunes a todo ciudadano los derechos individuales de la tradición occidental, consignados ya en la Constitución del Estado-nación. Por consiguiente, deberán desterrar algunas prácticas que a veces los violan, como el trato inferiorizante a las mujeres o la expulsión de las comunidades de miembros que no pertenecen a la religión mayoritaria. Estas prácticas no forman parte necesaria de su propia cultura; son, en cambio, inaceptables para las otras culturas que conviven en el mismo Estado. No se requiere, pues, de la relativación del concepto de ciudadanía a grupos distintos, sino de su restricción a términos compatibles con todos los grupos.

Una *ciudadanía restringida* constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo al nivel del Estado, no de la nación que tiene su

propia identidad histórica. Pero la común pertenencia a un Estado permite la trascendencia de las diferencias entre pueblos diversos en una realidad social y política más amplia, en la cual se establece un espacio de comunicación entre ellos. De esa comunicación puede surgir un lazo común aun más fuerte.

La unidad tiene distinto fundamento en un Estado-nación homogéneo y en un Estado plural. En el primero, la solidaridad puede apelar a una ascendencia histórica común, en un Estado multicultural es el resultado de un acto voluntario. Puede dar lugar entonces a la idea de una nueva nación, de un nivel superior a las nacionalidades y etnias que la componen, basada en la solidaridad entre todas ellas. Pero la identidad de esa nación de segundo nivel no podría dimanar de la posesión de una misma tradición, ni de los mitos históricos de una nacionalidad dominante, sino de un proyecto libremente asumido por todos los pueblos que la componen. Sería un fin proyectado y no una herencia recibida lo que daría unidad a las distintas culturas.

FACULTADES DE LAS AUTONOMÍAS

El fin de las autonomías es garantizar el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural. Las facultades autónomas serán, por lo tanto, las que contribuyan a ese fin.

Ante todo, derechos culturales. La cultura nacional ha solido ser instrumento de dominio de un grupo social, al dictar un patrón al que deben integrarse los demás grupos. Un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Los países latinoamericanos están en una situación privilegiada para lograr ese objetivo, pues nacieron del encuentro entre las culturas más diversas; en su propia historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de diálogo intercultural.

La cultura se mantiene y se transmite por la educación. A menudo, el control de la educación pública ha servido de instrumento de integración a la cultura dominante. Un Estado plural pondría la educación en manos de las entidades autónomas, sin renunciar a su coordinación estatal. Ninguna cultura estaría ausente. Los programas, textos y objetivos de enseñanza expresarían entonces los puntos de vista de una pluralidad en la unidad de un proyecto común.

El instrumento privilegiado del predominio de una nación en el Estado es la lengua. En un Estado plural podría admitirse una lengua predominante para uso administrativo, pero todas las lenguas deberían tener validez en los territorios donde se hablen.

En los pueblos antes colonizados, la religión de los vencidos debe ser respetada, con los mismos derechos que la religión del antiguo colonizador; por su parte, los pueblos minoritarios habrán de garantizar la libertad de creencias y prácticas religiosas en los

territorios autónomos.

Un punto importante, en el caso de los pueblos indios, se refiere al territorio. Para ellos es esencial ese concepto, que no equivale al de “tierra”. *Tierra* es lo que se puede comprar y vender; *territorio* abarca mucho más: no es solamente la tierra que se posee y es objeto de pastoreo o de labranza, también incluye otros espacios naturales (los bosques; los montes, algunos de ellos sagrados; los ríos; los desiertos). Los pueblos indios no pueden vivir sin una relación estrecha con su territorio, pues forma parte de su cultura y está ligado a sus creencias colectivas y a sus ritos.

Los derechos culturales no podrían cumplirse en la práctica sin un derecho de decisión sobre aspectos correspondientes del orden jurídico, político y económico.

Existe un derecho indígena. En México, por ejemplo, no hay de hecho un solo orden jurídico. Muchas comunidades indígenas se rigen por sus propias normas. Son ellas las aceptadas, las consensadas por la comunidad. Un derecho no tiene vigencia si no es consensado por la comunidad a la que se aplica. Lo que llamamos “usos y costumbres”, pero que podemos llamar también “derecho indígena”, no deja de ser derecho por no estar consignado en códigos.

Naturalmente que el respeto al derecho indígena plantea problemas. Es contrario a la idea recibida de la unidad del orden jurídico en un Estado. Habría que establecer, por lo tanto, jurisdicciones delimitadas, para los derechos indígenas, a las comunidades, municipios o regiones reconocidos como autónomos. Éste es un problema serio, pero existen ya, en México al menos, estudios importantes de juristas y antropólogos que han desbrozado el camino.¹⁹

Sin embargo, por más delimitadas que pudieran estar las distintas jurisdicciones, siempre podrán presentarse casos de conflicto. Tiene que haber, entonces, un derecho conflictual, con autoridades judiciales que establezcan cuándo existen conflictos y los diriman.

El régimen de autonomía reconocería también derechos políticos a los pueblos, limitados al territorio comunitario o regional de la autonomía correspondiente. En la mayoría de las comunidades indígenas las decisiones se toman por consenso. Se considera que la intromisión de los partidos políticos rompe la unidad del grupo e impide el acuerdo. Aunque estas prácticas estén a menudo corrompidas por intereses particulares y den lugar a cacicazgos, se mantiene el ideal de una democracia comunitaria directa. Un régimen de autonomía tendría que aceptar esos procedimientos de toma de decisiones, conforme a las reglas establecidas de cada pueblo. ¿Se rompería así la soberanía del Estado? Claro que no, puesto que los estatutos de autonomía determinarían en cada caso las facultades de las autoridades elegidas según procedimientos distintos. De cualquier modo, se evitaría el caso, frecuente ahora, de la duplicidad y conflicto de autoridades entre las designadas fuera de las comunidades y las tradicionales.

Por último, ninguna de esas facultades podría ejercerse sin incluir derechos económicos porque, como ha señalado Guillermo Bonfil, la capacidad de mantener una cultura no sería posible sin el control de sus medios de vida. Las comunidades y regiones indígenas tendrían que participar, a través de sus representantes auténticos, en los programas económicos de desarrollo que les afectan y que muchas veces van en detrimento de sus propias necesidades y proyectos. Que no se haga una presa sin consultar con las comunidades que van a padecer o a beneficiarse de sus efectos, que no se diseñe una carretera sin su acuerdo, que sean los mismos pueblos los que tracen sus planes de desarrollo conforme a sus necesidades.

Las autonomías no serían viables sin una justa participación en los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales existentes en sus territorios, exceptuando aquellos que la Constitución declare propiedad exclusiva del Estado. Todo ello implica un nuevo diseño de la política impositiva, que permita transferencias de recursos de las entidades federales a las autónomas.

Las competencias de las entidades autónomas deberán ser negociadas y consignadas en estatutos de autonomía variables según la situación de cada pueblo. En los estados federales, para no contradecir el pacto federal, los estatutos de autonomía tendrían que ser otorgados por las legislaturas de los correspondientes estados. Nada de esto viola la ciudadanía común. Ciudadanía y autonomía no son términos contradictorios.

ESTADIOS EN EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO

EL PROBLEMA principal de una pluralidad de culturas es la dificultad de su reconocimiento recíproco. El encuentro entre la cultura occidental y las culturas aborígenes de América ha sido el acontecimiento de la historia del hombre en el que se mostró con mayor fuerza el terrible drama a que puede conducir ese problema. Este capítulo y el siguiente* tratan de aquel momento. Su testimonio servirá, espero, para arrojar alguna luz sobre el desafío, en nuestra época, del reconocimiento del otro.

Al llegar a la meseta del Anáhuac, los europeos se encuentran, por primera vez en su historia, con una compleja civilización que les es del todo ajena. De las otras culturas paganas, por alejadas que estuvieran de Occidente, habían acumulado, en el curso de los siglos, noticias que les permitían situarlas. Siempre había algún rasgo de ellas que podía ponerse en parangón con otro análogo de la cristiana. Algunas, como el judaísmo o el Islam, tenían raíces espirituales comunes o eran, al menos, un contendiente bélico probado; otras más remotas, como la hindú o la china, eran conocidas por relatos de historiadores y viajeros, por esporádicos contactos comerciales o diplomáticos, o aun por la influencia indirecta de su vieja sabiduría en algunos pensadores de Occidente; durante siglos, desde la antigua Grecia, Europa sabía de su remota presencia; había aprendido a vivir y a soñar con ellas.

Ahora, en cambio, le sale al encuentro una realidad humana distinta. Primero son los indios desnudos, que parecen salidos del paraíso, en el primer instante de la creación. Luego, es el choque más fuerte: una civilización extraña, que conjuga el refinamiento más sutil con la crueldad más sangrienta. No se parece a nada conocido ni recuerda nociones aprendidas. Carece de los elementos que parecerían condiciones de toda civilización superior: desconoce el hierro, la rueda, el caballo, por ejemplo. Sin embargo, alcanza una elevación moral y artística, una “policía” política inusitadas. Orden y sabiduría coexisten con acciones sangrientas en honor de espantosas imágenes de piedra. El europeo ya no sabe si está frente a la civilización o a la barbarie. En todos los relatos de conquistadores y cronistas se refleja la fascinación ante un mundo del todo “nuevo”, surgido de las aguas, impoluto y extraño, inasible y ajeno; sentimiento mezclado y contradictorio, de admiración y horror al mismo tiempo. La cultura india es “lo nunca visto”, lo otro radical.

No es posible tratar con el otro sin comprenderlo, ello es aún más cierto si queremos dominarlo. La necesidad de comprender la cultura ajena nace de una voluntad de dominio.

Por primera vez en su historia, Occidente se plantea en América el problema de la

diferencia. ¿Es posible, en principio, comprender lo enteramente diferente? ¿Cuáles son los límites de esta comprensión? ¿Serán éstos irrebasables? El siglo XVI, en la Nueva España, ofrece un laboratorio privilegiado para contestar estas preguntas.

Si el sistema de creencias de toda cultura se basa, en último término, en una manera de ver el mundo según ciertos valores y categorías básicos, en un intento de comprensión del otro podríamos distinguir, al menos, tres niveles distintos. El primer nivel de comprensión de lo otro consiste en conjurar su otredad, es decir, en traducirla en términos de objetos y situaciones conocidos en nuestro propio mundo, susceptibles de caer bajo categorías y valores familiares, dentro del marco de nuestra figura del mundo.

Comprender al otro mediante las categorías en que se expresa la propia interpretación del mundo supone establecer analogías entre rasgos de la cultura ajena y otros semejantes a la nuestra, eliminando así la diferencia. Es lo que hacen los europeos, desde Colón y Cortés. Los infieles americanos se asimilan a los moros y su conquista prolonga la cruzada del cristianismo; un “cacique” es un rey, cuando no un enviado del Gran Khan; el *tlatoani* es un emperador al modo romano; un templo azteca es una mezquita; sus ídolos, otros Moloch; sus ciudades, nuevas Venecias o Sevillas. Pero la analogía con términos conocidos tiene un límite. Hay rasgos profundos de la cultura ajena que se resisten a caer bajo las categorías usuales, porque no caben dentro de la figura del mundo del sujeto, la cual establece el marco y los límites de lo comprensible. Esos rasgos no traducibles constituyen, entonces, lo negativo por excelencia. Puesto que están fuera de nuestra figura del mundo, tienen que ser juzgados o bien como algo anterior a toda cultura e historia, o como algo que contradice y niega la cultura. Así, la interpretación oscila entre dos polos. En uno, el indio en su alteridad es visto como el ser natural, adámico, previo al establecimiento de cualquier república y, por ende, de cualquier historia. Es el inocente que ignora el pecado, pero también la ciencia y la ley. Ésta es la visión que tiene Colón en su primer contacto con los americanos, la misma que se prolonga en muchas plumas más tarde; la más notable, la de fray Bartolomé de las Casas.

Pero si esta interpretación puede, en rigor, aplicarse a las tribus del Caribe, mal podría adecuarse al complejo Estado azteca. Lo irreductible de lo otro tiene ahora que entenderse de manera distinta. Ya no es lo anterior a la historia, sino lo que la contradice. Puesto que no puede reducirse a nuestra figura del mundo, es aquello que la niega, su “reverso”. Si el sentido de la historia es el triunfo final del cristianismo, si su marcha está regida por el designio de la Providencia, lo irreductible al cristianismo sólo puede ser lo que contradice ese designio. Y el contradictor tiene, en nuestra tradición cultural, un nombre: Satanás. La cultura del otro, en la medida en que no pueda traducirse a la nuestra, sólo puede ser demoniaca. Es la interpretación más común, entre misioneros y cronistas. La creencia básica de Occidente establece que sólo puede haber una verdad y

un destino del hombre. Esa creencia básica marca los límites de lo comprensible. Sobre ella se levanta una interpretación convencional, que no se pone en cuestión: si otra cultura pretende tener otra verdad y otro destino, niega nuestra figura del mundo. Sólo puede comprenderse, por lo tanto, como pura negatividad. Lo otro es lo oscuro y oculto, lo que dice “no” al mundo, lo demoniaco. Es, por definición, lo que no puede integrarse a nuestro mundo y cabe destruirlo.

Hasta aquí, en este primer nivel de comprensión, la cultura ajena es un objeto determinable por las categorías del único sujeto de la historia, el miembro de una cultura occidental, dentro del marco de la única figura del mundo considerada válida. La voz del otro sólo se escucha en la medida en que pueda concordar con nuestros conceptos y valores comúnmente aceptados en nuestra sociedad, porque el mundo real sólo puede tener significados que no difieran de los que el único sujeto válido, el occidental, les preste. El otro no puede darle al mundo un significado diferente, reconocido como válido. El otro, en realidad, no es aceptado como *sujeto* de significado, sólo como *objeto* del único sujeto.

Sobre este primer nivel puede levantarse un segundo. Es el que recorre, solitario, Las Casas, quien parte del nivel de comprensión anterior. Tampoco él puede rebasar la figura del mundo que incluye la creencia básica en la Providencia como donadora de sentido a la historia. También él tiene que reducir la cultura ajena a rasgos conformes con su figura del mundo. Pero su figura del mundo contiene principios que le permiten juzgar al otro como un igual. No se reduce a las creencias convencionales, comúnmente aceptadas por la mayoría de la sociedad; también hay ideas del cristianismo que permiten poner en cuestión esas creencias y someterlas a crítica. Todos los hombres son hijos de Dios; todos, libres y racionales, por distintos que parezcan. Todos tienen ante la Ley de Gentes y los designios divinos los mismos derechos. El otro no se reduce a un puro objeto sometido a la explotación. Puesto que es depositario de derechos inviolables que lo hacen igual al europeo, es, como él, un sujeto. Entre sujetos se requiere establecer un diálogo. El sino de la colonización es la conversión de los indios a Cristo, pero ésta debe realizarse respetando la libertad del otro, nuestro igual, nuestro hermano. Ha de lograrse por el convencimiento y nunca por la opresión o la violencia. Las Casas pide que se escuche al otro, que se oiga su propia voz. Éste es un primer reconocimiento del otro como sujeto. Sin embargo, el reconocimiento tiene un límite.

Las Casas no puede admitir la posibilidad de una verdad múltiple. El interlocutor indio no tiene más que una alternativa: ser convencido o ignorado. Sería impensable para Las Casas que el indio lo convenciera de la validez, así fuera limitada, de su propia visión del mundo. La posición de Las Casas está en el extremo opuesto de la de Fernández de Oviedo o de Sepúlveda. Ellos justifican la dominación sobre los indios y la destrucción de su cultura; aquél condena a España por esos actos, la maldice por haber traicionado su

verdadera misión, que consistía justamente en atraer sin violencia a los indios, para que libremente abrazaran el cristianismo. Pero por grandes que sean sus diferencias, Las Casas comparte con sus adversarios un supuesto: todos argumentan sobre la base de un presupuesto que no puede ponerse en cuestión: el otro no puede tener más sentido ni destino que convertirse al mundo cristiano. Por consiguiente, el mundo real no puede tener la significación que el otro creía darle, sino únicamente la que cobra en nuestra figura del mundo. El diálogo sólo admite al otro como igual, para que voluntariamente elija los valores del único que conoce el verdadero sentido de la historia. Admitir que el punto de vista ajeno fuera, por sí mismo, capaz de dar un sentido válido al mundo sería renunciar, tanto para Las Casas como para Sepúlveda, al marco de creencias que les permite comprenderlo.

Reconocer al otro como sujeto de derechos ante Dios y ante la ley —como lo hace Las Casas— es reconocer un sujeto abstracto, determinado por el orden legal que rige en nuestro propio mundo. La alteridad más irreductible aún no ha sido aceptada: el otro no puede determinar el orden y los valores conforme a los cuales podría ser comprendido. El otro es sujeto de derechos, pero no de significados. Podríamos decir que Las Casas reconoce la *igualdad* del otro, pero no su plena *diferencia*. Para ello tendría que aceptarlo como una mirada distinta sobre él y sobre el mundo y tendría que aceptarse como susceptible de verse, él mismo, a través de esa mirada.

Queda abierta la posibilidad de un tercer nivel en la comprensión del otro. Sería el reconocimiento del otro a la vez en su igualdad y en su diversidad. Reconocerlo en el sentido que él mismo dé a su mundo. Este nivel nunca fue franqueado. Sin embargo, hubo quienes lo vislumbraron, para retroceder en seguida. El primero y más notable fue fray Bernardino de Sahagún. Él abrió una ventana y se encontró con la mirada ajena, pero no pudo verse a sí mismo en ella.

Sahagún es el primero en escuchar con toda atención al indio, en darle sistemáticamente la palabra. Llama a los ancianos que guardaban el recuerdo de su cultura, les pide que expresen en sus propias pinturas, tal como lo hacían antes de la Conquista, sus creencias sobre su mundo. Reúne luego a sus mejores discípulos, indígenas también ellos, para que transcriban en náhuatl las pinturas interpretadas por los ancianos. Durante más de cuarenta años de intenso trabajo reúne testimonios inapreciables sobre todos los aspectos de la cultura azteca, en los cuales se oye la voz directa, sin intermediarios, del otro. Él mismo escribe en la lengua del vencido y dedica años enteros a dialogar con sus interlocutores indios, para entender y descubrir su mundo. Por fin el otro tiene la palabra, su palabra. Es el cristiano quien escucha.

¿Y cuál es el mundo que revelan las palabras del otro? Pintan una civilización elevada, perfectamente adaptada a sus condiciones y necesidades. Sahagún describe la fuerza que construye y nutre esa sociedad: una educación ascética y rigurosa, capaz de

domeñar las inclinaciones naturales y edificar una república virtuosa. Ella descansaba, sobre todo, en el cultivo de una virtud: la fortaleza, “la que entre ellos era más estimada que ninguna otra virtud y por la que subían al último grado del valer”.¹ El rigor de sus castigos, la austeridad de su vida, la disciplina y frugalidad que en todo se imponían, su laboriosidad diligente, les permitió mantener —escucha Sahagún— un régimen social adecuado que contrarrestara sus inclinaciones. Sólo así lograron levantar una gran civilización. Sahagún comenta:

Era esta manera de regir muy conforme a la filosofía natural y moral, porque la templanza y abundancia de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales, y la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moral y virtuosamente, era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas, en cosas provechosas a la república [Sahagún, t. II, p. 242].

Las ideas morales de la sociedad azteca se expresan en preciosos discursos, “donde hay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales” [Sahagún, t. I, p. 443]. Los padres enseñaban a sus hijos templanza y humildad, castidad y amor al trabajo, persuadíanles el respeto a sus mayores, la honestidad y el recato en todo su comportamiento. El código moral, basado en la fortaleza y la austeridad, se mantenía en la sociedad gracias a una justicia inflexible y proba, y al ejemplo de una nobleza recta y virtuosa, capaz de presentarse como modelo a todo el pueblo. Fue su república, en opinión de Sahagún, gobierno de sabios y esforzados.

Pero esa moral y policía estaban estrechamente tejidas con su religión, pues no hubo, tal vez, pueblo más consagrado a sus dioses. Al tratar de las costumbres e instituciones de la sociedad azteca, la religión aparece en todo momento como una manifestación cultural que permea toda la educación y la moral y les da sentido a los ojos del indio. Estaba presente en todas las actividades de la sociedad indígena, articulaba todos sus discursos, daba significación a su comportamiento social. Si la civilización mexicana, en lo social, en lo práctico, se presenta como obra de la razón humana en lucha contra viciosas inclinaciones, ¿cómo podrá Sahagún excluir de ese edificio a uno de sus más fuertes cimientos, la religión?

Al transcribir las palabras del otro, aun en el campo de la religión que el misionero está avocado a destruir, encontramos conceptos de extraordinaria altura. Su máximo dios se reviste de atributos más cercanos al dios del cristianismo que a los paganos.

Decían —transcribe Sahagún— que era creador del cielo y de la tierra, todopoderoso, invisible y no palpable, como oscuridad y aire. Estaba en todo lugar y todas las cosas le eran manifiestas y claras. Poder ilimitado tenía el dios “a cuya voluntad obedecen todas las cosas, de cuya disposición pende el régimen de todo el orbe, a quien todo está sujeto” [Sahagún, t. I, p. 447]. No sólo era fuente de todo poder, sino también liberalidad y

bondad sumas. “¡Oh, señor nuestro —le rezaban—, en cuyo poder está dar todo contento y refrigerio, dulcedumbre, suavidad, riqueza y prosperidad, porque vos sólo sois el señor de todos los bienes!” [Sahagún, t. I, p. 452]. Pensaban que los designios de Dios son ocultos y concebían a la divinidad como un ser autónomo por antonomasia, como libertad absoluta.

A pesar de su distinto espíritu y de algunas ideas que debieron parecer a un católico grandes errores; a pesar sobre todo de sus prácticas crueles, como los sacrificios humanos y la antropofagia ritual, la moral y la religión indígenas presentan una elevada figura, sublime a ratos, que debería asombrar incluso al más ortodoxo franciscano. El otro ha hablado y lo que oímos es un mundo fascinante.

La invitación hecha al otro para revelar su propio mundo podría haber llevado a su reconocimiento. Sin embargo, algo detiene a Sahagún para dar ese último paso. Él participa de la interpretación del mundo común a su época, que suministra un paradigma para comprender la historia. La única significación de América le está dada por su papel en la economía divina. Ésta señala como fin de la historia el advenimiento del reino de Cristo y la conversión de todos los pueblos al evangelio. La evangelización de América es el único acto que permite comprender su existencia. Dios había mantenido oculta a América hasta el momento de su descubrimiento: “También se ha sabido por muy cierto —escribe Sahagún— que nuestro Señor Dios (a propósito) ha tenido ocultada esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla a la Iglesia Romana Católica” [Sahagún, t. I, p. 13]. ¿Cómo podría admitir entonces que los indios hubieran llegado por sí solos a una forma elevada de religión, comparable en puntos a la cristiana, si habían estado ocultos a la revelación y a la gracia? Tendría Sahagún que aceptar que, después de todo, no andaban tan extraviados. ¿Qué sentido tendría entonces la presencia europea en América? ¿Qué sentido la evangelización? ¿Y la vida misma de Sahagún y de sus hermanos?

No. Sahagún puede admitir el discurso del otro hasta un límite: hasta el momento en que niega la creencia básica que otorga sentido a su propia vida y a la presencia de la cristiandad en América. No puede negar lo que el otro le muestra, pero tampoco puede rechazar su propia interpretación del mundo, que lo constituye. Tiene entonces que conjurar la visión del mundo que el otro le presenta para incardinarla en la propia. Su solución es un desdoblamiento.

Los que parecían dioses a los ojos del indio eran en realidad demonios. Al punto de vista del otro se opone un criterio de verdad que le es ajeno: “La verdadera lumbre para conocer al verdadero Dios —argumenta Sahagún— y a los dioses falsos y engañosos consiste en la inteligencia de la divina Escritura” [Sahagún, t. I, p. 78]. No nos extrañemos de que deduzca la malignidad de la religión ajena de los textos sagrados, más que de la observación directa. El silogismo reemplaza ahora la experiencia. “Por relación

de la divina Escritura sabemos que no hay, ni puede haber más Dios que uno [...] Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco...”, etc. [Sahagún, t. I, p. 78]. El mundo indígena aparecerá entonces como antípoda del cristiano. Mientras en éste se da cumplimiento a la Escritura, en aquél se la niega. Pueblo en pecado será el indígena; pueblo redimido por la gracia, el cristiano; reino de Satán aquél, de Cristo éste. Así, Tezcatlipoca, ese gran dios que presentaba atributos tan elevados, era... Lucifer enmascarado. “Ése [Tezcatlipoca] —proclama Sahagún a los indígenas— es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados” [Sahagún, t. I, p. 83]. Todos los objetos de la religión del indio adquieren entonces una doble cara: en la mente del indígena aparecen Tezcatlipoca y Huitzilopochtli como divinos, ornados de sublimes atributos, pero ¿lo eran *de hecho*? La ley dictada por el verdadero Dios nos dice, por el contrario, que eran demonios. Lo santo, según la intención, se convierte en nefando. Ya no se reviste ahora el dios con los significados que el indio le otorga, sino con los trazos que el católico revela en su faz. Se dobla el mismo objeto, se establece una distinción entre el objeto intencional de la creencia del indio y ese mismo objeto como realidad exterior a él, ante los ojos del cristianismo. Pero ambas facetas no pueden ser reales. Sahagún, con tal de salvar su propia figura del mundo, declarará apariencia la del indio y realidad la que la Escritura revela. Así podrá nuestro misionero reconocer la belleza y elevación de las preces del indio, sin dejar de pensar en su radical engaño. Con su actitud, deja a salvo la intención del otro y el valor, a sus ojos, de su mundo, pero a la vez condena su verdadero ser.

Sahagún ha querido escuchar al otro sujeto, pero cuando las visiones de ambos entran en choque, sólo un criterio, el del evangelizador, puede revelar, por principio, la realidad; el otro sólo puede ser ilusorio. El verdadero ser de la cultura ajena no es el que sus propios sujetos le otorguen, sino el que revela una mirada distinta.

Al dejar que el otro revele su propio mundo, Sahagún se ha enfrentado a una contradicción insalvable. El mundo ajeno, tal como él lo interpreta, pone en cuestión el único marco en que él puede comprenderlo. No puede aceptarlo, debe reinterpretarlo para poder integrarlo en su propia visión. No sólo en su interpretación de la religión indígena, también en sus propuestas prácticas se ve claro este movimiento.

La civilización azteca, sostiene Sahagún, estaba adaptada a las inclinaciones naturales de sus creadores. Por ello alcanzó gran virtud. Los españoles, en cambio, destruyeron el regimiento que el indio había laboriosamente edificado, aniquilaron su estructura social e intentaron reemplazarla por otra del todo distinta. Sujetas como estaban sus inclinaciones personales por costumbres, leyes y creencias, al destruirse éstas, los indios cayeron en el vicio, la sensualidad y la pereza. Nadie puede sobrevivir, sin perderse, a la destrucción de su mundo cultural. La superioridad de la educación y regimiento antiguos se prueba en el

escaso éxito de la colonización. Señala Sahagún:

Es una vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, y nosotros nos vamos al agua abajo de nuestras malas inclinaciones; y cierto que se cría una gente así española como indiana, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar [Sahagún, t. I, p. 83].

Sahagún propugna, entonces, por regresar a un régimen social análogo al azteca, dentro de formas de educación e instituciones que pudieran ser equivalentes en el cristianismo:

Si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena; y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía, y haciéndola del todo cristiana, se introdujere en esta república indiana y española, cierto sería gran bien, y sería causa de librar así a la una república como a la otra, de grandes males y trabajos a los que las rigen [Sahagún, t. I, p. 83].

En su monasterio, Sahagún trató de realizar esa idea, al introducir prácticas semejantes a las que los indios tenían en sus escuelas, el *tepochcalli* y el *calmecac*, traducidas naturalmente a las creencias y usos cristianos. Pero fracasó. El mundo del indio era distinto; al faltarle su propia dimensión religiosa y su propia mentalidad, las nuevas prácticas resultaron vacías e ineficaces. Sahagún comprendió la causa de su fracaso. El régimen antiguo estaba íntimamente ligado al mundo religioso del indio. Su cultura constituía un todo sin fisuras; destruida su religión, tenían que perecer, sin remedio, su educación moral y la práctica de sus virtudes cívicas. Y Sahagún reconoce que la destrucción de toda la cultura indígena era inevitable, una vez que se había decidido erradicar su “idolatría”. Con un dejo de amargura comprueba:

Porque ellos [los españoles] derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros; perdióse todo el regimiento que tenían; necesario fue destruir todas las cosas idolátricas y todos los edificios, y aún las costumbres de la república, que estaban mezcladas con ritos de idolatría, y acompañadas con ceremonias y supersticiones, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo, y ponerles en otra manera de policía, de modo que no tuviesen ningún resabio de cosas de idolatría [Sahagún, t. II, p. 243].

Tratar de retener una parte del mundo del otro sin aceptar el todo era imposible. De allí el fracaso del intento de Sahagún. ¿Qué ha pasado?

La figura del mundo tiene una función vital, no sólo teórica sino práctica. Supone una elección de sentido y valor últimos. Negarla, para Sahagún, sería negar su propia identidad, como europeo, como cristiano; sería renunciar al proyecto global que presta sentido a su vida. Sería, por otra parte, quedarse vacío e inerte ante la mirada ajena; tendría entonces que verse como el otro lo ve, correría el riesgo de ser dominado por él. Tiene entonces que interpretar su propio mundo como real, y como ilusoria la visión

ajena, lo cual equivale, después de intentar descubrir al otro como sujeto, a negarlo y sujetarlo a nosotros, es decir, a dominarlo.

La figura del mundo no puede ser negada en la medida en que nos protege de ser dominados por el otro y asegura nuestro dominio sobre él. Esta función es paladina en conquistadores y juristas, como Cortés, Fernández de Oviedo o Sepúlveda, quienes sostienen el derecho de España de someter a los indios. El otro sólo puede ser comprendido en cuanto se le niega su papel de sujeto y se reduce a un objeto determinado por las categorías del europeo. Puede entonces ser dominado. Pareciera que en Las Casas y Sahagún, al abrirse al indio como sujeto de su propio mundo, al concederle derechos iguales y al escucharlo, desapareciera esa actitud de dominio. De hecho, Las Casas impugna con denuedo la dominación política de los españoles sobre las Indias y su derecho a conquistarlas. Frente al discurso ideológico de conquistadores y cronistas al servicio de la Corona, su lenguaje es disruptivo, es visto por todos como subversión e incluso traición a los intereses de España. Aunque con menos acritud, la obra de Sahagún también es percibida como peligrosa para la empresa colonizadora, tanto por la Corona como por la jerarquía eclesiástica. La difusión del punto de vista de los indios sobre su mundo, de sus creencias y aun de su lengua es considerada subversiva. Un decreto de Felipe II, de 1577, prohíbe expresamente conocer y, con mayor razón, difundir la obra de Sahagún. De hecho, ésta quedará inédita durante toda la época colonial y sólo se publicará, parcialmente, en el siglo XIX. Nada más peligroso que concederle la palabra al otro cuando se quiere dominarlo.

Sin embargo, ni siquiera estos autores subversivos ante el colonizador pueden librarse, frente al otro, de una inconsciente voluntad de dominio. Las Casas acepta al indio como su igual y le concede los derechos que la Ley de Gentes da a todo hombre, pero no reconoce plenamente su diferencia, por no poder concebir otro paradigma de interpretación del mundo que el suyo. Sahagún, por el contrario, escucha, comprende la diferencia del mundo del indio, pero no puede concederle igual validez que al suyo. En ambos, la propia figura del mundo es irrebalsable. El intercambio con el otro sujeto sólo puede conducir a reafirmarla. La discusión se realiza, desde el inicio, en los límites que señala un solo paradigma, el del europeo, y éste jamás podrá concebir que el resultado del diálogo fuera ponerlo en cuestión. Sólo el colonizado puede “convertirse”, nunca el colonizador. Cuando percibe ese riesgo, como Sahagún, de inmediato tiene que ponerle un límite. De lo contrario, pondría en peligro su identidad. ¿No hay aquí actitud inconsciente de dominio, previa a cualquier intercambio con el otro?

El estudio de la obra de Las Casas y de Sahagún puede iluminar los límites en el descubrimiento y reconocimiento de otro sujeto. Justamente porque sus obras impugnaban la dominación a que el otro estaba sometido, porque sus vidas fueron ejemplo de la voluntad de apertura hacia él, su fracaso en reconocerlo cabalmente es más

significativo. No puede atribuirse a mala fe ni a intereses egoístas, debe tener un origen más profundo: la imposibilidad de poner en cuestión una creencia básica que asegura una función vital: afirmarse a sí mismo como dominador y protegerse del dominio del otro. Ésa es una función ideológica. Lo que hemos llamado “figura del mundo” es el último reducto ideológico que impide el reconocimiento cabal del otro, como igual a la vez que diferente.

Si Las Casas y Sahagún señalan un límite en la aceptación del otro, ¿sería posible superarlo? Sólo sería factible sobre el supuesto de otra figura del mundo radicalmente distinta a la de ellos y de todos los hombres de su época. Sólo sería posible si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una, sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas. Para ello habría que aceptar una realidad esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de “configurarse” ante el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido. Habría que romper con la idea, propia de toda la historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. En un mundo plural, cualquier sujeto es el centro.

Sólo una figura del mundo que admita la pluralidad de la razón y del sentido puede comprender la igualdad a la vez que la diversidad de los sujetos. Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda idea previa de dominio; es perder el miedo a descubrirnos, iguales y diversos, en la mirada del otro. ¿Es esto posible? No lo sé. Y, sin embargo, sólo ese paso permitiría conjurar para siempre el peligro de la destrucción del hombre por el hombre, sólo ese cambio permitiría elevar a un nivel superior la historia humana.

CIENCIA Y SABIDURÍA

CIENCIA

Todo conocimiento puede reducirse a dos formas: saber y conocer. La garantía de acierto en el saber es la justificación objetiva. La objetividad supone el acuerdo posible de una comunidad epistémica; todo saber, por ser objetivo, puede ser impersonal. La garantía de acierto, en el conocer, es la experiencia personal, y ésta es intransferible. La “atadura” del saber a la realidad es societaria, la del conocer, individual. Cualquier conocimiento tiene algo de saber comunitario y algo de conocimiento personal. Con todo, hay *tipos* diferentes de conocimiento, según predomine en ellos una u otra forma de encadenamiento a la realidad. Podríamos ordenarlos en relación con dos modelos ideales de conocimiento: la ciencia y la sabiduría.

Tanto en la ciencia como en la sabiduría intervienen el saber y el conocimiento personal, pero su relación es diferente. En la primera predomina el saber, en la segunda, el conocer.

La ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comprobables intersubjetivamente; todo ello constituye un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes.

Es cierto que las ciencias empíricas también suponen un conocimiento personal. En primer lugar, los enunciados de observación *se verifican* por una experiencia directa. Con todo, no pueden considerarse como tales, enunciados que reseñen datos de percepción individual, improbables por otros sujetos, sino sólo enunciados de hechos observables por cualquier sujeto epistémico pertinente. Si *A* asevera conocer *x* y enuncia, sobre esa base, “*p*” acerca de *x*, “*p*” sólo podrá formar parte de una ciencia si cualquier sujeto, fundándose en razones objetivamente suficientes, puede *saber* que *A* efectivamente conoce *x*. Así, al incorporarse en un discurso científico, los enunciados de observación expresan saberes basados en razones comprobables por cualquiera. La ciencia sólo recoge aquellos hechos, captados por un conocimiento personal, que sean accesibles a cualquier sujeto epistémico pertinente, expresables, por ende, en un saber objetivo. En realidad, el conocimiento personal del científico sólo interesa como forma de comprobación de saberes generales: importa como una razón en la que se justifican enunciados teóricos o descriptivos sobre clases de objetos. Por eso, a la ciencia no le interesa cualquier observación, sino sólo aquellas que están previamente determinadas por el marco conceptual que aplica el científico, que responden a preguntas planteadas en ese marco y pueden referirse a teorías vigentes. Es ese marco conceptual el que orienta

el conocimiento del observador para que busque en el objeto las características que le interesan y destaque en él ciertos rasgos con exclusión de otros. Cada quien conoce del objeto lo que puede confirmar o invalidar saberes previos.¹

En segundo lugar, el conocimiento personal interviene también en el *descubrimiento* de nuevos saberes científicos. La familiaridad con los objetos de investigación, la experiencia reiterada de un campo de la realidad permiten descubrir propiedades y relaciones de los objetos que pasarían inadvertidas al profano. La paciente observación, la manipulación cuidadosa, el trato continuado con los objetos está en la base de muchos descubrimientos empíricos. Hay conocedores de insectos, de vetas geológicas, de papiros antiguos, que pueden descubrir en una ojeada lo que tardaría meses en encontrar alguien menos experimentado. También la familiaridad con instrumentos permite ampliar considerablemente el ámbito de lo observado. Se requiere un trato prolongado con el microscopio o el aparato de rayos X para captar en los objetos observados las características verdaderamente relevantes. En todos esos casos, conocer es una vía necesaria para alcanzar un saber, pero no forma parte del cuerpo de la ciencia. El trato continuado del “conocedor” con su objeto le permite enunciar proposiciones que deberán ser justificadas objetivamente, para ser aceptadas como parte de una ciencia. La ciencia no está constituida por los conocimientos personales de los observadores sino por esos enunciados generales, fundados en razones objetivas. La ciencia es un conjunto de saberes compartibles por cualquiera. Su interés en el conocimiento personal se reduce a la comprobación y ejemplificación de esos saberes, por una parte, al descubrimiento de nuevos saberes, por la otra.

El conocer cobra mayor importancia cuanto más aplicada y menos teórica sea una ciencia. La ciencia teórica no contiene, de hecho, una sola referencia a un hecho captado por experiencia. Las ramas de las ciencias aplicadas, destinadas a lograr un resultado práctico, admiten, en cambio, descripciones variadas que aluden a un conocimiento personal del experto en ese campo. El radiólogo, el agrónomo, el especialista en subsuelos, el criador de peces, el grafólogo, el antropólogo rural a menudo requieren más de los conocimientos consolidados por un trato personal, que de su previo saber teórico. En sus aplicaciones, la ciencia puede colindar con ciertas formas de sabiduría práctica.

Porque la ciencia es un cuerpo de saberes, antes que un conocer, le importa la objetividad. Su propósito es establecer razones incontrovertibles. Su ideal es un conocimiento compartible por la intersubjetividad racional más amplia. La necesidad de objetividad la compromete a la crítica incesante de los motivos personales que distorsionan las razones y pretenden pasar por válidos fundamentos irracionales. Por ello la ciencia es un instrumento universal. La objetividad de su justificación le permite ser una garantía de verdad para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones. El saber científico no sólo asegura el acierto en su acción a un individuo, sino a cualquier

miembro de la especie. La ciencia “no hace acepción de personas”; puede servir a todas, para cualesquiera fines que se propongan concordantes con la realidad. Asegura el dominio de la especie sobre su entorno “para bien o para mal”.

La actividad científica obedece al interés general de asegurar el acceso a la realidad a cualquier miembro de la especie; responde, además, en cada caso concreto, a intereses particulares de individuos o grupos sociales. Pero esos fines interesados no pueden ser establecidos por la misma ciencia. Cuando mucho, en algunos casos, una vez elegidos ciertos fines, podemos buscar procedimientos científicos para encontrar los medios más eficaces a su consecución. En esos casos la ciencia puede servir para establecer fines intermedios que conduzcan al fin último elegido. Pero no hay procedimiento científico que asegure la elección de ese fin último. La elección de fines no puede ser asunto de ciencia, es producto de la voluntad y del deseo. Las creencias que nos permiten comprender cuáles son los fines más adecuados no pueden reducirse a un saber objetivo, válido para todos. La ciencia no establece fines particulares; permite, en cambio, proveer los medios adecuados para cualquier fin particular realizable. Hoy puede garantizar la eficaz destrucción de todo un pueblo o el dominio pacífico de la energía cósmica; mañana, el acceso a las estrellas, la muerte del ecosistema o el alcance de niveles superiores de bienestar para la especie; porque la ciencia asegura el éxito en la práctica para cualquier persona que la requiera, cualesquiera que sean sus fines particulares.

Así como los enunciados de la ciencia son válidos para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones, así cualquiera que tenga las condiciones racionales adecuadas puede conseguirla. Es cierto que para lograr descubrimientos innovadores en ciencias se requieren a menudo cualidades extraordinarias de sagacidad, imaginación y aun de sentido estético. Muchos avances científicos son, primero, el producto de una intuición singular o de una poderosa capacidad de imaginar situaciones que rompen los marcos convencionales. Pero esas intuiciones no forman parte de un discurso científico, aceptado intersubjetivamente, hasta que los enunciados que las expresan no se justifiquen en razones asequibles a cualquiera. Para aprender y compartir un conjunto de conocimientos científicos no son indispensables esas capacidades extraordinarias. Se requiere, sin duda, tener una constitución normal y la capacidad intelectual para comprender y examinar lo bien fundado de su justificación. Todo el que desee tener acceso a la ciencia precisa someterse a una instrucción y a un entrenamiento adecuados, para poder juzgar de la objetividad de las razones científicas. Pero cualquier sujeto normal puede someterse a una disciplina semejante. Para adquirir una ciencia no se requiere de otro tipo de condiciones subjetivas, de carácter intuitivo, afectivo o volitivo. Justos o villanos, mezquinos o magnánimos, frívolos o sensatos, discretos o vulgares, todos pueden alcanzar el saber científico, con someterse a la enseñanza adecuada y tener la capacidad intelectual para aprender. Requieren sólo de una decisión: la consagración a

la objetividad en la justificación y la supresión de los motivos (deseos, querer) personales que impidan alcanzarla. Es esencial a la actividad científica un interés: el interés general en establecer lo que sea objetivamente válido, esto es, lo que esté fundado para cualquier sujeto racional, por encima de cualquier interés personal en establecer lo que sea conveniente para un individuo. Porque la ciencia es, ante todo, un *saber impersonal*.

SABIDURÍA

Un científico no es necesariamente un hombre sabio. Porque sabio no es el que aplica teorías, sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas. No importa que sea incapaz de formular saberes generales sobre las cosas, con tal de que sepa sacar fruto, en cada caso, de su personal experiencia. La sabiduría descansa en muy pocos saberes compartibles por cualquiera, supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas. Al hombre sabio no lo han instruido tratados científicos sino la observación personal, el trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, el contacto con la naturaleza, la vivencia intensa de la cultura. Los resultados de la ciencia se transmiten mediante discursos, consignados en tratados, artículos, manuales; las verdades de la sabiduría pueden comunicarse, aun sin palabras, mediante el ejemplo de una vida. La sabiduría se atribuye con mayor facilidad a los hombres viejos, experimentados, o bien a los que han sobrevivido múltiples experiencias vitales y han sabido aprender de ellas; pensamos que es más sabio el que ha sufrido y vivido intensamente y ha podido guardar las enseñanzas de situaciones variadas en las que ha participado. Sabio es Odiseo, viajero incansable; Arjuna, conocedor de la guerra y del sosiego; Job, dichoso y miserable; sabios son quienes han buscado la verdad o la felicidad por sí mismos, al través de un largo camino personal. Porque sabio no es el que sabe muchos principios generales, ni el que puede explicarlo todo mediante teorías seguras, sino el que puede distinguir en cada circunstancia lo esencial detrás de las apariencias, el que puede integrar en una unidad concreta las manifestaciones aparentes de un objeto; sabio es también el que, en cada situación individual, puede distinguir mejor lo verdaderamente importante, y para ello tiene una mirada más sagaz que los otros.

Cierto que la sabiduría también se transmite en saberes compartibles. Hay poemas, mitos, apólogos morales, discursos religiosos que, de generación en generación, preservan la sabiduría de los antiguos. Pero esos saberes son vanos si su mensaje no es confirmado por cada quien en su vida. Cada quien debe repetir en su propia experiencia la verdad que una vez formuló el sabio. Si a la ciencia importa el conocimiento personal sólo como confirmación de un saber, a la sabiduría importa el saber sólo como guía para

un conocimiento personal.

La sabiduría no se fija, como la ciencia, en la existencia de razones objetivamente suficientes para una creencia. Quienes comparten alguna forma de sabiduría son conscientes de que no todo sujeto es susceptible de comprender y compartir sus verdades, porque éstas no se basan en razones accesibles a cualquiera, sino sólo a quienes pueden tener una experiencia determinada. Por ello la sabiduría no necesita aducir una justificación válida universalmente. Si el saber es, por definición, una creencia fundada en razones objetivamente suficientes, la sabiduría no consiste en saberes, sino en conocimientos personales y en creencias más o menos razonables y fundadas. La sabiduría de un pueblo no se recoge en teorías científicas, forma parte de creencias compartidas sobre el mundo y la vida, que integran una cultura. Sin embargo, las verdades de sabiduría pueden abrazarse con una *convicción* intensa. Aunque no se funden en razones universalmente compartidas, la experiencia personal que las sustenta basta para concederles una seguridad, a menudo más firme que cualquier justificación objetiva, sobre todo cuando se refieren a temas de importancia vital para el hombre.

No todos pueden acceder a la sabiduría; pocos tienen, en verdad, condiciones para compartirla. Entre la muchedumbre, la sabiduría elige a los suyos; a diferencia de la ciencia, ella sí “hace acepción de personas”. Se niega a los espíritus vulgares, superficiales, llama a los seres sensibles, discretos, profundos. Se requieren condiciones subjetivas para compartir la sabiduría.

Shakyamuni, el “sabio de la tribu de los shakyas”, conoció primero los deleites del poder y la riqueza, pero un día tuvo experiencia directa del dolor y de la muerte. Cuenta la leyenda cómo fue conmovido por la contemplación de tres formas concretas del decaimiento: un hombre viejo, un enfermo, un cadáver. Una pregunta lo atenaza: ¿por qué el dolor, la miseria, la muerte a que todo está sujeto? ¿Hay algo más absurdo y vano que esta reiteración incesante del sufrimiento? ¿Por qué esta rueda sin fin de muertes y nacimientos? ¿Tiene algún significado todo esto? Empieza entonces su lento camino hacia la sabiduría. No formula teorías; experimenta formas radicales de vida. Sólo después de largos años de austeridad y meditación, después de llevar hasta el fin experiencias de vida distintas, después de acumular conocimientos vividos de la naturaleza y de los hombres, alcanza, bajo el sicomoro, su visión personal de la verdad. El sabio no ha sido instruido por escuelas, ni ha seguido una doctrina compartida. La iluminación no es formulación de una teoría explicativa, sino comprensión del ciclo eterno del sufrimiento cósmico y de la vía que conduce a la liberación. Es integración de todas las cosas en una unidad. Ante los ojos del sabio nada se explica por razones objetivas, pero todo adquiere un sentido. Entonces puede empezar su prédica. En ella comunica lo que ha comprendido: no aduce justificaciones válidas para cualquiera, muestra, señala una vía (*dharma*) que cada quien debe recorrer por sí mismo para

acceder a su propio conocimiento. No pretende demostrar nada, porque las causas últimas de todo son inciertas; sólo invita a abrazar una forma de vida y a poner a prueba en ella la verdad de la doctrina. Porque nadie puede liberarse por otro, cada quien debe atender a su propia salvación. La doctrina del sabio es un intermedio entre el conocimiento personal del maestro y el del discípulo.

Igual sucede con cualquier forma de sabiduría, desde la visión cósmica del Buda hasta el conocimiento sencillo de las cosas, fruto de la experiencia cotidiana. En ningún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la de la ciencia. No aduce razones, no formula teorías explicativas, narra una experiencia vivida, transmite un trato directo con las cosas, abre los ojos ajenos para que cada quien vea por sí mismo. La sabiduría es, antes que nada, un *conocimiento personal*.

DOS IDEALES DE CONOCIMIENTO

Ciencia y sabiduría corresponden a dos ideales distintos de conocimiento, que rara vez se realizan con pureza. Podríamos intentar caracterizarlos con dos notas, a sabiendas de que éstas corresponden a modelos idealizados, que no se dan en la realidad.

Primero. A la ciencia le importan los objetos singulares en cuanto miembros de una clase, susceptibles de ejemplificar relaciones entre conjuntos de objetos; para ella, conocer un hecho es poderlo subsumir en enunciados generales que lo expliquen. La sabiduría, en cambio, se interesa por lo singular y concreto, en toda su complejidad. Por ello intenta encontrar conexiones, relaciones entre los objetos particulares, hasta captar un todo igualmente concreto. Su modo de pensar es distinto al de la ciencia: no busca principios generales, establece nexos, analogías, procede por alusiones, sugerencias, atiende a significados, rasgos peculiares, matices. No mira en lo singular concreto una simple instancia de lo descrito por un enunciado general, quiere conservar en mente su riqueza y encontrar su conexión con un todo de otros elementos, que le dé sentido.

La ciencia aspira a la claridad, la sabiduría, a la profundidad. La claridad sólo se logra por el análisis de las cuestiones complejas en ideas simples. Un lenguaje del todo claro sería aquel en que cada signo tuviera un significado único, definible con precisión y en el que todas las oraciones se formaran conforme a reglas sintácticas igualmente precisas. Una teoría trata de ser lo más clara posible; por eso su ideal es plasmarse en un lenguaje matemático. La confusa riqueza de lo individual queda claramente explicada por los enunciados teóricos que puede interpretar. La ciencia abomina de la oscuridad y vaguedad conceptuales. “De lo que no se puede hablar con claridad —piensa— más vale callarse.” El ideal de la ciencia universal sería derivar todo el saber de una fórmula elemental, compuesta de términos definidos con precisión.

La sabiduría, por lo contrario, no desdeña la confusa variedad de lo individual. No pretende analizarla en ideas claras y distintas; intenta, antes bien, desentrañar su “centro”, su “núcleo”, la “clave” que permita comprenderla; quisiera apartar las notas variables y transitorias de su objeto para captar su unidad permanente. Su lenguaje no puede pretender precisión. Conserva la oscuridad y la riqueza de una multiplicidad de significados. A menudo, la oscuridad sólo encubre su ignorancia, pero otras veces es producto de la visión de una complejidad que no acierta a analizarse. Por ello está a medio camino entre el lenguaje plenamente significativo y el silencio; la sabiduría, como el oráculo de Delfos, “no dice ni calla, sólo hace señales”. No habría nada más contrario a ella que pretender derivar todo saber de una fórmula universal. La sabiduría procede por repeticiones verbales, metáforas, asedios lingüísticos, imágenes sucesivas. Porque las presentaciones del sentido “profundo” del mundo y de la vida pueden ser infinitas. Ideal de la sabiduría no es la *explicación* por reducción a ideas simples, sino la *comprensión* personal de la plenitud innumerable de cada cosa. Por ello el sabio conoce siempre más cosas de las que puede decir.

Pero cuando hablamos de conocer algo con “profundidad” usamos una metáfora. ¿Qué entendemos por ella? En un primer sentido, la propiedad *a* se considera más “profunda” que la propiedad *b*, si ambas son propiedades individuales de un objeto y *a* permite comprender *b* y no a la inversa. Conocer con “profundidad” sería captar una característica individual del objeto, tal que, a partir de ella, podamos comprender sus demás características individuales. Decimos, por ejemplo, que alguien tiene un conocimiento “profundo” de una persona cuando, lejos de juzgarla por los rasgos que presenta exteriormente, conoce las características permanentes de su personalidad que permiten comprender sus actitudes, valoraciones, acciones más diversas. Quien conoce “profundamente” una institución es capaz de ver detrás de sus crisis, sus transformaciones, sus problemas, las características perdurables a partir de las cuales comprende su peculiar modo de funcionar y desarrollarse. Sabio no es quien sabe las causas generales que determinan el comportamiento de las personas o el funcionamiento de las instituciones, sino el que reconoce en una persona o en una institución concretas, al través de sus acciones manifiestas, los móviles particulares, ocultos, que la animan. Con ellos logra encontrar aquellos rasgos que prestan una unidad concreta a la diversidad de sus apariencias. En todos los casos, sabio es quien conoce las cosas en su singularidad irrepetible, percibe el momento adecuado, el matiz significativo, capta el detalle revelador, la variación importante. Un sabio labrador percibe los momentos adecuados para cada siembra; al través de signos imperceptibles, puede prever las características peculiares de cada cosecha. Sabio en el vivir es quien puede ejercer la prudencia en cada circunstancia cambiante, porque distingue los rasgos característicos de cada una. Y esos rasgos singulares no suelen ser clasificables en conceptos generales.

Segundo. A la ciencia le importa alcanzar la realidad tal como existe para cualquier sujeto racional, con independencia de la impresión personal que tenga de ella; por ello debe vencer la influencia de los motivos subjetivos en el conocimiento. A la sabiduría, en cambio, le interesa el sentido de las cosas en su relación con el hombre; le importa el mundo tal como es captado por la totalidad de la persona; por ello no puede hacer abstracción de los motivos subjetivos del conocedor.

La “profundidad” que pretende la sabiduría puede entenderse en un segundo sentido. Frente a una conducta dirigida por fines inmediatos, efímeros, sabio es quien apuesta a fines perdurables; frente a objetivos irrelevantes y vanos, sabio es quien elige lo significativo, lo verdaderamente importante. El sabio se guía por un concepto clave: valor. Sabiduría es desprendimiento de valores aparentes, caducos, adhesión a valores “reales”, importantes. Algo así queremos significar cuando oponemos una vida “superficial” y “frívola” a otra “profunda”. Hablamos de “naturalezas profundas” para aludir a su capacidad de distinguir en la vida “lo que verdaderamente importa”. Esto no sólo en la vida individual, también en el discurso del mundo: más allá del ruido cotidiano, más allá del tráfago aparente, el sabio pregunta por el sentido y el valor último de las cosas; en el silencio, en la quietud de la naturaleza, intenta escuchar la voz profunda de la creación.

Si la sabiduría trata de captar una realidad provista de valor, no puede prescindir del enfoque subjetivo. Pero hay distintos tipos de valores. Hay valores concretos, individuales. Valioso es, en este sentido, lo que cumple una necesidad o satisface el deseo de una persona; valor es el correlato en el objeto de una actitud favorable hacia él. Es relativo, por lo tanto, a las actitudes que asume cada sujeto. Existen formas de sabiduría dirigidas a la consecución de valores individuales: la persecución del placer de los sentidos, del amor, de la felicidad personal tienen sus formas de sabiduría. ¿No hay también, incluso, una sabiduría del mantenimiento del poder o del logro del éxito y la riqueza? Estas formas de sabiduría ni excluyen ni entrañan la consecución de la virtud. Mefistófeles no deja de ser sabio por estar condenado.

Otros valores son relativos a grupos sociales, a ocupaciones, a clases, a etnias, a nacionalidades. A ellos corresponden formas de sabiduría que, antes mencionamos, responden a fines y que suelen transmitirse de generación en generación y que son portadoras de los valores del grupo. La sabiduría del agricultor no puede ser la misma que la del herrero, ni la del chamán puede coincidir con la del hombre civilizado. A cada forma de vida concierne un conjunto de valores; cada una desarrolla su propia forma de sabiduría.

Pero también hay formas de sabiduría más elevadas, que intentan comprender el mundo en relación con los valores supremos, aquellos que pudieran dirigir la vida de cualquier hombre en cuanto miembro de la especie humana. Si las formas de sabiduría

que antes mencionamos responden a fines e intereses particulares, individuales o de grupo, esta última respondería a un fin general de la especie y de cualquier individuo en ella. Sabiduría es, en este sentido, conocimiento de aquello que tiene relación con los valores últimos, los que redundan en el perfeccionamiento del hombre. Los ideales de “vida buena”, de “plenitud”, de “realización personal”, de “salvación”, corresponden a esos valores. Que el conocimiento del sabio sea “profundo”, y no superficial y vano, significa que puede verlo todo en relación con lo único que verdaderamente importa: la realización de los valores supremos. Sabio es el que distingue en cada caso los signos de la perfección.

La relación con el valor es distinta en la ciencia. Es cierto que, en la práctica, la actividad científica supone la aceptación de ciertos valores: aparte de la adhesión a los que responden al interés general en alcanzar la realidad, puede tener implícitas otras opciones valorativas, que respondan a intereses particulares, sean individuales o sociales. Pero la justificación objetiva sólo se logra si las opciones de valor no se entrometen en ella para desviarla. Los juicios de valor —y los intereses particulares que los motivan— no deben distorsionar el proceso de razonamiento, si ha de alcanzarse un saber objetivo. La actividad científica es, sin duda, compatible con el establecimiento de fines para guiar la elección del objeto de investigación y sus campos de aplicación, pero el proceso de *justificación* de los enunciados científicos no debe ser determinado por la preferencia de fines y valores. Aunque sea difícil de lograr en la realidad, el ideal de ciencia objetiva sería hacer abstracción de todo supuesto valorativo en la fundamentación de sus enunciados. Aun cuando, al tratar del mundo humano —en la historia y en las ciencias sociales—, el científico ha de referirse a valores, tiene que distinguir claramente entre sus supuestos valorativos y los hechos que describe, sin confundir unos y otros; de lo contrario, abandona el ideal de objetividad y se aproxima a formas de creencias en las cuales el conocimiento se pone al servicio de intereses particulares: es el caso de las ideologías.

Por otra parte, tampoco podemos dar un fundamento objetivo a la elección de fines y valores; no hay una ciencia del valor. Para orientarnos en la preferibilidad de ciertos valores frente a otros, no podemos recurrir a un saber válido para todos; sólo podemos fiarnos de conocimientos personales. Lo cual no quiere decir que la actividad científica no realice, ella misma, altos valores: la entrega a la verdad, la autenticidad, la liberación de la razón. Pero el conocimiento de esos valores no es parte de la ciencia, sino justamente de la sabiduría. La decisión de consagrarse a la investigación de la verdad no tiene carácter científico, es producto de sabiduría.

Por eso, para la razón científica nada hay de “profundo”, todo es claro y distinto. Porque al hacer abstracción de los valores, tiene que prescindir también del claroscuro con que tiñen la realidad las emociones y la voluntad humanas. No así la sabiduría: ella

no puede hacer de lado las emociones y querer personales, acepta los objetos tal como se ofrecen a todas las dimensiones de la personalidad. Para ella hay verdades de las cosas que deben captarse “con toda la vida” y no sólo con los sentidos y el entendimiento.

La ciencia no puede reemplazar a la sabiduría, ni ésta a aquélla. Ambas son formas de conocimiento necesarias para la especie. Tenemos necesidad de un saber objetivo que nos permita alcanzar la realidad; sólo así podemos tener seguridad del acierto de nuestra práctica y de no ser víctimas de nuestra propia subjetividad. Para lograr ese objetivo, debemos prescindir del influjo de nuestros deseos y querer individuales en la justificación de nuestras creencias. Pero la subjetividad tiene un doble influjo en el conocimiento. Si bien es la principal fuente de error, al detener y doblegar nuestro razonamiento, también puede guiar al descubrimiento del sentido y del valor. De allí la necesidad de otra forma de conocimiento que la tome en cuenta. Para acceder al mundo en su dimensión valorativa, tenemos que sacrificar la seguridad que suministra la objetividad; pero sólo así podemos orientar la vida, en la práctica, por lo valioso. Ciencia y sabiduría son imprescindibles porque ambas cumplen una necesidad de la especie: orientar la vida de modo que nuestra acción sea acertada, por acorde con la realidad, y tenga sentido, por valiosa.

La ciencia no puede reemplazar a la sabiduría. En primer lugar, la ciencia garantiza el acierto de nuestra acción, cualquiera sea el fin que hayamos elegido, pero no puede indicarnos cuál es el fin que cada quien deba elegir. La elección de los fines adecuados para la especie, al igual que la selección de los valores, depende de la sabiduría. En segundo lugar, la ciencia puede explicar la realidad para poder obrar sobre ella, pero ninguna explicación puede revelarnos su sentido. Aun si lográramos dar una explicación cabal de todo el acontecer del universo, aun si determináramos todos los sucesos por su obediencia a leyes generales exhaustivas, aun entonces sería válido preguntar: pero ¿qué *sentido* tiene ese universo? Esa pregunta sólo podría contestarla una comprensión del modo como cada cosa individual se integra en la plenitud del todo, y esa comprensión no se deriva de las explicaciones científicas, es la meta de la sabiduría.

EL PROCESO DE JUSTIFICACIÓN EN DISTINTOS TIPOS DE CONOCIMIENTO

Ciencia y sabiduría son modelos idealizados que sólo se realizan en la excelencia del conocimiento. La gran mayoría de los conocimientos que utilizamos para orientar nuestra vida no alcanzan esos ideales. Pocos de nuestros pretendidos saberes tienen el rigor y la claridad de los enunciados científicos; en verdad, suelen ser creencias más o menos razonables, según se basen en razones más o menos controvertibles. Por otra parte, en

raras ocasiones nuestros conocimientos personales alcanzan la comprensión profunda de una auténtica sabiduría. Con todo, cierto saber general y cierto conocimiento personal confluyen en cualquier conocimiento no científico, aun en los menos pretensivos. Pensemos, por ejemplo, en la diaria labor del campesino. En su trabajo requiere de un saber objetivo: cuáles son las mejores semillas, los ciclos de crecimiento de las plantas, sus enfermedades más frecuentes. Todo ello se expresa en un saber compartido, fundado en razones objetivas, que puede formar parte de una ciencia aplicada. Pero también requiere escuchar la voz de su personal experiencia: debe distinguir el momento exacto de sembrar y cosechar, prever las heladas y las lluvias, ponderar la justa profundidad de los surcos, y eso no se lee en reglas generales, es producto de una sabiduría vital, nacida de un contacto personal, frecuente, con la tierra y con el viento. Pero no sólo en la vida en contacto con la naturaleza, aun en los actos más sencillos de una vida mecanizada subsisten los dos aspectos. Manejo en carretera. No podría hacerlo si no dispusiera de un saber compartido, de base objetiva: hay que consultar mapas, comprender el lenguaje de las señales, estar al tanto del funcionamiento del automóvil. Si no tuviera ese saber objetivo no podría adecuar a la realidad mi acción de manejar. Pero en mi viaje interviene también otra especie de conocimiento. Conozco, por experiencia, dónde debo acelerar y dónde tomar con precaución una curva; viajes anteriores me han enseñado las horas en que puedo cansarme, la velocidad que me permite gozar mejor del paisaje; mi trato personal con mi vehículo me dice lo que puede rendir y lo que debo exigirle. Todo ello es asunto de un conocimiento personal, intransferible; está referido a objetos y situaciones individuales, compete al ejercicio de la prudencia, en el que puede manifestarse cierto grado de sabiduría; no compete, desde luego, a la ciencia.

Hay muchos tipos de conocimiento, diferentes a las ciencias formales y naturales, donde resulta difícil separar esos dos aspectos del conocimiento. Podríamos intentar clasificarlos según prive en ellos un saber objetivo o un conocer. En un extremo, estarían diferentes formas de conocimiento técnico; su ideal se acercaría más a la ciencia. En el otro, el arte, la moral, la religión; su modelo estaría más cercano a la sabiduría. En el medio, disciplinas mixtas, en las que interviene por igual un saber objetivo y un conocimiento personal: la historia, la antropología social, el psicoanálisis.

Para todos esos tipos de conocimiento se plantea el problema de la justificación de su pretensión de verdad. La ciencia está plenamente justificada, puesto que descansa en razones objetivamente suficientes; éstas constituyen un criterio de verdad seguro de sus aseveraciones. Cualquier otra creencia tendrá un grado de justificación menor, en la medida en que no alcance los requisitos de una justificación objetiva. Pero en el conocimiento personal la situación es distinta. Conocer en sentido estricto puede ser, para el conocedor, razón suficiente para creer en una proposición que otros no compartan. Así, un conocimiento directo puede ser fundamento de certezas y de fuertes

convicciones personales. Puede no bastar para ello una experiencia singular. Para tener la garantía de conocer algo de un objeto requerimos generalmente contrastar entre sí varias experiencias obtenidas en circunstancias distintas. Al comprobar, rectificar, enmendar unas experiencias con otras, vamos construyendo un conocimiento del objeto, como unidad resultante de la integración de esas experiencias. Una manera de justificar nuestra pretensión de saber algo sobre un objeto es remitirnos a experiencias sobre él, contrastadas y confirmadas. Un conocimiento personal, propio o ajeno, puede alegarse como razón que justifique un saber sobre él. Con todo, la experiencia personal, por sí sola, da lugar a *certezas* pero no a *saberes*, pues todo saber tiene que fundarse en razones compartibles por cualquiera.

¿Quiere esto decir que esas *certezas* sean, por principio, incompatibles por otros sujetos? En modo alguno. Al comunicar creencias basadas en experiencias personales puedo incitar al otro a confirmarlas en su propia experiencia. El otro puede llegar así a *certezas* semejantes, basadas en su conocimiento personal. Los enunciados que comunican un conocimiento actúan entonces como intermediarios entre dos experiencias. Hasta aquí el conocimiento personal justifica *creencias* compartibles. Pero podemos preguntar: ¿hasta qué punto puede ser también fundamento de un *saber*? ¿Cómo podemos, por un lado, saber que conocemos, y, por el otro, saber que los otros conocen? Si la sabiduría se basa en un conocimiento personal, ¿hasta qué punto puede fundarse en ella un saber objetivo?

Para contestar a estas preguntas no podemos examinar todos los tipos de conocimiento que hemos mencionado. Sería un tema tan vasto que hemos de aplazarlo. Sólo aludiremos a ciertos tipos de conocimiento que nos sirvan para plantear mejor el problema de la justificación del conocimiento personal.

CONOCIMIENTO PERSONAL CON JUSTIFICACIÓN OBJETIVA

En cualquier ciencia empírica el conocimiento personal es fuente de muchos saberes. Michael Polanyi² tuvo razón en destacar cómo en la base de la ciencia está el dominio de un *arte*: la investigación científica es, en efecto, antes que un saber, un arte, esto es, un conjunto de operaciones concertadas, sometidas a reglas más o menos explícitas. Un arte supone el ejercicio de habilidades especiales y el contacto repetido con los objetos sobre los que se ejerce; implica, por lo tanto, un conocimiento personal, que sólo pueden compartir quienes tienen las mismas habilidades y una familiaridad semejante con sus objetos. Pero Polanyi no tuvo razón en confundir ese arte con su resultado: la ciencia misma, entendida como un conjunto sistemático de proposiciones que comunican un saber compartible intersubjetivamente. Un conocimiento personal profundo de un campo

objetivo puede ser requisito necesario para *descubrir* nuevas verdades científicas, pero estas verdades, una vez descubiertas, son justificables ante cualquier sujeto epistémico pertinente, tenga o no las habilidades personales requeridas para su descubrimiento. Si el *contexto de descubrimiento* de muchas ciencias incluye conocimientos personales, su *contexto de justificación* puede prescindir de ellos. Esto es claro en el campo teórico de la ciencia, donde el contacto del investigador con su objeto tiene escasa importancia, aun en el contexto de descubrimiento, pero también es válido en las disciplinas científicas aplicadas y en las técnicas, donde el conocimiento personal suele desempeñar un papel importante para el hallazgo de nuevas verdades. La mayoría de las innovaciones técnicas y de los descubrimientos en ciencias aplicadas son obra de “conocedores”, de “expertos” en el campo; no podrían darse sin un trato reiterado con el objeto de estudio, en distintas circunstancias, que otorgue un conocimiento variado y profundo. Antes de estar en situación de descubrir rasgos o relaciones nuevas en los objetos, el investigador debe pasar por un aprendizaje práctico que lo haga sensible a las distintas características de la realidad que estudia y le dé la pericia necesaria para captar en ella lo que al profano pasaría inadvertido. El paciente observador del comportamiento de una especie animal, el espeleólogo, el técnico en radiografía, el levantador de mapas geográficos, el patólogo dedicado a la observación microscópica, han tenido que dedicar mucho tiempo a agudizar sus sentidos, a afinar su capacidad de discriminación, a ejercitarse en distinguir matices, en reconocer rasgos relevantes, en interpretar signos en su objeto, antes de poder juzgar con precisión lo que observan. Sólo entonces pueden apreciar adecuadamente una situación inesperada, sólo entonces pueden descubrir algo nuevo. Deben acudir, sin duda, a un cuerpo de saber objetivo, deben dominar las teorías en boga sobre su campo de estudio, pueden utilizar, incluso, manuales, instructivos metodológicos como guía de sus observaciones, pero todos esos saberes son incapaces de suplir el contacto directo con el objeto. Sólo la experiencia repetida, el ejercicio constante otorga el “olfato”, la “sagacidad” que conducen a un juicio certero y a un diagnóstico correcto. La ciencia requiere, en esos campos, de ciertas cualidades personales, de destrezas especiales que rebasan la simple capacidad intelectual y que sólo se adquieren mediante un adiestramiento práctico. Conoce realmente de comportamiento animal, de grutas o de tejidos orgánicos quien ha desarrollado esas cualidades personales, no el que sabe mucha teoría sobre ellos. Y sólo el conocedor está en situación de encontrar nuevos saberes que enriquezcan su ciencia. Lo mismo sucede con el conocimiento técnico. Así como, en las ciencias aplicadas, sólo la experiencia prolongada puede hacer perceptible el rasgo, la situación, la regularidad —inadvertida hasta entonces— que conduce a un descubrimiento, sólo la familiaridad en la práctica con materiales e instrumentos puede llegar a sugerir una innovación técnica. Así, en el *contexto de descubrimiento* de muchos saberes técnicos y científicos, debemos incluir conocimientos personales que tienen como

condición capacidades subjetivas adquiridas.

Pero el *contexto de justificación* de esos mismos saberes no incluye ese supuesto. Aunque se precisen capacidades especiales para alcanzar un nuevo saber técnico o científico, no se requieren para fundar su verdad. Una vez descubierta una verdad, tanto en las ciencias aplicadas como en las técnicas, para formar parte de una disciplina científica, esa proposición debe justificarse en razones válidas para cualquier sujeto epistémico pertinente, tenga o no las capacidades y experiencias del concededor o del experto. Por eso las razones objetivas en las que se funda un nuevo saber pueden ser diferentes a las que llevan a su descubrimiento: las primeras deben ser impersonales, compartibles por cualquiera; las segundas pueden ser estrictamente personales. El radiólogo que acaba de diagnosticar la existencia de un proceso patológico, donde el ojo inexperto no percibe nada, basa su descubrimiento en la agudeza de su percepción, adquirida en su experiencia personal, pero su diagnóstico no puede considerarse verdadero mientras no se funde en razones a las que cualquiera pueda acceder: exploración quirúrgica, biopsia, sintomatología, etc. La innovación técnica que propone un ingeniero, basado en la ponderación perspicaz del resultado de múltiples ensayos anteriores, sólo resulta aceptable si su utilización en la práctica confirma, a los ojos de todos, su eficiencia. Ninguna observación o invento novedoso se daría por demostrado si la comunidad epistémica pertinente no fuera capaz de confirmarlo. La comprobación intersubjetiva, en la práctica o en la observación, guiada por la teoría, son las razones más comunes para justificar un nuevo descubrimiento, que requirió de complejas destrezas subjetivas.

Es cierto que, de hecho, una vez que hemos establecido la competencia de alguien en un campo determinado, solemos aceptar su juicio, sin exigirle una comprobación intersubjetiva. Nos atenemos entonces a la autoridad del “concededor”, del “técnico”, del “experto”. El saber por autoridad ocupa un lugar destacado en las disciplinas científicas aplicadas y en las técnicas, justamente porque en ellas es más importante la participación de los conocimientos personales. El saber por autoridad se funda en un proceso de justificación análogo al del saber testimonial. En éste, debemos fundar en razones objetivamente suficientes nuestro saber de que el testigo conoce; sólo entonces podemos aceptar su testimonio y, por ende, justificar nuestro saber de lo que el testigo conoce. En todo caso, las razones objetivas para fundar nuestro saber del conocimiento ajeno deben tener una validez independiente del conocimiento personal del otro, y poder ser comprobadas de manera intersubjetiva. De parecida manera, en el saber por autoridad debemos fundar en razones comprobables por cualquiera el hecho de que el otro sea efectivamente un concededor, en cuyo juicio podemos fiarnos. Igual que en el saber testimonial, estas razones pueden ser de tres tipos: podemos saber que el otro conoce x , por sus antecedentes (instrucción recibida acerca de x , títulos obtenidos en instituciones

confiables, etc.), por sus resultados (saberes sobre x que demuestra tener, aciertos en la práctica) o por su saber hacer algo con x (las destrezas que demuestra). Nuestro saber de que el otro conoce x se justifica, así, en razones objetivamente suficientes, diferentes del conocimiento personal que él tiene de x . Sólo entonces podemos dar por válido su juicio, derivado de su familiaridad personal con x ; sólo entonces podemos tener una razonable seguridad de saber lo que él conoce. Sin embargo, en ambos casos, tanto en el saber testimonial como en el saber por autoridad, los enunciados del testigo o del experto, acerca de x , deben ser susceptibles de una comprobación objetiva, si han de considerarse parte de una ciencia; de lo contrario, sólo pueden fundar una creencia razonable, pero no un saber.

El análisis anterior puede aplicarse también a algunos conocimientos científicos o técnicos, que consideramos emparentados con el arte. En esa situación estarían saberes diversos, desde el conocimiento artesanal hasta la clínica médica, pasando por ciertas formas de historiografía. En todos ellos nos encontramos con especies de conocimiento que requieren tanto de sabiduría como de ciencia. Al buen clínico no le basta atenerse a una ciencia aprendida; de parecida manera, el buen artesano requiere de algo más que un manual de procedimientos técnicos. En ambos casos se precisa de una sabiduría especial en el trato con los objetos. El clínico sabe aplicar a cada caso teorías, definiciones, enunciados generales de la fisiología y la patología, pero esos saberes no pueden suplir la comprensión de cada situación individual. Es común el dicho de que para un buen clínico “no hay enfermedades, sino enfermos”. En efecto, el arte del diagnóstico acertado participa de la sabiduría tanto como de la ciencia; porque no se infiere simplemente de enunciados generales, requiere de la capacidad de discriminar características complejas propias de cada caso. Por ello supone facultades que rebasan el proceso racional de explicación y argumentación; a esas facultades se suele aludir cuando se habla de la “intuición”, la “sagacidad”, la “prudencia de juicio” del buen clínico. Otras disciplinas se asemejan en este punto a la clínica. El detective, el historiador, el antropólogo social también requieren de cierto “ojo clínico” para dar con la respuesta precisa a los problemas que enfrentan. Descubrir al responsable de una acción, caracterizar lo peculiar de un proceso social, de un rito o de una costumbre tiene parecido con el diagnóstico: no se deriva directamente de conocimientos generales, tiene que ver, en cambio, con la destreza en captar los rasgos particulares del objeto singular y sus relaciones con el todo concreto del que forma parte.

En todos esos casos, la solución de un problema puede depender de la sabiduría personal del conocedor más que de su ciencia. A menudo el conocedor no puede ofrecer a los demás pruebas convincentes de su acierto; pero otras veces, una vez que ofrece la solución, puede fundarla en razones válidas para cualquiera. Sólo entonces alcanza un saber objetivo. El clínico experimentado llega a un resultado gracias a su intuición y su

prudencia, pero el diagnóstico sólo probará su carácter científico si se comprueba en razones asequibles a cualquier médico: análisis clínicos, radiografías, exploración quirúrgica, comportamiento del paciente, etc. Una vez más las consecuencias en la práctica, comprobables intersubjetivamente, suelen ser la piedra de toque definitiva en qué medir los aciertos del clínico. Por su parte, la sabiduría personal del gran historiador, la que le permite comprender la clave de una sociedad o una época, sólo podrá aspirar a un estatus científico en la medida en que sus asertos puedan justificarse en documentos objetivos. Estamos, pues, ante formas de conocimiento personal que conducen al establecimiento de saberes interpersonales, formas de sabiduría que pueden dar lugar a ciencias. Por más personal que sea el conocimiento, puede ser el fundamento de saberes justificados intersubjetivamente. También en estos casos, si bien el contexto de descubrimiento requiere de ciertos conocimientos personales, el contexto de justificación exige razones objetivas. No sucede lo mismo con otros conocimientos personales.

CONOCIMIENTO PERSONAL BAJO CONDICIONES SUBJETIVAS

Pasemos ahora al conocimiento de otro tipo de “conocedores”. ¿Cómo habrán de justificarse los juicios del experto en vinos o del gastrónomo experimentado? Tenemos aquí una situación en parte semejante a los casos anteriores. Los fallos del catador de vinos se basan en un conocimiento adquirido en un largo y paciente ejercicio, requieren también de ciertas capacidades subjetivas que pueden desarrollarse con el uso; en este caso, suponen incluso virtudes físicas, como un paladar educado y un fino olfato. Igual que en los casos del clínico o el técnico, se necesita una familiaridad continuada con su objeto y una sensibilidad especial para juzgar de las cualidades de un buen vino.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre este caso y los anteriores. En el caso de los juicios de gusto, el conocedor no puede pretender una justificación objetiva. No cualquiera puede juzgar de la verdad que asevera un buen catador, como cualquiera podría juzgar de la verdad del diagnóstico clínico. Sólo son jueces pertinentes, en materia de gusto, los que tengan sensibilidad, educación y experiencias semejantes a las del mismo catador. En rigor, el buen catador sólo puede justificar lo acertado de sus juicios ante sus iguales. Las razones en que se basa un juicio de gusto no pueden, por principio, ser suficientes *objetivamente*, sino suficientes para quienes cumplen con ciertas condiciones subjetivas adicionales a las señaladas para el saber objetivo: los que comparten las mismas capacidades físicas, adquiridas mediante una experiencia directa. Estamos pues ante conocimientos que, a diferencia de los anteriores, no pueden dar lugar a saberes sino sólo a creencias compartidas. ¿Compartidas por quiénes? Por quienes

tengan un conocimiento personal semejante. El catador de vinos puede apelar al consenso de los buenos y refinados gustadores; el gastrónomo, al de los conocedores de la buena cocina, etc. Podríamos decir que sus juicios son válidos para una comunidad de “conocedores”, vaga y difícil de determinar, constituida por todas las personas que cumplieran con ciertos requisitos personales mínimos. Sólo ellas serían competentes para juzgar de su objeto.

Situación parecida, la del conocimiento estético. Consideremos las creencias que se expresan en juicios del crítico o del espectador referidos al objeto artístico. Pueden ser juicios de valor (juzgamos que una obra es “bella”, “profunda”, “frívola”, “expresiva”, “acartonada”, “elegante”, “dura”, etc.), o juicios descriptivos sobre características de la obra (estilo al que pertenece, significado, mensaje que pretende expresar, influencias aparentes, etc.). Esas creencias se justifican en un conocimiento personal e intransferible. Lo cual no quiere decir que no haya en arte saberes generales, compartibles por cualquiera. La arquitectura necesita una técnica de la construcción, semejante a la que utiliza un ingeniero; el músico debe dominar la ciencia de la armonía; las artes plásticas pueden sacar mucho provecho de los tratados de perspectiva o de las técnicas de composición y uso de materiales; aun el empleo de computadoras parece prometer un tratamiento más riguroso de las estructuras formales, y, en la literatura, muchos abogan por el uso de métodos científicos en la crítica de las obras. En suma, no puede dudarse de la posibilidad de ciertos saberes objetivos, incluso de teorías científicas comprobables, acerca del arte. Pero la validez de un juicio estético determinado no puede inferirse *sólo* de esos saberes. La precisa aplicación de una técnica constructiva no es suficiente para engendrar un espacio bello, para ello es menester la capacidad personal del artista en percibir e imaginar las proporciones adecuadas de los distintos espacios, las relaciones entre vanos y masas tectónicas, la cualidad de las texturas, etc. Y nada de eso puede estar regulado por un saber previo. Una capacidad semejante se requiere del espectador: para apreciar la belleza de las formas, en vano acudiría a manuales; si tiene la sensibilidad requerida puede, en cambio, gozar de la armonía de la obra arquitectónica, aunque ignore todo de las técnicas de construcción y diseño. Igual sucede en las otras artes. Toda la técnica del contrapunto es insuficiente para justipreciar una partitura de Bach y la “ciencia” literaria fracasa al intentar comunicar la emoción estética que despierta un poema de Neruda. La diferencia entre el pseudoarte académico, adocenado y mediocre, y el auténtico arte creador consiste justamente en que el primero pretende seguir puntualmente un saber formal, impersonal, que expresa reglas generales, y el segundo, en cambio, se basa en un conocimiento personal e intransferible. En el arte, tanto en el contexto de *descubrimiento* como en el de *justificación* de los juicios estéticos, se requieren cualidades subjetivas que no pueden estar incluidas en un saber previo.

Sin embargo, los juicios sobre la obra de arte pueden justificarse. Sólo que su

justificación no remite a un saber objetivo sino a la experiencia individual. El crítico apela, para justificar sus juicios, a la experiencia de cualquier espectador que posea la sensibilidad y la educación artística adecuada. Cada quien debe tener una experiencia personal de la obra de arte para comprobar en ella el juicio ajeno. Nadie puede apreciar por otro una obra de arte ni el mundo que ella comunica. Frente a la justificación objetiva de la ciencia, los juicios estéticos remiten a una justificación personal, que tiene más que ver con la sabiduría.

La diferencia entre el conocimiento personal y el saber objetivo no está, por lo tanto, en la falta de justificación de las creencias basadas en aquél, sino en las condiciones subjetivas requeridas para su justificación. Las creencias que constituyen un saber objetivo deben ser justificables para cualquier sujeto epistémico pertinente, las creencias artísticas deben serlo para cualquier sujeto que cumpla con ciertas condiciones personales adicionales. Las condiciones para establecer que una persona sea sujeto pertinente de un juicio estético son mucho más amplias que las que determinan que una persona sea sujeto pertinente de un saber. No basta con tener acceso a las mismas razones, compartir los mismos saberes previos y aceptar los mismos supuestos ontológicos. ¿Qué más hace falta? Por lo menos, cuatro condiciones: 1) Cualidades personales indefinibles con precisión, como “sensibilidad”, “buen gusto”, “imaginación estética”, “refinamiento”. Por más tratados de arte que aprenda, quien carezca de la sensibilidad adecuada será incapaz de juzgar la belleza de cualquier obra de arte. 2) Esa sensibilidad puede ser educada. Se requiere entonces de experiencias anteriores diversas, en las cuales se cree una cierta familiaridad con las obras de arte. 3) Tanto la sensibilidad como la educación estéticas se encuentran condicionadas por un medio cultural históricamente determinado. Para juzgar adecuadamente de una obra de arte y entender su mensaje, es preciso comprender una cultura. 4) Comprender una cultura implica aceptar presupuestos más amplios que los compromisos ontológicos que delimitan una comunidad epistémica: implica compartir juicios previos de valor, aunque sea de modo implícito. Lo que es bello o expresivo para una cultura, puede no serlo para otra. El consenso acerca de verdades estéticas supone, pues, un último requisito: una actitud favorable a ciertos valores.

El conjunto de sujetos competentes para juzgar sobre arte está, así, limitado por múltiples condiciones personales que no pueden determinarse con precisión. Sin embargo, un juicio estético aspira al consenso de quienes cumplen con esas condiciones; todos ellos forman lo que podríamos llamar una “comunidad” de concedores de arte que suele establecer juicios válidos, con cierta generalidad, dentro de una cultura determinada. Pero siempre es discutible si una persona pertenece a esa “comunidad”, si, por lo tanto, es competente su juicio. Si los juicios de arte no pueden tener nunca el carácter de saberes objetivos no es porque carezcan de alcance intersubjetivo, sino porque es imposible establecer con precisión las condiciones de su intersubjetividad.

De allí el mayor peso de la autoridad personal en arte que en ciencia. Mientras en ciencia todo juicio de autoridad debe fundarse, en último término, en razones objetivas, en arte debe basarse en el conocimiento personal y éste no puede ser objetivo. En este caso importan más, para formar opinión, los fallos de una autoridad competente, capaz de presentar “credenciales” que la acrediten como conocedora. Dado que los juicios estéticos no admiten comprobación por cualquiera, el dictamen del conocedor es aceptado de buen grado por los profanos. De allí también la importancia del crítico en el campo del arte. La ciencia no ha menester de “crítica”, en el sentido de *valoración*, sino sólo en el sentido de discusión de sus fundamentos racionales de juicio; en arte, en cambio, la valoración de los conocedores es indispensable para establecer preferencias y parámetros de juicio que aspiren a validez intersubjetiva.

COMUNIDADES SAPIENCIALES

Toda moral, toda religión societaria puede considerarse como un conjunto de creencias y de formas de vida compartidas por una comunidad, que remiten, para su fundamentación, a un conocimiento personal, propio o ajeno. Esas creencias pueden tener una forma auténtica o inauténtica, según puedan aducir o no ese fundamento. En las formas *inauténticas* de vida moral o religiosa, el individuo renuncia a dar una justificación personal a sus creencias; se atiene a lo que la sociedad le dicta; sigue, sin ponerlos en cuestión, los dictados de las autoridades establecidas o de la tradición heredada, anónima y omnipresente. Lo que *se dice*, *se acepta*, *se estila*, es lo debido. La sumisión a doctrinas y reglas societarias no se justifica en una experiencia propia, sino en el consenso del grupo. Los motivos interfieren entonces en el acceso al conocimiento y mueven a aceptar el prejuicio: deseos de seguridad, de reconocimiento, de pertenencia al grupo obligan a la razón a detener el proceso de crítica y de fundamentación de las creencias, aceptando como última base la autoridad ajena. Así, morales y religiones establecidas pueden cumplir su función ideológica: reiterar las creencias colectivas que permiten mantener la cohesión de un grupo social y legitimar un sistema de dominación.

Pero las formas de vida morales y religiosas pueden tener también manifestaciones *auténticas*. Entonces el individuo intenta fundar sus creencias en una experiencia vivida. Los dictados morales o religiosos expresan entonces formas de vida y de conocimiento personales de los que el individuo puede dar testimonio. El hombre moral o religioso auténtico y libre opone a las creencias reiteradas, impuestas por el grupo, su experiencia personal de vida. Sólo en ese caso pueden la moral y la religión aspirar a una forma de conocimiento.

Todo hombre es capaz de liberarse de las convenciones compartidas y de tener una

experiencia propia de las formas de vida buena y feliz; todo hombre puede basar, en su propia experiencia, su conducta moral. Por supuesto que esa experiencia no podrá dar fundamento a preceptos generales ni a reglas de validez universal, pero sí puede expresarse en máximas de prudencia y recomendaciones de sabiduría. Éstas pueden sugerir, orientar a los demás hacia una forma de vida y conducir así a morales compartidas; pero cada quien tiene que descubrir la vía de su propia realización, nadie puede hacerlo por otro.

Algunos hombres han accedido también a una experiencia personal de lo Sagrado, tal como se manifiesta en todo lo que es “otro”: el amor universal, la armonía, la energía creadora, la muerte, la pureza... De lo captado en esa experiencia no se pueden aducir razones objetivas, sólo se puede dar testimonio. Todas las religiones están basadas en el testimonio de experiencias personales. Testigo privilegiado es el que ha llegado a una forma de sabiduría. Suele enseñarla, no fundado en razones objetivas, sino basado en su vida misma. Convince, no por la fuerza lógica de sus argumentos, sino por el ejemplo de su comportamiento y el carisma que irradia de su personalidad. La religión auténtica no impone dogmas, transmite la sabiduría del maestro e invita a abrazar libremente una forma de vida. Es el “santo”, el “gurú”, el “profeta”, quien tiene acceso privilegiado a una experiencia moral o religiosa superior y, al encarnarla en su vida, puede transmitirla a los demás, en sus actitudes personales. Es el “vidente”, el “iluminado” quien, al cabo de un largo camino, ha llegado a una creencia, y comunica, en palabras balbuceantes, un conocimiento vivido, en principio inefable. En su grado superior, estas características se juntan en el fundador de religiones. En él se unen el santo y el sabio. Su mensaje se basa en una experiencia directa de lo Sagrado. En las religiones basadas en una “revelación”, ésta no hace más que expresar el conocimiento personal de los autores de las Escrituras. Los fieles de una religión o de una secta basan sus creencias en su confianza en el testigo privilegiado y en el mensaje transmitido; pero deben también hacer suya la experiencia del maestro, tratar de seguir su forma de vida, para acceder a un conocimiento semejante y confirmar personalmente su doctrina.

Las creencias morales y religiosas pretenden ser aceptables intersubjetivamente, pero de hecho se fundan en razones que sólo pueden ser suficientes para aquellos sujetos que tengan ciertas condiciones que les permitan acceder a una forma de sabiduría. Siguiendo la analogía con las “comunidades epistémicas”, podríamos hablar de “comunidades sapienciales”; éstas estarían constituidas por todos los sujetos que tengan acceso al tipo de experiencias en que se funda una especie de sabiduría. Es claro que esas razones no son compartibles por cualquiera, sino sólo por aquellos que cumplan con ciertas condiciones subjetivas comunes. Estas condiciones varían en cada comunidad sapiencial; pero en todas se incluyen la adhesión a una forma de vida y una actitud valorativa común. Sólo está en condiciones de juzgar de la verdad de una forma de sabiduría —

moral o religiosa— quien abrace una forma de vida y acepte un marco de valores.

Por eso la educación para acceder a esa verdad no puede consistir en la transmisión de saberes compartidos, sino en el fomento de hábitos de vida, de virtudes, de maneras de ver la existencia, de actitudes, que permiten acrecentar las capacidades y dones personales. La persecución de una vida moral auténtica supone un cambio de actitud: la liberación de las morales ideológicas y la adhesión a ciertos valores, asumidos libremente, que integran la personalidad. La transmisión de esos valores no puede, por lo tanto, recurrir a ninguna forma de imposición; sólo puede mostrar ejemplos de actos valiosos e invitar a la libertad del otro para que perciba y comparta ciertos valores en circunstancias concretas. También en las religiones, frente al adoctrinamiento en los dogmas aceptados, por autoridad o por temor, existen vías probadas para alcanzar un conocimiento personal: el desprendimiento de sí mismo, la ascesis, el amor o la compasión universales, el erotismo, la meditación, la contemplación son métodos de vida que se han empleado para alcanzar ciertas experiencias inasequibles para quienes no siguen ese camino.

Si bien las comunidades de conocedores de arte son del todo laxas y de fronteras imprecisas, en estas formas de conocimiento que aspiran a la sabiduría pueden darse comunidades cerradas, claramente delimitadas. Sectas, cofradías, escuelas filosóficas, logias, órdenes religiosas, iglesias, pretenden compartir una sabiduría común acerca de la “vida justa”, la “salvación” o el “conocimiento supremo”. Sólo pertenecen a esas comunidades quienes comparten un núcleo común de creencias que todos ellos consideran justificadas. Esas creencias incluyen, a menudo, algunos saberes susceptibles de comprobación objetiva, derivados de la ciencia de la época, pero su núcleo central es una doctrina que pretende expresar alguna forma de sabiduría. Es el caso, tanto de las escuelas filosófico-morales, desde los antiguos pitagóricos hasta la masonería, como de todas las congregaciones religiosas: cuando existe un cuerpo de conocimientos científicos, está al servicio de valores superiores, que se expresan en una doctrina moral, política, metafísica o religiosa. Esas comunidades sapienciales cerradas tienden a establecer las condiciones prácticas que favorezcan una forma de vida, mediante la sumisión a ritos, reglas o ejercicios de meditación comunes. En último término, una aseveración moral o religiosa sólo es justificable para un conjunto de individuos que abracen una forma de vida, porque sólo ellos pueden tener acceso a un conocimiento personal semejante al que funda ese aserto.

En muchas comunidades sapienciales, de carácter religioso, suelen existir también círculos más estrechos cuyos miembros comparten un conocimiento reservado, distinto al del resto de los creyentes. Para que un creyente esté en situación de comprobar la verdad de las creencias de esos círculos, requiere de condiciones subjetivas suplementarias que le abran la posibilidad de experiencias vitales más profundas. Ciertas proposiciones religiosas pretenden justificarse en la experiencia vital de cualquier

creyente, bajo el simple requisito de la fe y la adhesión a los valores religiosos, otras, en cambio, requieren para su comprobación de una forma de vida más elevada y de un don (“gracia”) especial. La austeridad, la negación de sí mismo para encontrarse a sí mismo, la práctica de la *catharsis* y de distintas formas de meditación o de contemplación son condiciones necesarias para alcanzar experiencias en las que se fundan algunas creencias místicas. En otras ocasiones, se piensa que una gracia especial, el don otorgado por un rito sacramental, es requisito indispensable para lograr la comunicación decisiva con lo otro. En cualquier caso, hay conocimientos cuya verdad sólo podrían comprobar, por sí mismos, unos cuantos elegidos. Así, al aumentar las condiciones personales requeridas para fundar la verdad de una creencia basada en el conocimiento propio, disminuye la comunidad de personas susceptibles de comprobar esa verdad. En el límite, sólo quienes recorren la difícil senda de la negación total de sí mismos y de la unión con el todo pueden pretender alcanzar la verdad suprema. Unos cuantos llegan a la “iluminación” final, al “satori”, al “éxtasis” en el que se da el conocimiento directo de la identidad del principio del yo y el principio de todo. El conocimiento místico está, así, al final de este proceso. Con él alcanzamos el extremo opuesto al conocimiento científico.

La ciencia supone el mínimo de condiciones personales para comprobar una verdad y el máximo de amplitud de la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella; por eso constituye un saber mínimamente personal y máximamente objetivo. En el otro extremo, la contemplación mística supone el máximo de condiciones personales para comprobar su verdad y restringe al mínimo la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella; por ello constituye un conocimiento máximamente personal y mínimamente objetivo. Entre uno y otro extremo se encuentran todos los tipos intermedios de conocimiento. En todos los casos, si se pretende que una creencia es auténtico conocimiento, se acepta su posibilidad de justificación con independencia del sujeto de la creencia; se supone, por lo tanto, una posibilidad de comprobación intersubjetiva. Pero en todos los casos también, la pertinencia de los sujetos tiene que estar determinada por ciertas condiciones. Cuando esas condiciones son mínimas, cuando se reducen al ejercicio normal de la razón, determinado sólo por un nivel de saber histórico, estamos ante una comunidad epistémica, constituida, en su límite, por la totalidad de los entes racionales posibles; entonces tenemos el *derecho* a asegurar que nuestro conocimiento es objetivo. En cambio, conforme las condiciones exigidas para poder comprobar la verdad de una creencia incluyen capacidades subjetivas, distintas a las racionales, actitudes, formas de vida, las comunidades de sujetos pertinentes para juzgar de su verdad se reducen y no tenemos *derecho* a hablar de un saber objetivo ni a exigir el consenso de los demás a nuestras creencias. La diferencia radical entre la objetividad del saber científico y el carácter exclusivo de distintas formas de conocimiento personal no consiste en que el primero sea justificable y las segundas no,

tampoco en que sólo el primero pueda apelar a una intersubjetividad para demostrar su fundamento; consiste más bien en que la intersubjetividad a que apela el primero está abierta, en principio, a cualquier ente racional, mientras que las comunidades a que remiten las segundas están restringidas por condiciones personales que sólo algunos pueden cumplir.

BIBLIOGRAFÍA DE LUIS VILLORO

- Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950, 247 pp.
- La Revolución de Independencia. Ensayo de interpretación histórica*, UNAM, México, 1953, 238 pp.
- La significación del silencio*, Casa de la Cultura Jalisciense, Guadalajara, 1960, 40 pp.
- Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962, 269 pp. (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 15).
- La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, FCE, México, 1965, 166 pp.
- El régimen legal y la idea de la universidad*, Coordinación de Extensión Universitaria / UNAM, México, 1972, 12 pp. (Deslinde: Cuadernos de Cultura Política Universitaria, 2).
- Signos políticos*, Grijalbo, México, 1974, 159 pp. (Colección 70, Tercera Serie, 141).
- Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975, 179 pp. (Colección Opúsculos, 86 / Serie Investigación).
- El proceso ideológico de la Revolución de independencia*, 2ª ed., UNAM, México, 1977, 250 pp.
- De la función simbólica del mundo indígena*, UNAM, México, 1979, 14 pp. (Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana).
- Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982, 310 pp.
- El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985, 198 pp. (Cuadernos de La Gaceta, 14).
- Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª ed., CIESAS / SEP / CONAFE, México, 1987, 248 pp. (Lecturas Mexicana, Segunda Serie, 103).
- Sahagún or the limits of the discovery of the other*, Department of Spanish and Portuguese, University of Maryland, 1989, 16 pp. (1992 Lecture Series: Working Papers, 2).
- El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional / FCE, México, 1992, 127 pp. (Cuadernos de La Gaceta, 82).
- En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, El Colegio Nacional / FCE, México, 1995, 217 pp. (Cuadernos de La Gaceta, 87).
- La mezquita azul*, Verdehalago / UAM, México, 1996, 159 pp.
- Una filosofía del silencio: la filosofía de la India*, Verdehalago / UAM, México, 1997, 70 pp.
- El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, FCE / El Colegio Nacional,

- México, 1997, 400 pp.
- Significación del silencio*, Verdehalago / UAM, México, 1997, 79 pp.
- Belief, personal and propositional Knowledge* [traducción de *Creer, saber, conocer*], Rodopi, Ámsterdam, 1998, 347 pp. (Philosophical Studies).
- Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM / FFyL / Paidós, México, 1998, 186 pp. (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 3).
- El conocimiento* (Luis Villoro, ed.), Trotta / CSIC, Madrid, 1999, 245 pp. (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 20).
- Las dos antinomias de la Universidad*, UNAM / FFyL, México, 2000, 37 pp. (Serie Diálogos para la Reforma de la UNAM).
- Los linderos de la ética* (Luis Villoro, coord.), Siglo XXI / UNAM, México, 2000, IX, 158 pp. (Biblioteca Aprender a Aprender).
- De la libertad a la comunidad*, Tecnológico de Monterrey / Ariel, México, 2001, 129 pp.
- Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006, 224 pp. (Colección Biblioteca).
- Vislumbres de lo otro: ensayos de la filosofía de la religión*, El Colegio Nacional / Verdehalago, México, 2006, 140 pp.
- Los retos de la sociedad porvenir*, FCE, México, 2007, 226 pp.
- La significación del silencio y otros ensayos*, nota introd. Rafael Vargas y Juan Villoro; pról. Guillermo Hurtado, UAM, México, 2008, 358 pp.
- La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, UNAM / IIF, México, 2009, 163 pp. (Colección Cuadernos, 72).
- Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo*, Siglo XXI, México, 2009, 79 pp.
- Filosofía y vocación* (Seminario de filosofía moderna de José Gaos / textos de José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro), ed. e introd. de Aurelia Valero Pie; epílogo de Guillermo Hurtado, FCE, México, 2012, 139 pp.
- La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, pról. Luis Hernández Navarro, FCE, México, 2015, 142 pp.

OBRAS SOBRE LUIS VILLORO

- Garzón Valdés, Ernesto, y Fernando Salmerón (comps.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993, 366 pp.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro (coord.), *Luis Villoro: doctor honoris causa de la*

- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, UMSNH, México, 2002, 133 pp.
- Vargas Garduño, María de Lourdes, *La identidad nacional mexicana desde el pensamiento de Luis Villoro*, Jitanjáfora Morelia Editorial Red Utopía, Morelia, 2006, 254 pp.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UNAM / IIF, México, 2010, 187 pp. (Colección Cuadernos, 71).
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro (coord.), *Luis Villoro: Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, Siglo XXI / UMSNH, México, 2014, 343 pp.

* Conferencia dictada el 29 de octubre de 1948 en la Facultad de Filosofía y Letras, publicada en *Filosofía y Letras*, núm. 33, 1949.

¹ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1943, p. 327.

² *Ibid.*, p. 97.

³ Las lenguas clásicas poseen términos distintos que podríamos emplear para designar estas dos clases de alteridad. *Alter* designaría aproximadamente el tipo de alteridad del tú; *alius*, el de la cosa en-sí.

⁴ Y afirmar nuestra mutua presencia ¿no supone también, en su límite, afirmar nuestra victoria sobre la muerte? Pues morir consiste en el aislamiento completo, en la ruptura de todo enlace, de todo contacto con los seres. Si en el término de la muerte fuera ésta compartida por otros, si aun después de ella perdurara la presencia del ausente en la fidelidad del otro, la muerte no sería tal y quizá gracias a su comunión el yo quedaría reafirmado. Así la trascendencia del otro se me revela siempre como un índice que apunta hacia toda trascendencia.

⁵ *Op. cit.*, p. 168.

¹ *Sein und Zeit*, § 34. (Seguimos la traducción de Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951.)

² *Idem.*

³ Véase Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. I, Yale, pp. 180 y ss., 202 y ss. [Edición en español en el FCE.]

⁴ *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961, 4.01 y 4.011.

⁵ *Ibid.*, 4.014.

⁶ Octavio Paz, “Himno entre ruinas”, en *Libertad bajo palabra*, FCE, México, 1949.

⁷ Habacuc, II, 20.

⁸ Citado por Shankara, comentario a las *Vedanta Sutras*, *The Vedânta-Sûtras*, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1896, III, 2, 17.

¹ VI, 8, 4. Todas las traducciones de los *Upanishads* citadas están tomadas de *The Principal Upanishads*, Radhakrishnan (ed.), Allen and Unwin, Londres, 1953.

² Según Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 52.

³ *The Vedānta-Sūtras*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1890, I, 1, 2.

⁴ III, 8, 8.

⁵ *Māndūkya Kārikā*, 4, 8, 3; citado por Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, Payot, París, 1951, p. 39.

⁶ VII, 4.

⁷ XIII, 19; seguimos la traducción de Radhakrishnan, Harper, Nueva York.

⁸ *Chāndogya Upanishad*, VII, 26, 2.

⁹ Comentario a las *Vedānta Sūtras*, *The Vedānta-Sūtras*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1890, II, 1, 14.

¹⁰ VIII, 3, 2.

¹¹ II, 15.

¹² *Māndūkya Kārikā*, citado por Otto, *op. cit.*

¹³ Citado por Shankara, comentario a las *Vedānta Sūtras*, *The Vedānta-Sūtras*, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1896, III, 2, 17.

¹⁴ II, 1, 1.

¹⁵ Comentario a las *Vedānta Sūtras*, *The Vedānta-Sūtras*, vol. II, *op. cit.*, II, 3, 7.

¹⁶ *Brhad-Āraṇyaka Upanishad*, III, 4, 1.

¹⁷ I, 6.

¹⁸ *Viveka-Cuda-Mani*, Maisonneuve, París.

¹⁹ *Idem*.

¹ He desarrollado la diferencia entre estos dos tipos de conocimiento en *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982, caps. 9 y 10.

² Sobre este punto, puede verse *Creer, saber, conocer, op. cit.*, p. 174.

³ *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1957, caps. 6-8.

¹ *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford, 1961, p. 73.

² *Pensées, Variétés*, Montreal, núm. 693.

³ *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961, 6. 44.

⁴ Comentario a las *Vedanta Sutras*, *The Vedânta-Sûtras*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1890, I, 4, 15.

¹ Véanse J. Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, 1966; D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965; A. Flew y MacIntyre (eds.), *Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1955.

² *Das Heilige*, Biederstein Verlag, Múnich, 1947.

³ “Cartas a Lucilio”, en *Epístolas*, 113, 16.

⁴ *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961, 6. 44.

⁵ Véanse *El poder y el valor*, FCE, México, 1997, caps. 1 y 2, y *La mezquita azul* [p. 91 de esta edición].

⁶ *Op. cit.*, 6.53.

⁷ *Op. cit.*, 6.522.

⁸ *Kena Upanishad*, 1, 5, en *The Principal Upanisads*, Radhakrishnan (ed.), Allen and Unwin, Londres, 1953.

⁹ II, 3.

¹⁰ *Ibid.*, II, 3, 12.

¹¹ *Mândûkya Kârikâ*, Rudolf Otto, *Mystique d’Orient et Mystique d’Occident*, Payot, París, 1951, p. 39.

¹² *Metafísica*, I, 5, 986b, 20.

¹³ *El lado oscuro de Dios*, Paidós, México-Buenos Aires-Barcelona, 1998.

¹⁴ *Traitées et Sermons*, Aubier, París, 1942, p. 245.

¹ “Introducción”, en *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961, p. XXII.

² *The Foundations of Mathematics*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961, p. 263.

³ M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, 1964.

⁴ Citado por A. Janik y S. Toulmin, *Wittgenstein's Viena*, Simon and Schuster, Nueva York, 1973, p. 192.

⁵ Adopto la traducción de *Bild* por “figura”, propuesta por Tierno Galván, que parece efectivamente la mejor.

⁶ La sustancia es, para Aristóteles, por una parte, el sustrato concreto último de toda cualidad, el mero “esto aquí” particular, supuesto en cualquier atribución; por la otra, el sujeto que nunca puede ser predicado de nada (*cf. Metafísica*, libro Delta, 1017b, 10).

⁷ *Das Heilige*, Biederstein Verlag, Múnich, 1947.

⁸ *Civitas Dei*, libro XXI, capítulo IX.

⁹ “Wittgenstein's Lecture on Ethics”, *Philosophical Review*, LXXIV, 1965, p. 11.

¹⁰ *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford, 1961, p. 86.

¹¹ *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, B. F. McGuinness (ed.), Blackwell, Oxford, 1967, p. 68.

¹² *Cf.* también: “La lógica y la ética son condiciones del mundo”, en *Notebooks*, *op. cit.*, p. 77.

¹³ “Wittgenstein's Lecture on Ethics”, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴ *Notebooks*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 73, 74.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 75, 78.

¹ Erik H. Erikson, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Flammarion, París, 1972, p. 231.

² Sobre este tema, véanse Erikson, *op. cit.*, G. H. Allport, *Structure et développement de l'identité* (Delachaux-Nestlé, París, 1970), G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (C. W. Morris, Chicago, 1934 [versión en español: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós]), y A. Micchielli, *L'identité* (PUF, París, 1986).

³ En la filosofía mexicana reciente, el tema de la “identidad” nacional ha recibido un trato importante. Está en el fondo de la reflexión sobre el pensamiento mexicano o latinoamericano de Leopoldo Zea y sus seguidores. En dos obras de otros autores puede verse un ejemplo de investigaciones exitosas sobre “modos de ser” y “estilos de vida”: Uranga y Portilla. Sobre esas reflexiones pueden verse mis comentarios en *En México entre libros*, FCE, México, 1995.

⁴ Pierre Tap (*Identités collectives et changements sociaux*, Privat, París, 1986, p. 12) propone distinguir, en la formación de la identidad, entre *identisation* e *identification*. La primera sería un proceso por el que un actor social trata de diferenciarse de los demás, al afirmarse a sí mismo, separándose de ellos. La segunda se refiere a un proceso inverso, por el que un actor social trata de fundirse en los otros.

¹ E. Garzón Valdés, “Algo más acerca del ‘coto vedado’ ”, *Doxa*, núm. 6, Madrid, 1989, pp. 160-162.

² “Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América”, en Magdalena Gómez (comp.), *Derechos indígenas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1997, pp. 65 y ss.

³ Una excepción podría ser la Constitución de Paraguay, que reconoce que los pueblos indígenas son “grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo”. La reforma de 1992 al artículo IV de la Constitución mexicana también permitiría una interpretación semejante; menciona, en efecto, que “la nación mexicana tiene una constitución pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”. El adverbio *originalmente* puede interpretarse como “anterior a la creación del Estado nacional”. Sólo en esos dos casos cabría defender una interpretación del texto constitucional que concediera a los pueblos indígenas derechos anteriores a la Constitución del Estado, la cual sólo debería reconocer.

⁴ “Del Estado homogéneo al Estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.

⁵ Incluso algunos textos hacen expresa la distinción entre *Estado* y *pueblo*. Por ejemplo, la *Declaración relativa a los principios del derecho internacional acerca de las relaciones amistosas y de la cooperación entre Estados, en conformidad con la Carta de las Naciones Unidas*, del 24 de octubre de 1970, en la que se lee: “La creación de un Estado soberano e independiente, la libre asociación o la integración a un Estado independiente o la adquisición de cualquier otro estado político libremente decidido por un pueblo constituyen para ese pueblo medios de ejercer su derecho a la autodeterminación” (E. Jouve, *Le droit des peuples*, PUF, París, 1986, p. 82).

⁶ OIT, *Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales*, Oficina para América Central y Panamá, 1989, art. 1, n. 5, y M. Gómez, *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1991, p. 43.

⁷ Jouve, *op. cit.*, p. 146.

⁸ E. Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 46.

⁹ Luis Villoro, “De las confusiones de un nacionalismo cultural”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985.

¹⁰ Para esta segunda posición, véase Javier de Lucas (“Algunos equívocos sobre el

concepto y fundamentación de los derechos humanos”, en J. Ballesteros [comp.], *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 19): “Los derechos no son tales derechos, sino que ofrecen razones para justificar la exigencia de un reconocimiento normativo determinado: para fundamentar los derechos”.

¹¹ “Zur Judenfrage”, en K. Marx, *Marx Engels Werke*, t. 1, Dietz Verlag, Berlín, 1961, p. 364.

¹² Después de escritas estas páginas, encontré en un libro de Will Kymlicka (*Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 82 y ss. [versión en español: *Ciudadanía multicultural*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1996]) un argumento semejante para relacionar los derechos colectivos con los individuales.

¹³ Véanse H. Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (Siglo XXI, México, 1991), y ANIPA, *Iniciativa de decreto para la creación de regiones autónomas pluriétnicas* (10 y 11 de abril de 1995).

¹⁴ Véanse *Ce-Acatl*, “Acuerdos de San Andrés”, 17 de diciembre de 1995, y Congreso Nacional Indígena, *Declaración: Nunca más un México sin nosotros*, México, 12 de octubre de 1996.

¹⁵ La Constitución mexicana no menciona la “comunidad”; sólo aparece en la Ley agraria. Por ello, los Acuerdos de San Andrés demandan el reconocimiento, en el artículo 115 de la Constitución, de las comunidades como entidades de derecho.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 124 y 174.

¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁸ Véase I. Claude, *National Minorities: An International Problem*, Harvard University Press, Cambridge, 1955.

¹⁹ Entre la gran pluralidad de estudios sobre el tema, podemos destacar: W. Beller Taboada (coord.), *Las costumbres jurídicas de los indígenas en México* (Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1994), M. Gómez, *Derechos indígenas*, *op. cit.*, y del mismo Gómez, “Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucional y legales” (*Seminario de Antropología Política*, INAH / CIESAS / Colmex, México, junio de 1994), J. E. R. Ordóñez Cifuentes (coords.), *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indígenas* (Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México, 1994), V. Chenaut y M. T. Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho* (CIESAS, México, 1995) y O. Correas, “Pluralismo jurídico y teoría general del derecho” (*Derechos y Libertades*, núm. 5, Universidad Carlos III, Madrid, julio-diciembre, 1995).

* Se refiere el capítulo que sigue a éste, “La alteridad inaceptable”, en la edición de *Estado plural, pluralidad de culturas* (Paidós / Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1998), de donde fue tomado este ensayo. [E.]

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Nueva España, México, 1946, t. I, p. 13.

¹ La filosofía contemporánea de la ciencia ha tratado este punto hasta la saciedad. Puede consultarse con fruto, por ejemplo, la controversia entre N. R. Hanson (*Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958) e I. Scheffler (*Science and Subjectivity*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1967).

² *Personal Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

* En esta edición del FCE se han omitido los textos de Rafael Vargas y Juan Villoro y de Guillermo Hurtado, además de los ensayos de Luis Villoro tomados de *De la libertad a la comunidad* y de *Los retos de la sociedad por venir*. [E.]

la significación del silencio

LUIS VILLORO

Para Luis Villoro la filosofía no es una profesión, sino el pensamiento disruptivo que intenta concebir lo otro, lo distinto, lo ajeno, lo inexplorado. Esta búsqueda de autenticidad frente a prejuicios, ilusiones o engaños, responde a un deseo inagotable de conocer y esclarecer: es un ejercicio de libertad, la razón al servicio de la vida. En esta colección de ensayos están presentes algunas cuestiones que lo inquietaron durante su largo periplo intelectual: una epistemología en clave histórica y política, la aproximación al otro, los problemas de la razón frente a los dilemas de la ética y su relación con la justicia, el indigenismo, o las relaciones entre culturas disímboles. Entre filósofos hay mejores prosistas que otros. Luis Villoro dio siempre numerosas muestras de belleza verbal y clarividencia racional.



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

**BIBLIOTECA
UNIVERSITARIA
DE BOLSILLO**

Índice

Prólogo. Luis Villoro entre libros, Raúl Trejo Villalobos	8
Soledad y comunión	19
La significación del silencio	33
Una filosofía del silencio: la filosofía de la India	47
La mezquita azul. Una experiencia de lo otro	59
El concepto de Dios y la pregunta por el sentido	86
Vías de la razón ante lo sagrado	94
Lo indecible en el Tractatus	107
Sobre la identidad de los pueblos	123
El derecho de los pueblos indios a la autonomía	136
Estadios en el reconocimiento del otro	158
Ciencia y sabiduría	169
Bibliografía de Luis Villoro	193