

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

“Samuel Ramos”

La vía mística en Villoro

TESIS

Para obtener el grado de:

Maestro en “Filosofía de la cultura”

Presenta:

Jesús Emmanuel Ferreira González

Asesor:

Dr. Mario Teodoro Ramírez

Febrero del 2008.

Índice

1. Introducción.....	4
2. Pensamiento occidental y pensamiento oriental.....	15
2.1. Introducción.....	15
2.2. Pensamiento filosófico originario.....	16
2.3. De la razón y de la mística.....	18
3. La pregunta por el sentido de la historia.....	30
4. Utopía ¿seudorracionalismo?.....	43
4.1. Introducción.....	43
4.2. ¿Qué es la utopía?.....	47
4.3. Lo problemático de las utopías.....	49
4.4. La utopía como pensamiento disruptivo y su uso como pensamiento reiterativo.....	53
4.5. Conclusiones.....	62
5. La estética en Villoro.....	64
5.1. Introducción.....	64
5.2. El criterio estético.....	65
5.3. Elementos estéticos en Villoro.....	76
5.4. Conclusiones.....	96

6. Pensamiento representativo y conocimiento silencioso. Más allá y más acá de la significación del silencio.....	102
6.1. Introducción.....	102
6.2. Luis Villoro significando al silencio.....	103
6.3. El silencio en Heidegger.....	108
6.4. El son del silencio: la esencia del habla.....	112
6.5. Conclusión.....	117
7. El pensamiento místico.	120
7.1. Antecedentes.....	120
7.2. El sentido y lo sagrado.....	126
7.3. La justificación de la creencia en lo sagrado.....	145
7.4. Lo místico desde Wittgenstein.....	148
7.5. Conclusiones.....	160
8. Conclusión.....	162
8.1. Lo razonable y lo otro.....	162

1. Introducción.

La siguiente investigación aborda temas de la obra de Villoro muy poco tratados, pero no por ello de poca importancia. Nos ayuda a tener una visión más profunda de su obra y a repensar la filosofía en general. Son temas colaterales a las principales líneas filosóficas de nuestro pensador mexicano que guardan cierta lateralidad en el sentido de que los temas principales de su obra han sido acerca del indigenismo, problemas del multiculturalismo e interculturalidad, marxismo, fenomenología, epistemología, política y ética. Los temas que aquí se abordan son sobre mística, estética, filosofía de historia, filosofía de la religión, utopía, pensamiento hindú, reflexiones sobre el sentido y el silencio, que a pesar de su carácter irracional, como se conciben comúnmente, están marcados por un racionalismo estricto, lógico y sistemático; tienen un carácter lógico-racional que siempre mira desde el lente epistemológico a todos los ángulos del mundo de lo vivido que se establece entre el hombre y el ser en general. Estas temáticas son muy alejadas de la filosofía abstracta y universal, pero son muy importantes en el marco de una teoría de la cultura y de una ética antropológica, es decir, en la relación de lo humano y su mundo de significaciones; en la dimensión vital de la cultura, en donde el hombre busca el sentido de la existencia, es donde cobran su importancia; pertenecen a la esfera de la razón práctica.

El primer ensayo aborda el interés de Villoro por las diferentes formas de filosofía. Se destaca la importancia del pensamiento hindú en contraste de la filosofía griega, el pensamiento místico de la no-representación frente al pensamiento lógico racional de la representación. Villoro las presenta como dos formas distintas de acercamiento al ser; la filosofía hindú por el camino de lo informe, de lo indeterminado de el silencio; la filosofía griega por el camino de la palabra de lo determinado, de la forma. Las dos en búsqueda del fundamento donde descansa la validez de cualquier

proposición y el principio por el cual todo se constituye, es decir, el sostén de la verdad del ser. En este tenor Villoro nos hace pensar en que la filosofía no tiene que ser solamente a la manera de los griegos, sino que podemos abrir los criterios a partir de los cuales se establece lo que es ésta y recrear la manera en que hacemos filosofía, sin desvirtuar ninguna sino establecer un diálogo razonable entre ambas, y comenzar a crear un tipo diferente de pensamiento que logre desconfigurar el mundo para alcanzar la verdad y reconstruirlo desde una base más auténtica. Nos hace pensar en la renovación de la racionalidad occidental moderna, orientando la razón en un nuevo sentido que salve al pensamiento racional de la enajenación y deshumanización. Villoro pone a la luz cómo la verdad de la filosofía griega es una re-presentación de la verdad originaria - no por ello sin validez ni fundamento- a la cual la filosofía hindú arriba por la vía de la no- representación, de la no dualidad, de la visión que desviste el ropaje significativo y la configuración del mundo cultural instituido.

En el segundo ensayo, se reflexiona sobre el sentido de la historia vista desde dos ángulos: la historia como ciencia y la historia como devenir del acaecimiento del ser. Es decir, la historia como ordenadora, clasificadora y fuente de justificación de sentido, como un criterio a partir del cual se encuentra el sentido de los actos y acontecimientos humanos, criterio que puede justificar tanto un pensamiento disruptivo-libertario, como un pensamiento que reitera las proposiciones de dominio. Pero también la historia como el devenir que va tomando facticidad a cada momento, ante la cual queda la posibilidad de una comprensión y de una interpretación que incluya la otredad en forma de destino, en forma de lo que escapa a la voluntad del hombre, o bien, que intente una explicación a partir de la estela que va dejando el yo en su actuar y convivir humanos. Se reflexiona acerca de la historia que se teje racionalmente la trama a su voluntad y representación, en función del progreso y del desarrollo; y de la historia que

contiene o incluye, en la esfera de la precomprensión la influencia del vivir fluido de la otredad que se experimenta en el mundo de lo vivido; una historia que no depende únicamente de una interpretación unilateral que supone una racionalidad en el mundo real, sino el efecto de algo distinto a la racionalidad misma, lo completamente otro.

El tercer ensayo se enfoca a mostrar como el pensamiento racional, notablemente el moderno, puede conducir a la construcción de mundos imaginarios que sirven de modelos para el engaño de las sociedades y la eficacia de los planes de dominio de los poderes hegemónicos. Es decir, exponer como la utopía de la racionalidad moderna puede ser utilizada tanto para justificar planes de dominio como de liberación. Se intenta definir el concepto de utopía, sus clasificaciones, su problematicidad, y sus implicaciones en las esferas políticas, éticas y epistemológicas. Se intenta poner a la luz el sudorracionalismo que implica un pensamiento utópico.

En el cuarto ensayo se activan nuestras fuerzas para mostrar los elementos estéticos en la filosofía de Villoro. Ésta no sólo contiene elementos estéticos implícitos en algunos momentos de su obra filosófica, sino que la misma actitud, el modo de ser de su filosofía es estético. Se intenta definir qué es, para Villoro, la estética y los elementos propios de la estética como la obra de arte, la belleza, la experiencia estética y el arte en general a partir de un criterio epistemológico que se basa en las concepciones de estética de Teodoro Ramírez y Eugenio Trías.

El quinto ensayo aborda el concepto del silencio que siendo una estructura del discurso, nos permite detener un poco el diálogo de los significantes instituidos culturalmente para dar pie a la desconfiguración de esas formas simbólicas y empezar la “composición” de nuevas figuras de mundo a raíz del fundamento originario que trasciende la esfera de los signos y, precisamente por ello, hace posible una resignificación del mundo cultural del hombre. En este apartado se entabla un diálogo

entre Villoro y Heidegger para dar claridad a las estructuras fundamentales del silencio y así brindar un panorama más o menos amplio e integral de éste para que se vislumbren sus recovecos y sus reverberos. Se sostiene que el silencio es un elemento potencial cuando de mostrar la dimensión vital de la cultura se trata; abre al asombro ante el mundo mostrándolo extraordinario, indomable y sorprendente, “vivo”; lo muestra como pura presencia, no como una presencia que se abstrae de la realidad a través del pensamiento; no como una presencia que se figura en el pensamiento a partir de la realidad. Se expone la dimensión simbólica del silencio así como su dimensión ontológica.

Ya para el sexto y último ensayo tratamos de “componer” lo que sería el aspecto místico en la obra de Villoro a partir de los conceptos de “lo sagrado”, “el sentido” y “la otredad”, puesto que se hallan estrechamente vinculados. La experiencia mística es un encuentro con lo sagrado, lo sagrado es lo que da sentido profundamente en el orden de lo valorativo y de lo religioso y, lo Otro es aquello a partir de lo cual es posible configurar sentido, un sentido originario, metaforizado como un impulso fundamental que no depende ni de la voluntad ni de la representación del hombre. Lo otro es lo diferente a la mismidad del yo, que posibilita un acercamiento vital con lo extraordinario del mundo. Es en el plano de la existencia vital donde toma cuerpo todo el engranaje “místico”, es en el mundo de lo vivido y no en un plano trascendental donde se da la experiencia mística. Y es en el mundo de lo vivido, donde surge la necesidad de buscar la manera de expresar y de justificar racionalmente la experiencia mística para poder ser compartida intersubjetivamente, es una problemática propia del convivir humano en su entorno cultural.

Todos los ensayos guardan en sus vértebras la sustancia medular de la alteridad, de lo otro. En la obra de Villoro se encuentra dormido el pensamiento de lo otro, en

estos ensayos lo queremos despertar. No se encuentra dormido en sentido de que sea algo inconsciente en la escritura de Villoro, lo decimos en el sentido de que ha sido poco explorado. En el artículo “Estadios de la Otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro” publicado en la revista *Diánoia* el año pasado Teodoro Ramírez analiza el concepto de “lo otro” en sus diferentes acepciones en la obra de Villoro, habiendo previamente realizado una investigación compleja de toda la obra de Villoro enfocada a los elementos más notables de dicha reflexión. Para Ramírez este concepto se encuentra a lo largo de toda la obra de Villoro tanto en forma directa y explícita como de modo lateral e implícito. Sostiene que es un concepto clave para entender la filosofía de Villoro y constituye una pieza fundamental en la comprensión del problema de la “otredad” en general. Para Ramírez son tres rasgos los que caracterizan la inmersión de éste concepto en la reflexión de Villoro. El primero es la visión plural de “lo otro” donde el Otro implica algunas variaciones: 1) El acceso a lo otro: a) El estadio interpersonal, el otro yo, el tú, que tiene un corte existencialista como se ve en el texto “Soledad y comunión”; b) El intercultural (la otra cultura), evidente en la problemática del indigenismo en México y la temática cultural en general como en *Estado plural, pluralidad de culturas*; c) El estadio metafísico: el Otro absoluto que hace referencia a lo sagrado o lo divino de lo cual trata en *Vislumbres de lo otro*; d) el estadio de la praxis social: *los otros*, la comunidad humana, la relación entre el hombre y su mundo cultural, la relación entre el yo y los otros, línea temática que vemos en *El poder y el valor*, entre otros textos sobre ética y política.

El segundo rasgo se refiere a la visión crítica del *ego*. Ramírez señala dos vías de acceso que Villoro plantea con respecto de la problemática de lo otro. Una es positiva, directa, de corte ético-metafísico, que nos abre al otro desde un plano existencial y experiencial; la otra es negativa indirecta, de corte crítico reflexivo, que se

plantea como una crítica a la filosofía misma en búsqueda de un pensamiento otro, un descentramiento de la egología del pensamiento occidental moderno, una crítica al pensamiento de lo Mismo, de lo idéntico, del yo. Aquí la apertura hacia lo otro es, como él lo llama, una “desegologización”, es decir, una crítica al egocentrismo. Esto desemboca en un estadio autocrítico y descentralizador que involucra cuatro aspectos. Implica un descentramiento del *ego* de la filosofía reflexiva de la modernidad que se basa en las resoluciones de la conciencia, del “yo pienso”. También un descentramiento del etnocentrismo del pensamiento y de la cultura occidental moderna a fin de que el pensamiento de las culturas de la periferia, entre ellas Hispanoamérica, puedan escucharse y ser escuchadas. De igual forma implica un descentramiento de toda concepción antropocéntrica (logocentrista) con miras de una experiencia de la otredad, de lo sagrado. Asimismo, implica un descentramiento de la visión individualista de la sociedad actual en aras de posibilidades utópicas de una comunidad libre y racional, equitativa y justa, humanamente superior.

El tercer rasgo tiene que ver con una postura crítica, abierta y razonable; una postura de grieta y modificación en el modo de razonar la relación con lo sagrado, con aquello que rebasa el ámbito intelectual. Tiene que ver con un cambio en el modo de razonar y por ende es menester buscar formas adecuadas de señalar eso que se entrega al hombre en su vida emocional, en su experiencia concreta y se deja interpretar y comprender si se le escucha con una actitud atenta y abierta. Este pensamiento razonable en la filosofía de Villoro permite pasar del reconocimiento del otro a la constitución con él, a una nueva relación y un nuevo entendimiento, a la constitución de una nueva comunidad humanamente libre en su integración e inclusión del otro; es un pensamiento sensible ante el otro, sensible a la razón y vida del otro. Es un pensamiento que mira desde una razón crítico-vital, una razón al servicio de la vida.

Ramírez aclara la distinción entre los términos “otredad” y “alteridad”, el primero hace referencia a “el otro”, el otro humano y el segundo hace referencia a “lo otro”, cualquier otro: lo sagrado, el ser, la cosa, el tiempo, etc.; sostiene que Villoro se ocupa del término en ambos sentidos y logra un entrelazamiento sistemático. Ese entrelazamiento puede verse en la comunión de los estadios de la otredad que señala Ramírez. En los textos juveniles, como el de “Soledad y comunión” de 1949, se encuentra en Villoro por la sociedad moderna deshumanizada y el interés por trascender los límites de la filosofía reflexiva moderna en cuanto filosofía del *ego cogito* buscando respuestas en las relaciones el convivir con el otro. En este artículo diagnostica la situación del hombre moderno como una condición de “enajenación”, aislamiento y soledad y como antídoto propone la comunión, la integración de los unos con los otros. La “enajenación” aquí denota un extrañamiento del sujeto y de la realidad, podría decirse que el hombre vive en un mundo construido por subjetividad aún y, precisamente por el anhelo de objetividad; debido a la razón instrumental y pragmática en la que el actuar humano (la esfera de lo subjetivo auténtico, lo verdaderamente humano) se encuentra enajenado por la voluntad de tener, de poseer; lo que produce una cosificación y un deseo de dominio y de ser más que el otro. Villoro propone de ejemplo de comunión a las sociedades premodernas como en el paganismo grecorromano en donde se vive la unificación afectiva con el cosmos, armonía con la naturaleza y simpatía entre los individuos de la comunidad. En la filosofía moderna (Kant y Descartes) el “yo trascendental” es el ícono excelente del aislamiento del yo, su abstracción del mundo y la pérdida de sentido de la existencia. Por ello, el existencialismo (en especial el de Gabriel Marcel, que es al que se acerca más Villoro) busca restaurar el sentido perdido en aquella realidad del mundo, afirma al ser humano, al “hombre de carne y hueso”, la existencia concreta del mundo. Propone esto puesto

que para la modernidad el otro es una “evanescente y extraña compañía”. Para la filosofía moderna que mira desde ángulo del “yo trascendental” el sujeto pensante el “objeto” es sólo una idea, no un ser real. Por este motivo, el existencialismo vuelve su mirada hacia lo corporal que es el “nudo” donde se entrecruzan todo tipo de pensamientos abstractos, pero la sintomatología que expresa hace una llamada hacia el mundo de lo vivido, al mundo sensible de la energía corporal. A partir del análisis del existencialismo de Marcel, más específicamente de la distinción entre *Deken* (pensar algo) y *Andeken* (pensar en algo) Villoro reafirma éste último sobre el primero. El pensar participando de la cosa pensada, interiorizándose en ella es más vivaz y nos permite un acercamiento a lo otro del pensamiento, a lo indeterminado, y a su vez esto nos permite un roce discreto con la esencia de las cosas; sin duda es muy diferente este tipo de pensar al pensar instrumental de la modernidad occidental. Para nuestro filósofo la comunión sólo se logra con una integración del yo con el otro, previa apertura del yo ante el otro; para lograr la comunión es necesario escuchar desde el lenguaje y las configuraciones del otro, no desde los juicios del yo. Lograr la comunión implica un acceso al otro, el acceso al otro como segunda y tercera persona se da por la empatía, un tipo de estructura psíquica que da la impresión de hacer sentir lo que el otro siente. Pero la comunión con lo otro, con lo ilimitado, con lo diferente del pensamiento humano, se logra por mencionar una forma sencilla, por medio de la “fascinación”, que es una experiencia emocional que aunque guarda cierto estado cognoscitivo, es una experiencia de apertura, de anonadamiento, de encantamiento, de atracción pero a la vez de temor. Esta experiencia, sostiene Ramírez, no nos da el acceso total al otro, nos da sólo el temple de ánimo para transitar hacia el <<des-fase>> total; sólo en el desfase total se vivirá el sentimiento de una comunión universal, es la posibilidad de salir de sí, de abrirse a lo otro, a una comunión con lo sagrado. La experiencia de lo sagrado es la

experiencia de un descentramiento radical. Como sostiene Ramírez, Villoro desmitifica el concepto de lo sagrado, lo desfetichiza, lo desideologiza. Logra mostrar sus fundamentos esenciales, siendo uno de los más importantes la puesta en escena del gran otro, de lo completamente otro.

Lo otro, en el sentido de lo sagrado, entra en el análisis de la filosofía metafísica-teológica de Villoro; específicamente es notable en la reflexión que hace Villoro acerca de lo indecible en el *Tractatus* de Wittgenstein, donde aborda temáticas muy poco tratadas en consideración al texto de este filósofo alemán, en un sentido ético, de estética y teología. En ese análisis, Villoro señala que lo absolutamente otro (lo sagrado), en Wittgenstein y tal vez en general, es aprehensible a través de la experiencia mística, puesto que lo sagrado es aquello que no tiene ninguna determinación, no es ninguna clase de ente intramundano. Ramírez sostiene que la experiencia de lo otro en Villoro no es nada extraordinario, consiste simplemente en ver al mundo en su “pura existencia fáctica”, consiste en ver su pura y silenciosa presencia, lo cual es algo sencillo pero asombroso que abre muchas posibilidades de creación de nuevos significantes, de nuevo sentido. El sentido que proviene de la racionalidad moderna condujo en muchas vías hacia el nihilismo, el pensamiento de lo otro, un pensar otro, puede abrir nuevas rutas de sentido las cuales instituyan valores fuertes en su raíz, valores más vivos y así lograr una verdadera transmutación de los valores. Abrirse a lo otro, incluye abrirse a otros mundos culturales socio-históricos, a la comprensión de otras culturas desde un criterio razonable que escuche las voces de los otros desde la comprensión de la propia tonalidad de esas voces otras. Ramírez señala que el texto de Villoro *Los grandes momentos de indigenismo en México* es un esfuerzo por romper con el discurso del yo, que lo único que consigue es una visión alienada de lo otro, y armar el discurso de lo indígena, no del indígena puesto que en este caso es el otro

quien reflexiona, pero si de lo indígena, ya que es un discurso del que reflexiona acerca de lo otro pero desde la humildad de sus propios supuestos. Interpretar desde los marcos del yo ha sido el problema fundamental de la filosofía moderna, puesto que siempre construye un discurso alienado de lo otro construyendo una figura a imagen y semejanza de su propio pensamiento e identidad. Únicamente dejando la obsesión por el sí mismo se puede construir una identidad auténtica, una identidad de apertura, de comprensión, de inclusión del otro y alejada del autoengaño de que se es lo mejor y lo perfecto; es la forma de vivir en comunidad con plenitud gobernados por un poder auténtico, un poder que haga eficaz al valor y una democracia radical que descansa en la razonabilidad del pueblo, que exalte el bien común. En este sentido, lo otro se presenta aquí como un poder que sirve para lograr una reforma socio-política que libera de los deseos de dominación y de enajenación subjetivista e idealista en aras de una comunidad humanamente libre. Ramírez concluye su artículo afirmando que la filosofía de Villoro apunta hacia una hermenéutica de la otredad y una filosofía razonable que le da mucha importancia tanto al pensamiento como a la vida. Y sostiene que el carácter auto-crítico de la filosofía de Villoro es siempre una puerta hacia un pensamiento de lo otro.

Ahora bien, en esta investigación se quiere resaltar la importancia de la mística en el pensamiento filosófico de Villoro a raíz del concepto de lo otro en su modalidad del gran otro: lo sagrado. Este concepto, en Villoro, está estrechamente vinculado con el de la mística por el misterio del mundo que da sentido y valor a la existencia del hombre. El misterio de la existencia es algo diferente de las formas y modos del yo, es algo “otro”, distinto y extraño. El acto de pensar “lo otro” requiere cierta aperturidad en la hermeticidad del yo; y la mística, entendida como un estudio a propósito del horizonte que se vislumbra más allá de la razón, es un movimiento de apertura y

descentramiento de la conciencia y del *ego cogito*. Es de gran importancia valorar el pensamiento que va más allá de los límites de la razón y del egocentrismo debido a que el pensamiento de lo idéntico, como lo llama Adorno, ha sido la causa de muchas perversiones del pensamiento filosófico y ha servido para justificar muchos actos en contra de lo humano tales como el fascismo, el racismo, la discriminación, el aniquilamiento, etc. La vía de la mística puede ser una posibilidad para la superación de una racionalidad instrumental, propia de la Ilustración, en tanto, un pensamiento de apertura y diferencia de la razón misma, puede ser una posibilidad para ver desde afuera y valorar de otro modo al pensamiento racional. En el pensamiento filosófico de Villoro podemos encontrar un tipo de racionalidad diferente a la del pensamiento moderno si atentemos a las claves hermenéuticas de su poco pero consistente pensamiento místico.

2. Pensamiento occidental y pensamiento oriental

2.2. Introducción

Aunque la obra filosófica de Villoro sea reconocida dentro del marco de una filosofía estrictamente racional, es necesario reconocer la importancia que le da al pensamiento místico y religioso, que se caracteriza por ir más allá de los límites de la razón, o bien, que es una vía diferente del acto del pensar. El pensamiento místico, para nuestro filósofo, está íntimamente relacionado con aquello que pertenece a la esfera de lo inefable, de lo informe, de lo aún no codificado mediante signos y que, además, no se puede expresar mediante ellos en una forma positiva; corresponde a la dimensión del silencio, al ámbito del “mundo de lo vivido”.

En lo siguiente se tratará de dar consistencia a estas afirmaciones, incluso a la idea de que para Villoro el pensamiento filosófico está fundamentado en la experiencia mística, es decir, que la verdad fundamental de la filosofía se capta mediante la experiencia de lo Sagrado y no mediante la inferencia lógica que trabaja con proposiciones o fórmulas positivas. Se pretende valorar la filosofía de Villoro como una filosofía crítica del mismo pensamiento filosófico, crítica del pensamiento representativo que no hace más que usar el lenguaje figurativo para tratar de expresar aspectos del ámbito de lo inefable, dando vueltas en círculos; es una filosofía crítica del pensamiento lógico- racional que nos da una visión indirecta de las cosas, pero que no desvirtúa la importancia de éste, puesto que es la herramienta prístina que nos puede guiar para salir del valle de las ilusiones. Finalmente, reconocer a Villoro como un filósofo que establece un “justo medio” entre el pensamiento místico y el pensamiento analítico, puesto que reconoce el valor tanto de una como de otra forma de pensamiento, y en lugar de dar primacía a una sobre la otra, da su lugar propio a cada una de ellas;

tanto el pensamiento místico como el pensamiento lógico- racional son dos vías en el camino a hacia la verdad del ser y se requieren mutuamente para poder dar cuenta de ésta.

2.2. *Pensamiento filosófico originario.*

Podemos afirmar que una de las razones por las que la obra filosófica de Villoro se le puede considerar auténtica, es por el carácter místico, que permite “encontrarse” con lo originario y, a partir de “eso”¹, recrear simbólicamente “lo vivido”, expresado en proposiciones universales, basadas en razones suficientes para creer, válidas para cualquier sujeto pertinente de conocimiento. Podemos sostener esto si por auténtico entendemos la relación íntima que puede establecerse entre el núcleo total del centro de energía humano y el “ser de lo existente”². Lo cual sólo puede experimentar en el mundo de “lo que se vive”, el mundo de la “*Lebenswelt*”³. Es decir, la filosofía de Villoro no va de las proposiciones lógicas a las cosas mismas, sino que parte de la experiencia de lo sagrado, que guarda en silencio el sentido y ser del todo existencial. Posteriormente, entra en juego el pensamiento lógico-racional para tratar de expresar esta “información originaria” en códigos razonables y entendibles por cualquier sujeto epistémico o pertinente que los someta a una crítica racional.

Para nuestro filósofo “(l)a filosofía es el retorno del mundo a su origen. Origen, no en la acepción de génesis temporal, causal o histórica; origen en la doble acepción de fundamento de validez de cualquier significado y el principio a partir del cual todo se

¹ Con “eso” nos referimos a lo que fundamenta la existencia misma y está más allá de lo que se puede determinar y nombrar con términos positivos que tienen una correspondencia con algún objeto, hecho o ente del mundo representacional.

² Recordando que el ser no es ningún ente, sino lo que fundamenta a cada uno de ellos; el ser no se puede encapsular en un concepto, ni se puede llegar a él a través del pesar representativo, El tratar de llegar por la vía de lo representativo es el error de la metafísica a que Heidegger se refiere como “el olvido del ser” a lo largo de toda su obra filosófica.

³ Término acuñado por Husserl en *Ideas*.

constituye para configurar el mundo”⁴. La filosofía busca el origen fundante de lo que constituye la configuración del mundo. Es un compromiso que contrae el hombre al enfrentarse críticamente al mundo, es una actitud crítico-existencial. La filosofía consiste, para Villoro, en poner en cuestión el sistema significativo que sustenta las acciones, los pensamientos y valoraciones del mundo convencional, en poner en signos interrogativos la totalidad de los supuestos que le sirven de base al mundo dado, no sólo aspectos parciales o conjuntos de variables del todo de significados. El estudio de la filosofía no es sobre un sector de entes dentro del mundo, ni tampoco fuera de él. La filosofía es una modificación en la comprensión del todo de significados, por lo que abarca a los entes, pero en su conjunto. Reduce a los entes a evidencias que justifican los saberes. Es el retorno al origen de la configuración del mundo y no de otro mundo, sino al origen del “mundo vivido”. A partir de las evidencias, la filosofía, indaga sobre los principios en los cuales ha de reposar la configuración válida de significaciones del mundo. La filosofía proporciona la posibilidad de encontrar por sí mismo el sentido auténtico de la constitución del mundo. Villoro le proporciona a la filosofía y al acto de filosofar, el atributo de *pensar por sí mismo*, lo que nos remite a la *autonomía de la razón* y a la *autenticidad*.

La filosofía tiene como objetivo descifrar el misterio de la existencia misma, atendiendo al silencio que grita en el alma del hombre y al mundo líquido que baña en silencio al ser del hombre. Es una filosofía que critica al pensamiento representacional

⁴ Luis Villoro, “Motivos y justificación de la actitud filosófica”, en *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad de Veracruz, 1962, p. 81.

en el sentido de que éste encubre rizomáticamente⁵ el misterio de la existencia y profana lo sagrado⁶.

2.3. *De la razón y de la mística.*

En el artículo “Una filosofía del silencio: La filosofía de la India” Villoro contrasta el pensamiento filosófico griego con el pensamiento filosófico hindú. Ahí reconoce la importancia de la filosofía hindú en la historia filosófica mundial, en tanto que rebasa el entramado de los signos en la búsqueda del origen fundante del todo existente. Villoro señala el desarrollo histórico de la filosofía hindú de manera breve para pasar rápidamente al análisis del modo de ser de la filosofía hindú. En lo que se conoce como la época clásica de esta filosofía surge el primer texto filosófico, los *Upanishads*, en el siglo IX a. c., y es con éste que se reconoce el inicio de la misma. Subsecuentemente aparecen los cinco sistemas ortodoxos hindúes y el mensaje trasgresor de los reformadores del pensamiento: Buda y Jina; y finalmente, las grandes escuelas metafísicas budistas. Ya para la Edad Media, que comienza en el siglo V d. c., el pensamiento ha llegado a establecer verdades, pero llega al estancamiento puesto que las establece como dogmas. El Renacimiento, que comienza en los dos últimos siglos de nuestra Era, tiene la intención de asimilar el conocimiento de Occidente abriéndose a un diálogo filosófico con él. Cronológicamente la filosofía hindú comenzó antes que la griega, cuando los hombres cansados de la mitología y los ritualismos religiosos se internan en la selva de la especulación en busca de la verdad y de la libertad.

⁵ Se emplea este término para mencionar la manera en la que el pensamiento representacional encubre el misterio de la existencia poniendo una múltiple ramificación de cadenas de significantes que ocultan al significado.

⁶ Por “sagrado” entendemos “lo otro”, aquello que no es ningún hecho del mundo ordinario, sino que está en el todo de hechos de ese mundo pero no puede expresarse en uno particular.

La filosofía hindú rompe con el todo de las significaciones propio de su cultura únicamente con una herramienta: el pensamiento; pero un pensamiento distinto al griego. Mientras que la filosofía griega navega en el plano de lo patente, de la forma y de la palabra, la filosofía hindú se mueve en la constelación de lo encubierto, lo informe y el silencio. Aunque la filosofía hindú comienza con la intención de encontrar el principio del cosmos o el *Arke de la Physis*, como lo hicieron los presocráticos, busca la “urdimbre” y la “trama” en que todo está entretejido, o bien, la morada en que todo reposa, el fundamento de todo lo existente, su raíz y su origen, pero por un camino diferente al griego-occidental.

Ese origen fundante lo llaman con la sílaba “Brh” que significa crecer, brotar, desarrollarse; es lo que sostiene al mundo en movimiento, es el principio que constituye toda cosa. Lo llaman con esa sílaba porque consideran que ese origen no se puede determinar y acotar en un concepto y un término; ese origen fundante no es este o aquel ente, es “aquello” por lo que todo ente <<es>>⁷. Pero al determinar la sílaba Brh no se explica, ni se puede comprender claramente lo que “es” ese origen fundante. Entonces brinca la pregunta ¿cómo conocer ese principio? Y por supuesto la pregunta que se hace Villoro ¿por qué es tan difícil conocer ese principio? Pero hay que notar que la formulación de su pregunta es: ¿por qué no puedo “encontrar” ese principio? Su respuesta es precisamente debido al <<nombre>> y la <<forma>>; puesto que la palabra encapsula a las cosas en una estructura signica árida al sacarlo del fluido de la vida. Por tanto, Villoro infiere de la filosofía hindú que para llegar al Brahama⁸ se tiene que rebasar todos los nombres y todas las formas⁹. Pero ¿cómo se realiza esa transacción?, ¿cómo podemos entender ese origen fundante?, ¿cómo puede percibirse?

⁷ Esta idea corresponde al problema del <<olvido del ser>> que le reprocha Heidegger a la metafísica griega. Debido a que la filosofía griega ha sido una filosofía de la <<forma>>, de lo determinado y de la palabra que ha ocultado al ser en vez de mostrarlo.

⁸ Principio fundante del todo existencial.

⁹ En este ensayo queremos sostener que Villoro adopta críticamente esa creencia razonable.

Para dar a comprender el proceso Villoro alude a una metáfora. La metáfora de la <<pantalla luminosa>>. “La pantalla luminosa es aquello por 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.”¹⁰ Con esta metáfora mienta que el fundamento originario es el que sostiene el todo de entes pero que no se puede acotar a ninguno de ellos, es en él y por él donde los entes pueden ser; digamos pues, en un sentido metafórico y analógico, que es el escenario en el cual se presentan los actores y desarrollan una obra teatral, pero éste a su vez, constituye y anima a todos los actores y a toda la utilería necesaria de la representación teatral.

Ahora bien, el fundamento originario no es algo común o que se vea de forma ordinaria y cotidiana, más bien es algo extraordinario, es decir, fuera de lo ordinario, pero no fuera de este mundo aunque se oculte la mayor parte del tiempo para el hombre. Siguiendo con la metáfora de la <<pantalla luminosa>>, nos dice Villoro que, sin embargo, la pantalla luminosa se oculta en el momento en que miramos la sucesión de las imágenes y, es precisamente las formas y los colores de las imágenes las que distraen la atención y no permiten ver ese trasfondo luminoso. Entonces tenemos que la pantalla luminosa no se ve a simple vista y que es necesaria una inversión en el modo del ver cotidiano lo cual implica una intensión y además podemos decir, que ya es cuestión de deseo si queremos verla o no. Por lo tanto, como es un propósito por la intención de la conciencia, implica una modificación en la atención del sujeto y por ende un cambio de actitud del mismo. La metáfora de la “pantalla luminosa” es un ejemplo que Villoro pone utilizando la razón práctica, para una mayor comprensión. Propone que se podría “girar” el lente hasta desenfocar la proyección de las imágenes.

¹⁰ Luis Villoro, “Una filosofía del silencio: la filosofía de la india”, en *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad de Veracruz, 1962, p. 102.

Ese ejemplo prácticamente es comprobable, mediante una acción mecánica; pero aún así aunque viéramos la pantalla luminosa, no se explicaría lógicamente que de ese fondo luminoso surjan todas las imágenes que se ven en el lente sin haberlo girado. Pero en fin, el propósito de Villoro es hacer ver que el fundamento originario del todo existencial no se puede expresar, ni explicar como cualquier otro objeto o hecho del mundo o de la vida. En este caso él recurre al lenguaje metafórico con el propósito de guiar nuestro pensamiento hacia una visión o por lo menos a una comprensión de ese “fundamento originario”, a través de una modificación en la forma de ver las cosas, pero aquí se ha seguido la metáfora aludiendo a objetos determinados y funcionales de la realidad, teniendo como resultado un sin-sentido.

Pero si se interpreta esa metáfora en la esfera de lo vivencial del hombre tendríamos otro resultado, una descripción de una vivencia. Supongamos que el lente al que se refiere Villoro sea nuestra visión en el sentido de percepción visual del mundo y, que para ver el fundamento originario tengamos que “girar” el lente, es decir, desenfocar, poner la vista en ningún objeto y tratar de verlos todos, nos percataríamos de un conjunto de entes con formas y colores, etc., pero no de la totalidad de todos los entes. Lo que podríamos visualizar sería una la totalidad que correspondería a un conjunto de objetos y fenómenos a sabiendas de que tienen forma y determinación sónica, pero esa totalidad que captura nuestra percepción, con un cambio de actitud relacionaría directamente los sentimientos que hacen reconocerse al hombre en su modo de habitar en la existencia y se complementarían esa percepción hasta el grado de sentirse uno con el todo de objetos percibidos ya anteriormente contados por la razón; ya en ese momento la razón funciona de un modo diferente al que opera comúnmente, se integra ahora con el sentimiento, la percepción y el pensamiento, como una facultad no

necesariamente racional, sino una facultad libre que aprehende al mundo en su fluir. <<La mente corre como un río libre que desemboca en el mar del todo>>.

No pretendo afirmar que a esa experiencia específica se refiera Villoro, de hecho, es sólo un ejemplo sencillo de una experiencia a partir de una percepción para tratar de comprender “eso” indeterminado el cual determina todo y es el fundamento de todo lo existente. Pero si puedo afirmar que la proposición metafórica que enuncié al final del párrafo anterior, nos puede acercar más a lo que se refiere Villoro con la metáfora de la “pantalla luminosa”.

Entonces, ¿cómo “encontrarnos” con el origen fundante? La filosofía hindú en su camino hacia “eso”¹¹, llámesele Ser o el Uno en la filosofía occidental, comienza estableciendo una vía negativa de camino al ser sobre los mosaicos de las proposiciones lógico-rationales que se expresan con significantes¹². Villoro sostiene que “(a)prehender al Brahama implica negarle toda determinación que lo imite”¹³; no puede haber un término análogo a él. Ese principio fundante que en la filosofía griega le nombran ser, para los hindúes es “ni esto... ni esto otro”¹⁴: “Neti...neti”: es “lo otro”: lo distinto por naturaleza a cualquier cosa. El filósofo hindú Sahmkara lo llama el “no no-ser”¹⁵. Esta doble negación ni siquiera significa que el ser sea la “nada” como negación del ser; es otra cosa, es lo otro a cualquier ente, es en todo caso lo que sostiene al todo de entes; es lo No-simbólico; no es una determinación signica del todo ramificado de significantes. Podría ser lo que los orientales llaman Iki y el to- ba¹⁶. Es la “nada” pero como un vacío silencioso que se siente al mismo tiempo que se piensa como algo pleno

¹¹ Aquello indeterminado que sostiene y mueve a todos los entes.

¹² En el sentido saussuriano.

¹³ Luis Villoro, *Op. cit.*, p. 103.

¹⁴ Villoro, *Ibid.*, p. 103.

¹⁵ Villoro, *Ibid.*, p. 103- 104.

¹⁶ Ver Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, en *De camino al habla*, Barcelona, Odós. 1987.

y musical en el cual se presenta todo ente, no es nada en el sentido de la nada de entes, sólo que es algo distinto a cualquier ente o ausencia de los mismos, es el vacío que encierra la plenitud del todo; es la “perpetua quietud” que hace posible todo movimiento, como lo entienden los filósofos hindúes o, como diría Hölderlin, el “reposo infinito” que descansa activamente, pero la actividad que se realiza es de un modo distinto a la idea de que se tiene de un acto que implique masa o fuerza, todas las energías y todas las relaciones¹⁷; es donde se recoge el ser, el núcleo esencial de la creación.

Por lo tanto, podemos colegir que a lo que se refiere Villoro con rebasar todos los nombres y las formas, y de esa manera “encontrarnos con el origen fundante”, es a caminar en lo indeterminado, abrirse al caos, al devenir mismo. ¿Qué se propone Villoro al analizar la filosofía hindú? Precisamente hacer notar que a través del pensamiento de la forma, de lo determinado y de la palabra (pensamiento griego) no nos podemos “encontrar” con ese fundamento originario, pero es muy importante para el desarrollo cultural del hombre.

Para darnos a comprender lo que es el “origen fundante” acude a la metáfora de una pantalla en la que aparecen las imágenes, o lo describe como el espacio en donde es posible el movimiento de los entes. Si notamos, para expresar lo que el Ser es, alude a un lenguaje metafórico, poético, no a proposiciones lógico-rationales.

Aunque no lo dice explícitamente, podemos inferir que el objetivo del análisis de la filosofía hindú es poder ver la línea silenciosa que se dibuja en la danza de “lo otro”. Para ello, sostiene que existe la necesidad de un cambio de actitud puesto que “lo otro” no es esto ni aquello, ni es lo otro como lo diferente entre un objeto y otro, no es ni “lo otro” que estoy determinando cuando escribo “lo otro”; pero no podemos escapar del

¹⁷ Ver Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, México, F. C. E., 1958.

orden del discurso figurativo-representativo. Por lo anterior, para “encontrarnos” con “lo otro” es necesario poner una actitud y una atención especial puesto que “eso otro” se esfuma en cada instante sin dejar huella. Villoro diferencia lo que es el mundo del hombre y lo que es el mundo de la vida misma. El primer mundo al que hacemos referencia es un artificio de la razón, es una construcción racional, aún cuando todo conocimiento tenga que pasar por los sentidos¹⁸; es el mundo de la forma. El segundo es el mundo de “lo que se muestra”, de “lo que se vive” con plenitud y para ello se tiene que abrir el mar de significantes para que pase el pensamiento con la cabeza desnuda, el pensamiento que hace *epoje* de la constelación de significantes aunque sea sólo en instantes intermitentes.

Ahora bien, Villoro sostiene que “(e)l mundo del nombre y de la forma es un intermedio entre el ser y la nada”¹⁹. El hombre es un ser que camina en el límite entre el ser y la nada; entre los entes actuales y los entes posibles; entre lo finito y lo infinito; sólo que su comprensión siempre se expresa con la medida de lo finito, aunque camine de vez en cuando en lo infinito, en lo ilimitado, en lo indeterminado. El mundo del hombre es una ilusión, una mentira, es “maya”, es ilusión mágica. ¿En qué consiste esto? Villoro se refiere a que la manifestación fáctica del ser es una ilusión por que no es él mismo. Pero también podemos colegir que lo que el hombre conoce del mundo es una ilusión en la medida en que no es el mundo mismo, sino una representación que hace de él. Aquí lo mágico se toma en sentido de “ilusión”, y podemos notar que toma un giro copernicano. Entonces lo mágico viene a ser lo que la razón construye con claridad y distinción y, por ende, lo verdadero se encuentra en la vida misma, no en las construcciones racionales.

¹⁸ Ver Aristóteles, *Metafísica*.

¹⁹ Luis Villoro, *Ibíd.*, p. 106.

Villoro sostiene que para encontrarnos con el fundamento originario es necesario un cambio de actitud que salve el método representativo; de ello depende que la “fluida-trama- total”²⁰ se manifieste. El cambio de actitud es una inversión en nuestra forma de contemplar el mundo. Consiste en atender al permanente revés de la serie de los acontecimientos o fenómenos. Refiriéndose a la filosofía hindú Villoro, sostiene: “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”²¹. En esta aseveración es evidente que para encontrar el fundamento originario es necesario un cambio de actitud, ver con distintos ojos este mismo mundo; en eso consiste el pensamiento filosófico hindú y es un elemento que Villoro adopta dentro del todo de significantes de su filosofía, dato corroborable en el artículo “Motivos y justificación de la actitud filosófica” de *Páginas filosóficas*. Y bien, ¿qué quiere decir Villoro con “ver el mundo en el revés de su trama”? Acaso se refiere al “revés de la trama” como reducción fenomenológica, o como una re-flexión que va de la praxis a la razón²². ¿O quiere decir, ir del final al principio, de lo universal a lo plural o, de lo pleno y absoluto a lo limitado y carente? Podemos colegir en esta investigación que ver el revés de la trama de los hechos de este mundo consiste en hacer una reducción de las proposiciones positivas que tienen un referente objetivo; es una vía negativa que consiste en negar la diversidad de lo patente para de esta manera desocultar “aquello” que no es un ente pero que da consistencia y fundamento al todo de entes. Dicha inversión consiste en ir del conocimiento de la “no-verdad” (conocimiento de los hechos y objetos del mundo) al “conocimiento verdadero” de lo no-dual (conocimiento de lo que se muestra ocultándose detrás de lo patente), según la filosofía hindú y según se

²⁰ Me refiero al fundamento originario el cual es el “objeto” de estudio de la filosofía, según Villoro.

²¹ Luis Villoro, *Ibid.*, p. 108.

²² La filosofía occidental tradicionalmente ha navegado de la razón a la praxis, puesto que la razón es la herramienta esencial de ésta, es la brújula que guía al pensamiento en el mar de lo infinito.

sostiene en esta investigación, además de ser uno de los modos importantes de filosofar que valora el filósofo del Hiperión. Para Villoro el conocimiento verdadero es aquel que va del discurso a su origen: se encuentra en “el mundo de lo vivido” y se expresa en forma de “silencio”²³. La anterior aseveración se infiere a partir de la descripción de la concepción hindú del conocimiento verdadero y a partir de la definición de la filosofía como aquel conocimiento que busca el “origen fundante”, no de un hecho o de un conjunto de hechos, sino del todo de los hechos del mundo. En el artículo “Una filosofía del silencio: la filosofía de la india” Villoro menciona el modo de ser del conocimiento verdadero para la filosofía hindú: “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”²⁴.

Para Villoro encontrarnos con el “origen fundante” es “vivir” el “conocimiento verdadero”, que no es un conocimiento que circule con palabras, es un conocimiento silencioso que sucede cuando se acalla el proceso racional del hombre y se escucha al “mundo de lo vivido”; es un conocimiento que, usando la terminología de Heidegger, pertenece al ámbito de la precomprensión; es un conocimiento limpio de telarañas racionales, pero no desde un sujeto puro de conocimiento como lo han entendido en la filosofía metafísica, sino desde un “sujeto de carne y hueso” en estado de “abierto”, un sujeto que atiende al mundo con todo su ser. Cuando el hombre escucha el habla del mundo de la vida, que es un habla muy distinta a la forma de ruptura y de discontinuidad, comprende el conocimiento silencioso. En este tenor la filosofía de Villoro es una filosofía auténtica en el sentido en que piensa lo impensado en forma de

²³ Silencio en el sentido del habla del mundo, de lo inefable, es el silencio que dice más que mil palabras.

²⁴ Luis Villoro, *Ibíd.*, pp. 108- 109.

una experiencia que involucra a todo el ser del hombre y el ser del mundo; es un conocimiento que supera la dicotomía sujeto-objeto, puesto que no se refiere a este o aquel objeto del mundo, sino al todo de objetos y hechos del mundo que no es un objeto; el conocimiento verdadero no es objetivo, en el sentido epistemológico tradicional, es algo que supera dicha operación.

A raíz del análisis de la filosofía hindú, Villoro infiere que ésta consiste en el discurso que nos lleva hacia el silencio y, a su vez, el silencio nos conduce a la “no-dualidad”²⁵. Esto no quiere decir que la verdad se dé en la esfera del mutismo o esté detrás de la palabra como fondo de discurso, sino que la verdad no se capta pensando de una manera racional, más bien “se vive”; y a su vez, puede intentar expresarse bajo todas las posibilidades a través del lenguaje poético, de las expresiones artísticas y de las proposiciones lógico-negativas y de otras manifestaciones culturales. La verdad no está en el lenguaje, sino en la experiencia vivencial de las cosas mismas. El silencio es un camino para aprehender al Ser, entendido como lo que fundamenta a la totalidad de entes y puede experimentarse en su totalidad o por lo menos hasta donde llega la magnitud de nuestra comprensión en el plano de lo “abierto”, de lo no-dual. Podemos colegir entonces que si usamos el lenguaje significativo que hace referencia a objetos del mundo de hechos sólo encubre al fundamento originario; si buscamos la verdad por medio del discurso una vía es usar términos o construcciones lingüísticas que funcionen como “señas”, como “huellas” que nos guíen a ver con la cabeza desnuda el mundo de la vida. Para la filosofía hindú sólo despojándonos del cosmos racional es como se logra alcanzar el “fondo oscuro” sobre el cual se dibuja toda forma.

Ahora bien, podemos sostener que esa característica de la filosofía hindú la asimila Villoro dentro de su propia filosofía. “La verdad es el silencio”²⁶ afirma en el

²⁵ La verdad silenciosa del fundamento del todo.

²⁶ Luis Villoro, *Ibíd.*, 110.

artículo sobre la filosofía hindú después de hacer alusión al concepto hindú del conocimiento verdadero. Además, por su interés en el concepto de “silencio” explícito en el artículo “La significación del silencio” y en “Lo indecible en el *Tractatus*” y por el concepto de lo “sagrado” (de lo otro) en “La mezquita azul”, y en “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”.

Por ahora sólo nos daremos por satisfechos con el intento de revelar el valor que Villoro encuentra en el pensamiento místico predominante en la filosofía hindú. Si bien para él son de igual importancia el pensamiento lógico-racional (de la forma, de lo patente y de la palabra)²⁷ y el pensamiento místico (de lo informe, lo indeterminado y del silencio)²⁸, en este ensayo hemos puesto más peso en la balanza al lado del pensamiento místico, con el objetivo de resaltar la importancia de éste en la obra filosófica del filósofo del Hiperión, ya que su obra ha sido vista únicamente del lado analítico y no se ha hecho una reflexión de la esfera mística. Este análisis va encaminado a repensar ¿qué es la filosofía?, con el propósito de desvelar su esencia originaria.

Para nuestro filósofo tanto la filosofía hindú como la filosofía griega se ocupan del mismo problema: el Ser; sólo que desde enfoques diferentes y por vías distintas. La primera escoge, para resaltar los términos de Villoro la vía “nocturna”, la segunda escoge la vía “solar”. Caminar por la vía nocturna es ir en busca del sendero de lo invisible, en cambio, caminar por la vía “solar” es andar por la senda de lo patente. La filosofía hindú niega a lo ente, no en un sentido peyorativo, ni de omisión, sino con el propósito de encontrarse con el fundamento originario. La filosofía griega afirma lo ente porque es la única ancla para superar lo informe e inefable. Para Villoro tanto el pensamiento representativo, como el pensamiento místico se identifican en el Ser, son

²⁷ Pensamiento griego.

²⁸ Pensamiento Hindú.

dos modos del ser mismo. Pero aunque en el artículo “Una filosofía del silencio: la filosofía de la india” sostenga que las dos vías son de igual importancia, también menciona que el fundamento originario se puede comprender sólo en la “totalidad” del todo de hechos del mundo, y no a partir de algún ente o dentro de la esfera del entramado lógico- racional, aunque tampoco fuera de él (esa es la gran paradoja que nos desvela el camino hacia el ser). Además, en “Lo indecible en el Tractatus” va a sostener, a partir de Wittgenstein, que no se puede encontrar el fondo originario, que ahí le llama lo sagrado o lo inefable: (lo otro), a partir de proposiciones lógicas positivas que hacen referencia a algún objeto o hecho del mundo, puesto que el fondo originario no está en el mundo²⁹, sino en la totalidad del todo del mundo y “eso” no es un objeto. Y más aún, hablar de lo inefable sólo es posible a partir de proposiciones lógico-negativas o por medio del lenguaje poético y no es gratuito que en el artículo “Una filosofía del silencio: la filosofía de la india” culmine su ensayo con una pregunta metafórica: “¿cuál es el ser de la espiga: la luz que circunda su grano o la nocturna tierra en que funde su tallo?”³⁰ En la que trata de presentar los dos modos del ser expresados en pensamientos distintos: el pensamiento filosófico y el pensamiento místico. Son dos aspectos de una misma cosa que no es cosa. Por último, sólo reflexiónese en lo siguiente que hemos formulado a la manera de proposiciones lógico-negativas del pensamiento hindú e inspirado en él, con el objetivo de intentar hablar de lo inefable: el ser y el no-ser son dos aspectos de “lo otro”, que no es ni el ser, ni el no-ser; no es el “no es ser”, ni tampoco es el “si es ser”; no es el “no –es- si -es -ser”, ni tampoco es el “si -es -no -es ser”.

²⁹ Para Wittgenstein el mundo es el todo de significaciones que tienen referencia a algún objeto determinado, físico y cuantificable.

³⁰ Luis Villoro, *Ibíd.*, p. 120.

3. La pregunta por el sentido de la historia

Uno de los problemas fundamentales de la filosofía de la historia es aquella pregunta relacionada con su sentido. La pregunta por el sentido de la historia se podría formular de la siguiente manera: ¿qué sentido tiene la historia? Dentro de esta misma pregunta cabría la de ¿para qué la historia? Cuando nos preguntamos por el sentido de algo casi siempre, desde la esfera de la cotidianidad, lo asociamos con su utilidad. Si es alguna actividad o acción decimos: si hago esto pero de ¿qué sirve?, si es cuestión de “estar” decimos ¿para qué estoy aquí? En esta última está implícita la pregunta: ¿qué sentido tiene estar aquí? Pero también si se trata de “ser” decimos qué sentido tiene ser esto o aquello, es decir, qué sentido tienen las plantas, los animales, los mares, etc. Implícitamente preguntamos ¿para qué están ahí? Si se trata de “ser” como vocación decimos ¿qué sentido tiene ser filósofo?, ¿qué sentido tiene ser maestro?, ¿qué sentido tiene ser abogado?, etc. Estas últimas preguntas se contestan según las labores que se realicen en cada uno de estas profesiones y las labores que realizan tienen un sentido según su utilidad; según el para qué sirvan cada una de esas actividades tiene sentido el ser de esas vocaciones. Así, con el estudio de la historia surge la inquietud por saber el sentido de su realización; nace la pregunta por su ¿para qué?

Estas cuestiones se plantean si nos estamos refiriendo a la historia como ciencia, mas no como el devenir del tiempo mismo; no como el acaecer de los entes en el ahí de la existencia que está siendo en cada instante. Cuando preguntamos por el sentido de la historia tenemos implícitas dos cuestiones. Por un lado la pregunta ¿para qué sirve la historia como ciencia? Y por el otro, ¿acaso que los acontecimientos que suceden en y a través del tiempo tienen un sentido?, es decir, ¿el devenir histórico obedece a una ley?,

o bien, ¿será que el destino de la humanidad ya está escrito?; o simplemente, ¿existe el destino?

En el artículo “El sentido de la historia”, que es parte del libro colectivo *Historia ¿para qué?*, Villoro reflexiona acerca de cómo se puede responder a la interrogante de este título. Las respuestas que da corresponden a la pregunta por la “utilidad” de la historia, más que por el sentido en sí de la historia, pero aún así, se enfoca al problema del “sentido” de la historia aunque permanece dentro del para qué de la historia como utilidad. La primera respuesta que intuye, por sentido común, es que la historia sirve para conocer un determinado sector de la realidad; esto pensando a la historia como ciencia, ya que las ciencias son conjuntos de conocimientos bien organizados que atienden a un sector específico de la “realidad”. En un segundo momento, Villoro trata de delimitar el sector de la realidad que ocupa a la historia, determinando que ésta se ocupa del “pasado”³¹. De este modo el para qué de la historia sería que cumple la función de comprender el presente remitiéndose al pasado³². Tratando de esclarecer esta proposición y apoyándonos en la diferencia entre “explicación” y “comprensión”, nos atrevemos a decir que la historia se encarga de “comprender” el pasado para “explicar” el presente. Es decir, la historia crea interpretaciones conceptuales para definir objetivamente el por qué del presente.

La función de la historia en las sociedades modernas es, según Villoro, la misma que cumplían los mitos y las leyendas en las sociedades antiguas: la explicación del presente. Sólo que la historia no se basa en simples creencias sin justificación racional, sino que trata de establecer creencias que pueden ser comprobadas objetivamente por cualquier sujeto racional, es decir, trata de establecer conocimientos inferidos del

³¹ Entendido como el complejo compendio de acontecimientos que fueron en el tiempo y que de alguna manera marcaron el rumbo de la humanidad y el sentido del presente.

³² Ver: Luis Villoro, “El sentido de la historia”, en Varios *Historia para qué*, México, siglo XXI, 1993, p. 36.

pasado para explicar el presente. La función de la historia es, entonces, explicar causalmente el presente en general; € particularmente, explicar fenómenos como la migración, el asentamiento de pueblos, el establecimiento de una cultura, las guerras mundiales, las catástrofes mundiales, los establecimientos de poderes políticos, los cambios de modos de producción, etc.

De esta manera la articulación de la respuesta en la reflexión de Villoro va tomando más consistencia: la historia es la ciencia que busca la explicación del presente a través del estudio de las causas de los fenómenos del pasado y, por causa se entiende lo que provoca un efecto; en términos temporales, la causa es siempre anterior al efecto. La historia es genética, busca el origen de las cosas; busca el principio. En este aspecto Villoro encuentra un malentendido por parte de la historia en el uso del término “principio”, ya que éste tiene dos acepciones: por un lado, significa antecedente temporal de una secuencia, es decir, “inicio”; por el otro, “fundamento”: base en la que descansa la validez de la existencia de algo, por ejemplo, el fundamento de todo lo existente según la filosofía griega es el ser. El error es pensar que los antecedentes temporales de un proceso son el fundamento que lo explica. Este error, como bien lo recuerda Villoro, Marc Bloch lo denominaba, en honor a Bacon, con el concepto de “ídolos de los principios”.

Esta es una situación muy compleja puesto que si a los “antecedentes” los tomamos como causas de los acontecimientos presentes podemos caer en el error de tomar como fuente de la realidad presente, datos que construimos por inferencias. Entonces entramos en una dimensión completamente problemática puesto que damos por dada la correspondencia entre el pensamiento y la realidad, ya no sólo de lo que acontece en el presente, sino también de lo que ocurrió en un momento pasado. Porque aún cuando se realice un trabajo de observación y de campo para la elaboración de datos

históricos; aún así, con lo que contamos es con construcciones semióticas que tratan de ser las pruebas de “lo que ocurrió”, y es a lo que se llama “hecho histórico”. Tenemos que especificar que las causas corresponden a los fenómenos de la realidad y las inferencias corresponden al plano del pensamiento lógico. El problema es que como los fenómenos que estudia la historia ya pasaron no tenemos “evidencias claras” de lo ocurrido, siempre existen vestiduras que van ocultando el cuerpo cristalino de lo ocurrido. Es decir, entendemos por pasado un acontecimiento que sucedió antes del momento presente, pero ¿qué pruebas tenemos del pasado? El pasado, desde un punto lo más posiblemente objetivo, sólo es aquello de lo que tenemos vestigios de haber sido en el tiempo y en el espacio. El pasado, desde la subjetividad humana, es aquello que de lo que pasó sólo recordamos lo que tiene un icono actual que sirve como llave, que abre hacia ese fenómeno pasado. Y en la corriente de vivencias de la subjetividad únicamente quedan retenidos aquellos acontecimientos que marcan profundamente el modo de ser, de pensar o de sentir. Sólo desde los fenómenos presentes y objetos presentes podemos recordar el pasado: lo que pasó en nuestra experiencia subjetiva o aquello que podemos inferir desde la observación y estudio de los vestigios del pasado. Por lo tanto, no tenemos “pruebas claras” de lo pasado, puesto que aún cuando tengamos vestigios arquitectónicos, literarios o de cualquier índole, los estudios del pasado inician desde la intencionalidad del historiador, es decir, desde un punto de vista parcial, singular, subjetivo.

Además, se entiende por pasado, comúnmente, aquella condición necesaria de que el presente sea, pero no necesariamente algo ocurrido es la causa de algo presente. Puesto que el pasado se decide desde el presente y, en lo actual, el “pasado” es lo que importa para ese momento, lo que significa para la determinada constelación de creencias desde la cual se observa y se piensa; lo demás queda fuera. En un momento

dado, “lo pasado” que permanece en el tiempo, y se puede observar en el presente, es aquel acontecimiento que se dispara de la serie de acontecimientos en banda, es lo que sorprende; es aquel signifiante que se desplaza de la cadena de los demás significantes; es la línea de fuga que emerge en cada momento temporal en que el furor del ser llama; y aún así, ese pasado que emerge por sí mismo sólo puede conocerse desde el presente y no en su forma originaria. Precisamente, según Villoro, en eso consiste una de las principales paradojas de la historia: el pasado da razón del presente, pero sólo se puede interpretar a partir de una pista del presente. Esa última condición es lo que llama Villoro “retrodicción”, aquella configuración signifiante que infiere lo pasado a partir de lo que sucede actualmente.

Ahora bien, la historia como ciencia no parte de hechos imaginarios, sino de hechos fácticos y de ellos depende para lograr su objetividad. El historiador parte de una realidad histórica dada no de una realidad imaginaria como en el caso del novelista; además, se interesa por un sector colectivo de hombres o de casos, o bien por individualidades que marcaron el destino de una colectividad, no de individualidades aisladas. Pero como todo estudio del ser humano siempre está mediatizado por su punto de vista subjetivo, por su experiencia personal, por su intencionalidad y por el interés particular del sujeto que lo lleve a ocuparse de él. En la mayoría de los casos ese interés queda oculto detrás de la obra o inconsciente en el autor. Sostenemos, al igual que Villoro, que la historia como ciencia está mediatizada por el interés. Es decir, se estudia el pasado para demostrar algo de éste, bien con un interés libertario, o bien, de dominio. Ésa es otra de las respuestas que da Villoro al para qué de la historia: la historia sirve para justificar tanto a un pensamiento disruptivo, como a un pensamiento reiterativo. Esto puede verse con claridad en el estudio de la historia política donde se estudia la historia para tener un gobierno infranqueable con un absoluto poder de dominio. Nos

recuerda Villoro que la historia de México que escribieron los “cronistas” a partir de la conquista fue por el interés de justificar precisamente la conquista; la historia que escribieron los “misioneros” es el intento de justificar la evangelización. La historia de Bustamante, Zavala, Alamán es por el interés de responder cómo es que la nación mexicana llegó a la condición de vencidos y se plantean un programa para orientar la acción futura.

En este tenor Villoro sostiene que la historia sirve para justificar actitudes y proyectos de dos formas: por un lado, se interesa por adecuar la realidad a nuestra acción; por el otro, busca justificar proyectos subjetivos. El punto nodal es que la historia es problemática; es difícil separar con exactitud donde termina y donde empieza lo que se puede considerar objetivo-científico y donde lo ideológico, debido a que el interés particular está implícito en el interés general. Los motivos y las razones subjetivos están inmersos en la investigación científico-histórica.

La última respuesta que infiere Villoro respecto de la pregunta historia ¿para qué? responde a una utilidad más profunda: “dar sentido a la vida del hombre al comprenderla en función de una totalidad que la abarca y de la cual forma parte: la comunidad restringida de otros hombres primero, la especie humana después y, tal vez, en su límite, la comunidad posible de los entes racionales y libres”³³. Para Villoro la utilidad más importante de la historia para la vida del hombre es la de dar “sentido” a su existencia. La historia es un modo más, en forma de ciencia, de dar respuestas a las preguntas por el sentido de la vida del hombre. Así como la religión responde desde lo sagrado, el arte desde la estética, la historia responde a la pregunta por el sentido de la vida acudiendo al pasado.

³³ Luis Villoro, *Op. cit.* p. 52.

En el artículo “El hombre y el sentido”³⁴, donde Villoro realiza un análisis del “sentido” a raíz de “lo que significa tener sentido” en el plano de la filosofía analítica y en el de la filosofía existencial, sostiene que lo que da sentido al hombre es algo que no es él mismo, porque al igual que los significantes los entes no tienen sentido en sí sino siempre en relación o referencia a otra cosa. Es por ello que el hombre inventa diferentes modos de afirmación del sentido a través de valores tales como la fe o la esperanza y diferentes categorías conceptuales como Dios o el amor; siempre remitiéndose a algo que no es él mismo. De ahí podemos inferir que el hombre da sentido a su existencia construyendo un mundo complejo de significaciones, precisamente en eso consiste su ser cultural. Ese sistema de significaciones puede ser creado mediante dos vías, mediante la razonabilidad causal, inferencial y lingüística, o por la percepción sensible de la realidad y la libre composición de sentido a través de formas simbólicas. En el primer caso el signo es el hilo con el que se teje el vestido de sentido basándose en un proceso inferencial, en el segundo caso es el símbolo basándose en un proceso perceptivo a través del libre juego de las facultades humanas.

La vida del hombre no tiene sentido, simplemente es; pero el hombre tiene necesariamente que construir sentido para darle sentido a ella, y a sí mismo. Villoro sostiene que el único fundamento que puede darle sentido al hombre, implicando su vida, es el ser. El ser es el fundamento originario de todo lo existente. El ser es “aquello” de donde surge la posibilidad prístina de “tener sentido”.

En términos generales, para Villoro, algo tiene sentido si, y sólo si, está referido a otra cosa diferente de sí mismo. En el plano de lo existencial el hombre ha querido encontrar sentido buscando respuestas en el misterio de la vida, en aquello místico de la existencia, en lo “sagrado”. Lo “sagrado”, para nuestro filósofo, es aquello que no es

³⁴ Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

ningún ente dentro de la existencia, pero tampoco fuera de ella y que fundamenta a todos los entes; es lo que da sentido al todo de entes. Lo otro es lo que simplemente es y no requiere de otra cosa para otorgarse sentido.

En el caso de la historia, su sentido no se decide desde “lo sagrado”, sino desde la razón y de la observación. En la historia, la vida del hombre cobra sentido cuando se sabe dentro de una totalidad que lo abarca, en la que se involucra el aspecto de la temporalidad; es decir, no se comprende una vida singular únicamente en función a una comunidad, sino también al pasado, presente y por qué no al futuro de dicha comunidad cultural. Villoro está entendiendo por totalidad diferentes planos hasta llegar a la totalidad de la historia cósmica: primero podemos pensar un individualidad en relación a la historia de una comunidad, segundo, una comunidad en razón a la historia de un pueblo, tercero, un pueblo en función a la historia de una Nación, cuarto, una Nación en razón de la historia de un continente, un continente en remisión a la historia de un planeta y así sucesivamente; pero esto nos llevaría hasta el infinito. Lo que puede afirmarse del planteamiento de Villoro es que las historias regionales toman sentido en relación con la historia universal y que la historia universal tiene sentido en relación a la historia cósmica, que es la historia de los entes racionales y libres, superiores a los seres humanos. Para Villoro la más alta comunidad en la que se integraría la historia universal sería la comunidad de entes libres y racionales. Estos entes racionales y libres serían superiores a los entes que conforman la historia universal ya que el sentido de la historia universal, siguiendo la idea que algo tiene sentido en razón a una totalidad, se daría en relación a una totalidad trascendente y superior. Esto significa que Villoro cree en la posibilidad del progreso de la racionalidad hasta constituir una comunidad superior, o bien en la existencia de comunidades racionales superiores a la historia de la

humanidad. Esa intuición nace en la argumentación de Villoro al preguntarse ¿cuál sería la comunidad última en la que pudiera integrarse la historia de la especie humana? La respuesta que da es precisamente: “sólo la comunidad de todo ente racional y libre posible”³⁵. Para Villoro el sentido de la historia como ciencia se da a partir de la observación y del trabajo lógico; pero el sentido de la historia como devenir histórico se da a partir del progreso de la racionalidad. Afirmamos esto porque, como ya decíamos anteriormente, Villoro cree en el progreso de la racionalidad, al pensar en que haya seres racionales y libres que conforman una historia cósmica. Es decir, para Villoro la historia tiene un destino, tal vez no dado *per se*, como en el caso de la concepción de historia de Hegel, pero sí un destino que va tejiéndose a través del desarrollo de la racionalidad. Una racionalidad no trascendental, pero sí una racionalidad que surge de la convención entre los hombres. En este punto es menester criticar este planteamiento porque la historia misma ha dejado el testimonio de que lo que ha marcado el rumbo de la humanidad no ha sido la racionalidad, sino las “pulsiones”: el deseo de tener, el deseo de ser más, el deseo de poseer. Lo que marca el rumbo de la humanidad y, con ello el sentido de la historia, no es la racionalidad, sino el interés disfrazado de racionalidad. La historia del hombre es una historia como conquista, como sacrificio y aniquilamiento de configuraciones de sentido y como una inevitable lucha de clases.

De lo anterior podemos colegir que el sentido de la historia se decide desde lo que se da por “verdadero-histórico”, aquello que es un hecho maravilloso, sorprendente y grandioso que involucra el cambio de dirección en el ser de los hombres. El sentido de la historia se decide desde “lo histórico”, es decir, desde lo que marca el ser de una manera y no de otra, o bien, desde el interés de hacer algo o pensar en lo-que-pueda-pasar; o en los sueños de ser alguien, de una forma o de otra; o en el deseo de ser o tener

³⁵ Luis Villoro, *Op. cit.* p. 51.

algo que todavía está en potencia. Pero como sabemos la ciencia tiene la función, entre otras, de quitarle lo misterioso y amenazador al mundo; de hacerlo práctico, manejable y objetivo. Por ello, el ideal de la ciencia es que la racionalidad ordene al mundo y le dé sentido. La historia como ciencia, es una reconstrucción de “hechos reales” que se realiza con inferencias racionales a raíz de los vestigios de “lo acontecido”.

El sentido de la historia, entendida como “ciencia”, se decide como ya veíamos, desde la racionalidad, pero también desde las “proyecciones” hacia el futuro construidas imaginariamente por dicha racionalidad. En este tenor, el sentido de la historia lo marca la “utopía” del hombre por esperar que el futuro traiga consigo el mejor de los mundos posibles. Más aún, lo marca la utopía por la idea de que el futuro puede ser lo que el querer del hombre construya desde su libre decisión.

En el capítulo IV “La idea de la historia”³⁶ del *Pensamiento moderno* Villoro expone la concepción de la historia en el Renacimiento, en la que se cree fundamentalmente que el hombre es devenir en el tiempo, es decir, es histórico. Además, sostienen que la historicidad del hombre tiene un sentido en sí mismo. Es decir, para el historicismo naciente del Renacimiento la historia del hombre tiene un sentido y se encuentra en el hombre mismo, premisa indispensable para que surja el positivismo en el siglo XVIII, donde se sostiene que el sentido de la humanidad es el progreso de la historia construido por el conocimiento del hombre y el total control sobre la naturaleza, y por supuesto como trasfondo, el dominio de la racionalidad humana sobre el destino o la “fortuna”. El hombre es capaz de transformar su entorno con su práctica y su acción, por ello, el mundo del hombre no es natural sino histórico. Uno de los pensadores que sostuvo esta idea fue Marsilio Ficino. Para él, sostiene Villoro, “El hombre, piensa, necesita crear un espejo que revele su rostro; ese espejo es

³⁶ Luis Villoro, *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento*, México, F. C. E., 1992. pp. 42-50.

la historia”³⁷ De ahí colegimos que la historia es una reconstrucción de los hechos que ocurren en el mundo, un constructo racional que por más objetivo que se quiera es un espejo de la subjetividad del hombre, subjetividad que puede ser colectiva; es por esa razón que puede llegar a ser objetiva consensualmente. Así, la historia del Renacimiento se convierte en la ciencia que estudia las causas y los mecanismos que dan razón del desarrollo de cualquier sociedad. A Maquiavelo por ejemplo, le interesó la historia de Roma para descubrir los mecanismos de las fuerzas que mueven la ambición de dominio del poder hegemónico y el afán de libertad de los hombres. Siguiendo esta proposición, Villoro sostiene que, “(l)a historia es resultado del combate permanente entre el pueblo, que quiere ante todo su libertad, y la ambición de poder de los nobles”³⁸. Aquí la historia puede ser tanto la justificación de la acción libertaria de un pueblo, como del dominio del mismo. Hablando en el lenguaje de Villoro, puede ser la justificación tanto de un pensamiento disruptivo (libertario), como de un pensamiento reiterativo (de dominio). Así podemos inferir que la historia es el estudio racional que busca las causas más profundas de la lucha por el poder. Pero la lucha por el poder es posible sólo debido a la acción y el libre querer de los hombres. Ese “libre querer” es lo que los renacentistas como Bruni, Poggio y el mismo Maquiavelo denominaban la *virtù* (fuerza creadora y libre). A esta acción creadora le oponían su contrario la “fortuna”; aquellos designios del devenir ante los que el hombre no puede hacer cosa alguna para modificarlos. Aunque para Maquiavelo el hombre virtuoso era aquel que opone diques a tales designios y se logra alzar por encima de la “fortuna”. Ante esto Villoro concluye que la historia es el resultado de la lucha entre esos dos contrarios. De esta manera el “libre querer”, la *virtu*, es la pieza fundamental del motor de la historia para el pensamiento moderno, lo que traerá como consecuencia de su engranaje, la

³⁷ Luis Villoro, *Op. cit.* p.43.

³⁸ *Ibid.* p. 45.

construcción racional imaginaria de la historia de la humanidad: la utopía. Ésta resulta ser una construcción racional de lo que podrían ser las sociedades perfectas. Entre ellas, y dentro del Renacimiento, cabe recordar la *Utopía* de Tomás Moro, la *Ciudad del Sol* de Campanella y la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon. En las que, por distintas que sean las sociedades “perfectas”, Villoro encuentra algunos rasgos comunes. Son construcciones racionales que difieren a los milenarismos en los que predomina un fervor religioso, como los de la escuela de Joachim de Fiore, de los *Fratricelli* franciscanos o de los taboritas husitas. Son creaciones donde se proyecta en lo “irreal” un mundo real racional. Presentan racionalmente el sueño de la renovación de la sociedad.

Finalmente, Villoro culmina el ensayo sobre la idea de la historia para el pensamiento moderno con la concepción de que la utopía es el camino donde se unen dos vías: por un lado, la historia como creación racional que tiende a la perfección y, por el otro, la verdad. En el Renacimiento existe la idea de que el <<conocimiento>> es el perpetuo desarrollo histórico hacia la verdad. Por ejemplo, para Giordano Bruno conoce más la verdad un hombre que ha vivido más, que uno que ha durado menos en el tiempo, pues ha observado más el mecanismo con el que funcionan los acontecimientos históricos. Idea que podemos constatar en la *Cena de las cenizas*. Esto es así, sostiene Villoro a raíz del análisis de un párrafo de la obra de Giordano Bruno antes citada, porque: “1) La verdad no descansa en una primera certeza adquirida, es el resultado de un proceso por el cual nos aproximamos a ella. El futuro tiene mayor cercanía a la verdad que el pasado. 2) Hay un continuo acrecentamiento del conocimiento, basado en la acumulación de observaciones. Por ello cada generación tiene mayor ciencia que la anterior. 3) Para que pueda haber continuidad es menester apoyarnos en los acontecimientos pasados. El proceso del saber no se realiza por saltos o rupturas. Es por

lo tanto, un progreso continuo, en el cual el pasado se conserva y acrecienta en el futuro”³⁹. Todas estas proposiciones desembocan en que el conocimiento y la verdad, para el pensamiento moderno, tienen una estrecha relación con la historia. La historia es un progreso continuo hacia la verdad y la verdad tiene una posibilidad de comprobación más eficaz en el futuro, en el cúmulo de observaciones y conocimiento acerca de la realidad.

A raíz de la idea de historia del pensamiento moderno como una historia dinámica, que contiene una marcha hacia el progreso de la humanidad, podemos notar que la historia como posibilidad de conocer el presente a través de inferencias racionales que se desprenden de los vestigios del pasado, lleva en su engranaje una pieza fundamental, la idea de construir racionalmente el futuro, la utopía. La historia como posibilidad presente de reconstruir racionalmente el pasado lleva en sí misma la posibilidad de construir racionalmente el futuro. En el siguiente ensayo veremos algunas implicaciones y consecuencias radicales de la utopía.

³⁹ *Ibíd.* 49.

4. Utopía ¿seudorracionalismo?

4.1. Introducción

Existe una diversidad de sentidos del concepto de utopía. Etimológicamente, determinado así por Tomás Moro, creador del concepto en términos literarios en el siglo XVI, la palabra utopía tiene dos vertientes: por un lado significa “país que no existe” (u-topía), por el otro “país que mereciera la total admiración” (eu-topía).⁴⁰ Con el término utopía, voz griega que significa “no hay tal lugar”⁴¹, Tomás Moro se propone designar “el lugar de la felicidad” espacial y geográficamente descrito y localizado, pero con la ambivalencia de un lugar enigmático creado por la construcción de imágenes literarias, un lugar que sólo existe en la imaginación, pero que sería el arquetipo de una república perfecta. Si bien la creación de la utopía puede considerarse simplemente como un género literario, es menester reconocer que surge del ámbito de la necesidad y por ende puede ser utilizado en la esfera de la acción política. El hombre siempre ha necesitado de un mundo mejor, de una vida feliz, de una sociedad justa. Esta necesidad la podemos ver explícitamente desde la época griega antigua en la *República* y las *Leyes* de Platón donde se vislumbra una sociedad ideal. Esta misma idea de una sociedad justa se ha extrapolado al ámbito de la religión y de la mística donde se espera que Dios instituya su propia ciudad a través de los hombres, una sociedad inmaculada, sin mancha, una sociedad tocada por la divinidad de Dios; es la *Ciudad de Dios* de San Agustín (412 a 426).

La utopía se considera una construcción racional de una sociedad ideal, pero las ideas de armonía y felicidad se encuentran como partes fundamentales en los mitos

⁴⁰ Ver: Bertrand Jouvenel, “La utopía para propósitos prácticos”, en *Utopías y pensamiento utópico*, Comp. por Frank E. Manuel, Madrid, Espasa- Calpe, 1982.

⁴¹ Ver: “Noticia, juicio y recomendación de la ‘utopía’ y de Tomás Moro”, por Don Francisco de Quevedo, en Tomás Moro, *Utopía*, México, “Porrúa, décimo sexta edición, 2004. p. 5.

religiosos como el “paraíso”, el “edén”, o el anhelo mesiánico; son anhelos de un mundo divino muy bien logrado en la construcción racional de San Agustín. Asociada a este anhelo de una vida que participe de la divinidad se encuentra la sociedad monástica. Una vida sumamente ordenada, civilizada, con culto a la naturaleza y culto a la espiritualidad. Estas características las comparten la *Utopía* del mismo Moro y más ampliamente *La ciudad del Sol* (1637) de Campanella con sus ideales de pobreza, castidad, obediencia y matrimonio monógamo que también resaltan en *La Abadía de Thélème* de Rabelais.

En el Renacimiento el anhelo de un mundo divino se convierte en el deseo de un mundo terrenal pero libre de impurezas, así nacen la *Querrela de la paz* de Erasmo y la *Concordia y la discordia en el linaje humano* de Juan Luis Vives en 1529 que pueden considerarse también como utopías político-pacifistas. De este último autor surge la creación de *Del socorro de los pobres* (1525) y *De las disciplinas* (1531), siendo la primera una utopía social y la segunda una utopía pedagógica. En esta misma época aparece *El diálogo de doctrina cristiana* (1529) de Juan de Valdés que como su nombre lo sugiere es una utopía religiosa, y de su hermano Alfonso la utopía política el *Diálogo de Mercurio y Carón*. En el siglo XVII, siguiendo con el Renacimiento, surgen las utopías de *La nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon, una utopía con el ideal del avance tecnológico-científico. En el siglo de las luces las utopías que tienen mayor reverberancia son las pedagógicas como el *Emilio* (1762) de Juan Jacobo Rousseau, el *Candide* (1759) de Voltaire, las *Memorias del año 2500* (1772) de Louis Sebastian Mercier y la *Descripción de Spensonia* (1795) de Thomas Spence, entre otros.

En el siglo XIX aparece la utopía *El tratado de la asociación doméstica agrícola* (1822) y el *Nuevo mundo industrial* (1829) de Fourier donde se refleja una utopía económica, y de él mismo *Nuevo mundo amoroso*, donde nos regala una utopía social.

Las utopías de este lapso de la historia estaban íntimamente ligadas a las actitudes y necesidades sociales, tenían un fuerte lazo con el pensamiento político socialista. Es cuando surge la pretensión, por parte de Engels y de los pensadores marxistas de apoderarse de los ideales utópicos (socialistas) para desarrollarlos con medios científicos, tales como el estudio de las fuerzas de los procesos sociales. Así, Engels pretende pasar del socialismo utópico al socialismo científico. Aunque si revisamos bien la consistencia de ambos, en los dos se encuentran los mismos ideales: el desvanecimiento del Estado, el fin de la lucha de clases y de la propiedad privada. Ese deseo de las utopías socialistas puede leerse en *Viaje a Icara* de Cabet de 1845 y en *Males nacionales y remedios prácticos* de James Silk Buckingham quien hace su contribución a las utopías sociales en 1848. Avanzando en la historia, en ese mismo tenor, por esas mismas fechas aparece *El advenimiento de la nueva raza o la nueva utopía* de George Edgard Buler-Lytton y *La colonia feliz* de Robert Pemberton. En el año 1889 el alemán Theodor Hertzka publica *Tierra de libertad, una anticipación social* y en 1894 *Visita a la tierra libre, o el nuevo paraíso reconquistado*; las dos, utopías sociales. En 1887 William Henry Hudson escribe *Una edad de cristal*. En 1890 sale a la luz la famosa obra *Noticias de ninguna parte (News from nowhere)* de William Morris que puede considerarse, según Northrop Frye, como una sátira de utopía con influencia pastoril abogando por el disfrute del trabajo y la abolición de la propiedad privada. A finales de ese siglo Edgard Bellamy contribuye a la costura literaria con sus hilos utópicos de *Mirando hacia atrás (Looking Backward)* (1888) y la especial utopía de *Igualdad* en 1897, que contienen temática socialista.

En el siglo XX hace su entrada en la escena del mundo literario utópico Èmile Thirion con *Ciudades jardín del mañana* (1902) y *Neustria: utopía individualista*

(1901).⁴² En fin, existe una inmensa lista de obras utópicas que sería ocioso enumerar aquí, la intención en este momento es mostrar que aunque la utopía sea una expresión literaria surge desde la esfera de la necesidad humana y que la diversidad de utopías que existen, desde las utopías sociales hasta las religiosas pasando por las utopías políticas, las económicas, las pedagógicas, las ecológicas, las tecnológico-científicas, etc., son diferentes enfoques del deseo de un mundo mejor, una sociedad justa, y que por ser así, ese deseo se justifica de una manera seudorracionalista. Es necesario mostrar las características del racionalismo en el que se fundamenta a la utopía y reflexionar acerca del talante de éste.

⁴² Ver: Tomás Moro, *Utopía*, Pról. Manuel Alcalá, México, Porrúa, décimo sexta edición, 2004.

4.2. ¿Qué es la utopía?

Como hemos dicho los sentidos de “utopía” son diversos pero en todos ellos vive la idea de un anteproyecto que nos hace sentir como si ese mundo de sueños fuera más real que la realidad misma. Cuando una utopía se logra, “hace ver” un lugar maravilloso con existencia propia o, por lo menos, “hace sentir” que un mundo mejor es posible. La utopía como género literario es una descripción imaginaria de una sociedad perfecta. Es una narración vívida que hace viajar por un país donde puede experimentarse la felicidad. Es una ilustración, una exhibición de imágenes de paisajes de una sociedad ordenada, *per se* deseable. Es una construcción literaria, pero no guarda mucha distancia de las teorías sociales y políticas, también es un mito social que hace pasar la ficción por realidad social, de la misma manera que ocurre con el “contrato social”, según Northrop Frye, pero quedándose la utopía en un nivel más ficcional, sin que este carácter signifique una menor influencia sobre la realidad social. Es decir, surge de las necesidades sociales pero se sostiene de imágenes literarias, mas no de un entramado de hechos que explican de manera causal el surgimiento de esa sociedad deseable. “La utopía -según Northrop Frye- es un mito ‘especulativo’; está proyectada para contener o proporcionar una visión de las ideas sociales de alguien, y no para construir una teoría que pone en conexión hechos sociales”.⁴³ Aunque la utopía muestra cómo sería la sociedad si sus elementos más favorables fueran desarrollados y los menos deseables fueran exterminados, no da el método para lograr la proyección que describe, por lo tanto, no puede ser una teoría científica, ni mucho menos filosófica; aunque tampoco podemos despreciar sus contenidos políticos, éticos, pedagógicos, científicos, etc. Para Northrop Frye la utopía tiene un origen mitológico, que para su construcción produce dos cualidades literarias típicas casi invariables. Por un lado, la sociedad se describe de

⁴³ Northrop Frye, “Diversidad de Utopías literarias”, en *Utopías y pensamiento utópico*, Comp. por Frank E. Manuel, Madrid, Espasa- Calpe, 1982. p. 56.

forma ritual, entendiendo como rituales los actos sociales significativos, los actos “típicos-ideales” que una sociedad ha acentuado. Por el otro, esos actos rituales aparentemente irracionales pasan a ser racionales cuando se explica su significado, aunque sea de manera descriptiva y muy poco argumentativa. Como consecuencia de esto, el comportamiento en las utopías se encuentra racionalmente motivado, quizá más de lo que la naturaleza misma del hombre se lo permitiría efectivamente. De esta pretensión racionalista se derivan dos tipos de utopías, según Northrop Frye, por un lado, la “utopía pura” en donde se visualiza un Estado ideal no impositivo y bien reglamentado; y por la otra, la “utopía satírica” o “parodia utópica” donde se presenta el mismo Estado pero en este caso se presta para la tiranía o anarquía, para la dominación y esclavitud. Del primer tipo de utopías tenemos el caso de *Looking Backward* (*Mirando hacia atrás*) de Bellamy, *New from Nowhere* (*Noticias de ninguna parte*) de Morris y *A Modern Utopia* (*Una utopía moderna*) de H. G. Wells. Del segundo tipo, sátiras utópicas, podemos considerar a *We* (*Nosotros*) de Zamiatin; *Brave New World* (*Un mundo feliz*) de Aldous Huxley y *1984* de Orwell. En estos últimos textos, la utopía deviene distopía, aquí donde el sueño se vuelve pesadilla; los avances tecnológicos y científicos se vuelven contra el hombre, el Estado se vuelve un monstruo, un Leviatán. Aunque las utopías dan pie a la realización de nuevos proyectos, tales como el automóvil a raíz de *The Diothas* (1883) de John MacNie o la invención de la radio a partir de *Looking Backward* (1888) de Bellamy, también pueden ser la causa del exterminio de la raza humana y de la catástrofe mundial.

4.3. Lo problemático de las utopías.

Muchas son las críticas que se le hacen a la utopía, pero en sí, la utopía como género literario no presenta ningún problema. El problema surge cuando se llevan los ideales literarios a la esfera de la política y de las teorías sociales. Es ahí cuando sobrevienen las inconsistencias entre causa-efecto, medios-fines, abstracción–concreción, ambigüedad y claridad. Lo problemático de las utopías para Bertrand Jouvenel es que son muy poco honestas, se revisten de ropajes maravillosos para atraer la atención; dan notificación de un mundo ideal pero no dicen como realizarlo prácticamente. Por ejemplo, *New From Nowhere* de Morris e *Icarie* de Cabet coinciden en la supresión de la producción con fines de lucro pero no explican claramente los medios para conseguir tal anhelo. Otro aspecto problemático, según Jouvenel, es que las utopías no ofrecen imágenes concretas de la vida cotidiana del hombre, es decir, se expresan en imágenes abstractas, lo que actúa como una droga porque con lo abstracto cada quien crea su particular sueño. Por lo tanto, la falla de las utopías es que no se expresan en imágenes claras y concretas de la vida material humana.

Otro problema es que no se reconocen las limitaciones humanas; se proponen conseguir más de lo que es posible realizar por el hombre, y lo que terminan produciendo en la práctica es un fatalismo. Aunado a ello, en la utopía está el ideal de homogenización que anula la subjetividad de los hombres y le da facilidad de dominio al poder hegemónico; aunque es necesario reconocer que ese tipo de imágenes utópicas son deseables para mantener el destino común de la humanidad. ¿Cuál sería la alternativa entonces? Para Jouvenel la vía más adecuada para la construcción de utopías con fines prácticos es partir de imágenes concretas y claras de la vida cotidiana; exponer y plasmar las impresiones placenteras que se tiene diaria o cotidianamente y a raíz de esas vivencias que nos acercan al goce, planear un “día bueno”.

Pero ¿por qué la utopía se utiliza en el ámbito de la política? Una posible respuesta es para persuadir. La persuasión está en la utopía de manera inocente, no con fines de dominación, pero esto puede ser usado por el poder hegemónico para dominio y homogenización. Existe un timbre persuasivo en la utopía debido a que es una construcción racional; es una forma de racionalismo incorrecto, según Popper. Para Popper existen dos formas de racionalismo, una correcta y otra incorrecta; la incorrecta es la que da pie al utopismo o pensamiento utópico. Es aquí donde surgen los problemas en el pensamiento utópico, más no propiamente en la utopía como género literario. Para este pensador, una acción puede considerarse racional si cuenta con los medios adecuados para lograr un fin. Sólo en la congruencia entre medios-fines una acción puede argüirse racional; además debe considerar el camino histórico que conduce hacia ese objetivo. En el pensamiento utópico se le da primacía al fin, por ejemplo, el Estado ideal, pero se descuidan los medios con los que ha de conseguirse. La utopía se construye paralela a la sociedad real existente, mas no a partir de la sociedad dada. En este tenor, de cierto, se constituye como un modelo atrayente de una sociedad perfecta, lo que desde la perspectiva de Popper puede resultar peligroso, violento y autofrustrante. Lo autofrustrante resulta por el hecho de que es imposible esclarecer los fines de la utopía científicamente; lo más deseable no se puede decidir científicamente; desde la ciencia únicamente se pueden construir medios para realizar fines; con esto, tal empresa se torna violenta pues se vuelve una lucha entre las utopías que no comparten los mismos ideales. La utopía en la acción política no se limita a aplastar los ideales de otras utopías, sino que se propone extirparlos de raíz; para ello es necesaria la supresión de crítica y el aniquilamiento de toda oposición. Lo atrayente del pensamiento utópico se da por la creencia de que se puede establecer el paraíso en la tierra; éste es uno de los elementos persuasivos de esta construcción literaria.

El error, en el pensamiento utópico, es precisamente no pensar de manera razonable, sino desde la efervescencia del apasionamiento religioso, desde una actitud emocional. Por eso sostiene Popper que “(e)l utopismo, aunque se presenta con un disfraz racionalista, no puede ser más que seudorracionalista”⁴⁴. Para el racionalismo correcto existe la apertura al diálogo y a la crítica basada en razones lo suficientemente justificadas, puesto que la razón es el medio de domesticar al poder; la razón está del lado del valor; en cambio, en la utopía se corre el riesgo de que los valores ideales sean usados para justificar falsa y persuasivamente los fines de dominación. Ante el seudorracionalismo utópico lo que propone Popper es ser razonables atendiendo los males concretos y particulares, más que la posible realización de bienes abstractos y universales. “(L)uchad por la eliminación de la miseria por medios directos, por ejemplo, asegurando que todo el mundo tenga un ingreso mínimo. O luchad contra las epidemias y las enfermedades creando hospitales y escuelas de medicina. Luchad contra el analfabetismo como lucháis contra la delincuencia. Pero haced esto por medios directos”⁴⁵. Partir de los males concretos y dialogar racional y razonablemente en el cómo combatirlos es una de las formas más loables para combatir los malestares sociales y no acudir a utopías y quererlas instaurar tal y como se presentan en el género literario.

Uno de los propósitos por los que el poder se adueña de las utopías es para influir sobre la sociedad y hacer creer que está en sus manos crear una sociedad perfecta, sin vicios, sin sufrimiento, con igualdad y justicia. Pero ¿por qué se presta la utopía para tales fines? Tal vez una de las razones es que toca de manera nodal temas filosóficos y problemáticas sociales. No es sólo la descripción de un mundo ideal, sino también es una construcción racional del proyecto de una sociedad desde el orden del

⁴⁴ Karl R. Popper, “Utopía y violencia”, en A. Neusüss, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971, p. 137.

⁴⁵ Karl R. Popper, *Op. cit.* p. 136.

“deber ser”. Una de las características que no desdeña la utopía es el carácter “constructivo”; no es únicamente descriptiva, sino también argumenta, aunque de manera ambigua. En el artículo “Diversidad de utopías literarias” Northrop Frye acentúa este rasgo recurriendo al diálogo entre Sócrates y Trasímaco acerca de la naturaleza de la “justicia” en la *República* de Platón. Ahí se toca de manera crítica cómo podría establecerse la República en la sociedad real. Llegando a la conclusión de que la justicia de la que se habla en la *República* sólo es posible en ella misma y no en la sociedad real puesto que una cosa es el pensamiento y otra la acción. Además, según Northrop Frye, la intención de Platón con la *República* no era que se realizara en la práctica política o en un futuro mediato o inmediato, sino que es más bien “un poder informador de la mente” que existe en tiempo presente pero “en ninguna parte”; es “el invisible punto no-espacial en el centro del espacio”⁴⁶; es lo que existe en potencia de ser, lo que llena todo con el deseo de lo posible pero que no está en ningún lugar singular.

La utopía en el orden de la acción puede funcionar, más bien, como una brújula en la orientación del deseo de los hombres; las ideas que contiene pueden ser ideas reguladoras que orienten las acciones de los hombres. ¿Entonces para qué sirven las utopías?, ¿qué sentido tiene la construcción de las utopías si no sirven para lograr cambios en la realidad social?, ¿para que construir proyectos sociales que no tienen cabida en ningún lugar?

⁴⁶ Northrop Frye, “Diversidad de Utopías literarias”, en *Utopías y pensamiento utópico*, Comp. por Frank E. Manuel, Madrid, Espasa- Calpe, 1982. p.81.

4.4. La utopía como pensamiento disruptivo y su uso como pensamiento reiterativo.

El para qué de la utopía podría ser entendido de manera más clara en el cómo de ésta. Es decir, es necesario detenernos en la idea de que la utopía puede ser utilizada como un pensamiento que critica y rompe con la realidad social instituida; puede ser utilizada como un pensamiento disruptivo, pero sin olvidarnos de que el problema fundamental de la utopía es que puede ser utilizada con fines de dominio por su carácter persuasivo. La utopía es un arma de dos filos. En el apartado noveno (“El pensamiento disruptivo. La utopía”) de *El poder y el valor* Luis Villoro hace algunas reflexiones acerca de la utopía. La presenta como una forma de pensamiento disruptivo en oposición al pensamiento reiterativo. El pensamiento reiterativo es aquel que no cuestiona la moralidad vigente y reproduce un comportamiento repetitivo de la tradición donde se reafirma al poder hegemónico. Del pensamiento reiterativo tenemos dos ejemplos: la moral y la ideología. La moral es reiteración de los supuestos valores que defiende el poder hegemónico. La ideología es un pensamiento que parece verdadero, pero en realidad sirve únicamente para enmascarar intereses de grupos políticos utilizando valores universales. En oposición a este tipo de pensamiento tenemos la vía del pensamiento disruptivo donde cabe perfectamente la utopía por su crítica a la sociedad existente. El pensamiento disruptivo critica de manera razonable los fundamentos de la moralidad existente y propone nuevos valores objetivos abiertos para cualquier sujeto que desee cuestionarlos. En este tenor la utopía es un estadio donde descansa el pensamiento disruptivo después de una ardua lucha contra la irracionalidad y la injusticia; así la utopía puede pensarse como “un ordenamiento ideal de valores, en el que se cumpliría lo deseable para todos”⁴⁷.

⁴⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, F. C. E., 1997, p. 204.

Para Villoro, el pensamiento disruptivo se da por el anhelo y, más aún, por la búsqueda del acceso de una forma superior de moralidad social. ¿Cuándo pasa esto? Cuando las reglas morales ya no tienen correspondencia y claridad en la práctica moral. Es decir, cuando se pierde la correspondencia entre los valores morales que se pretenden y la práctica social. Pasa cuando la moral entra en crisis, cuando se pierde la fe en los valores vigentes, cuando se pierde el sentido del valor⁴⁸. Ante esta situación existen dos alternativas: la marginación (el anarquismo, el cinismo, el sarcasmo, la actitud del “pelado”, etc.) y la búsqueda de una moralidad superior (una moralidad “auténtica” frente a la falsa; una moral de autonomía frente a la de ciega obediencia). La búsqueda de una moralidad auténtica va de la mano con la pretensión de ser auténticos. “Ser auténticos –dice Villoro– es hacer coincidir las creencias que efectivamente rigen el comportamiento con las creencias profesadas; acabar con el fariseísmo y la hipocresía, ser lo que se proclama”⁴⁹. La moral auténtica se propone rescatar el sentido original de los valores que encubre la moral dogmática y reiterativa. Es decir, recuperar el sentido auténtico de la moral a través de un movimiento individual crítico, reflexivo y espiritual con el que se retorna a lo originario, a lo que da sentido e instituye el valor. Es un movimiento que puede acompañarse de una nueva búsqueda de identidad personal, desde un nivel distinto. Este movimiento individual también puede darse en un segundo nivel colectivo. Puede realizarse una reinterpretación de la tradición para elevarse con sus propios valores y fines superiores; es decir, se puede dar el caso de integrar el pasado de la tradición desde un nuevo enfoque en función del proyecto en potencia; se puede reinterpretar la historia en función del futuro elegido. Ese movimiento es lo que hace la moral auténtica. Ésta se finca en una razonabilidad exquisita desde la que se enjuicia la postulación de principios y el comportamiento real de los individuos de una

⁴⁸ Este fenómeno es lo que se conoce desde la concepción nietzscheana como “nihilismo”.

⁴⁹ Luis Villoro, *Op. cit.* p. 200.

sociedad. Lo disruptivo de la moral auténtica es poner en tela de juicio a la moralidad vigente. La moral disruptiva en lugar de seguir lo acostumbrado, atiende a una experiencia personal, según Villoro a la “escucha del maestro interior” (la propia razón).

En la esfera de la moral, el pensamiento disruptivo abre la posibilidad de una ética justificada en razones objetivamente suficientes, válidas para cualquier sujeto pertinente que las enjuicie y abiertas a la crítica desarticuladora. El pensamiento disruptivo remite a valoraciones originarias sometidas a un laboratorio crítico. Pone especial interés en la concordancia y congruencia entre el “deber ser proyectado” y las prácticas de la “realidad social”.

En la política, el pensamiento disruptivo cuestiona el fundamento en el que se basa la acción política y proyecta un nuevo orden ideal en un nivel colectivo. Es aquí cuando nos enfrentamos a un modo de la razón práctica: la utopía. La utopía viene a ser, como se dijo anteriormente, el ordenamiento superior de valores ideales desde el cual se cumpliría lo deseable para todos. Es la búsqueda racional de un ordenamiento universal de valores que guíe hacia la armonía y el bienestar de todos los miembros de una comunidad. ¿Pero la idea de la utopía como <<el ordenamiento superior de valores originarios desde el cual se cumpliría lo deseable para todos>> es una constante en los diferentes tipos de utopías?

En el apartado “Tipos de utopía” (de *El poder y el valor*), Villoro hace una clasificación y recuperación de los diferentes tipos de utopías; así como una búsqueda de las características comunes entre ellos, delimitándose únicamente a los necesarios para argumentar la propuesta de la utopía como una forma de pensamiento disruptivo.

La primera clasificación corresponde a la división entre las utopías: A) que se justifican en la fe religiosa y B) que se consideran puramente racionales. A las primeras corresponden los milenarismos, los movimientos mesiánicos o proféticos, las

escatologías; es a lo que Vittorio Lanternari ha llamado movimientos “socio-religiosos”. En Occidente estos movimientos están basados en la Revelación. Por ejemplo, las escatologías judías o el Apocalipsis de San Juan en las profecías mesiánicas. A éstas pertenecen movimientos tan diversos como los de las corrientes escatológicas del judaísmo tardío y el cristianismo primitivo; los milenarismos de la Edad Media; las rebeliones campesinas del siglo XVI (Müntzer, los anabaptistas). Ya para la época moderna los movimientos campesinos y de las religiones protestantes como los estudiados por Hobsbawn (1968). A todos estos movimientos los mueve el anhelo por el paraíso perdido. En las utopías religiosas la utopía mayor es el encuentro con lo sagrado. Es el encuentro con el verdadero ser, con la santidad, es lo que garantiza la salvación, es la espera de la unión colectiva, el cumplimiento del mandamiento “amaos los unos a los otros” de aquel hombre alquimista llamado el Mesías.

A las segundas corresponden los proyectos de una sociedad ideal. Son el producto de la reflexión de intelectuales educados de clase social alta generalmente. Resultan de la reflexión de las carencias existentes en una sociedad. Sus primeras manifestaciones, según Villoro, son en Occidente la *República* de Platón que se enfoca a un orden ético. En el Renacimiento: la *Utopía* de Moro, *La ciudad del Sol* de Campanella y *La nueva Atlántida* de Bacon son una forma de expresión de la razón totalizadora; arquitecturas sociales para borrar en ellas las imperfecciones del capitalismo emergente. En el siglo XIX las utopías se crean para escapar de las formas devastadoras del capitalismo; siguen siendo proyectos ideales guiados por la razón pero ahora con la pretensión de concreción y practicidad. Entre ellos se encuentran las de Fourier, Owen, Cabet, Saint Simon, etc. Ya para la revolución social aparecen las de Marx, Bakunin y Proudhon entre otras. En el siglo XX surgen las antiutopías o

distopías. Ficciones que pintan una sociedad adversa y que por contraste indican una sociedad ideal. Tenemos el caso de las utopías de Huxley y Orwell.

La segunda clasificación corresponde a la separación entre utopías activas y utopías pasivas, según el grado de su posibilidad de realización a través de la acción colectiva. Las utopías pasivas son una simple representación de una sociedad valiosa que, en cuanto a la acción colectiva, se quedan en la espera de una promesa anunciada, tal como pasa en las utopías religiosas; son también las utopías que no pertenecen al pensamiento político, sino a la literatura y a otras manifestaciones artísticas. También las utopías éticas pueden ser pasivas cuando se limitan a mencionar un “deber ser” que tiene la imposibilidad de realizarse, por ejemplo, la utopía de Platón, Campanella, Bacon, entre otras⁵⁰. Por su parte, las utopías activas son las que pueden provocar la acción violenta de los hombres. Son las que se inspiran en la construcción de una sociedad ideal por medio de la acción concentrada de los miembros de una comunidad.

La tercera clasificación que hace Villoro es la bifurcación entre las utopías concretas y las utopías abstractas. Las utopías abstractas son las que son imposibles de realizarse, como decíamos anteriormente, debido a las imágenes demasiado abstractas y muy adversas a la realidad existente que manejan. En cambio, las utopías concretas son aquellas que ofrecen imágenes concretas que pueden aplicarse a una sociedad real. Tal es el caso de la utopía concreta de los jesuitas en las misiones del Paraguay, que según Villoro se inspiran en la utopía abstracta de Platón; la utopía de Vasco de Quiroga con los pueblos indígenas de Michoacán, inspirada en Tomás Moro; y la utopía de la evangelización franciscana de la Nueva España inspirada en la utopía de Joaquín de Fiore. O bien, podemos acudir al socialismo, anarquismo, populismo como formas de utopías concretas.

⁵⁰ Aquí Villoro hace otra clasificación entre utopías abstractas y utopías concretas.

Una cuarta clasificación que realiza Villoro es la separación de las utopías universales de las particulares. Las primeras se comprometen con toda la humanidad; las segundas únicamente con una tribu, un pueblo o una nación. Como ejemplo de las primeras tenemos, por el lado de las utopías religiosas, a las grandes religiones: al cristianismo, al budismo, al Islam; por el costado de las utopías racionalistas tenemos a las utopías del Renacimiento (la *Utopía* de Moro, *La ciudad del Sol* de Campanella y *La nueva Atlántida* de Bacon). Como ejemplo de las utopías particulares tenemos la *República* de Platón.

Ahora bien, entre los diferentes tipos de utopías Villoro intenta encontrar sus rasgos comunes, con la finalidad de revelar los rasgos esenciales del pensamiento utópico. El primer rasgo es que la utopía nace por el deseo que surge por la carencia en el “mundo de lo vivido”. La utopía expresa una actitud de ruptura entre el mundo de lo real y de afirmación de un mundo ideal. Es el deseo y no la razón la que motiva a construir un mundo ideal, es el deseo de salir de un mundo de carencias. El segundo rasgo consiste en que la utopía busca un fin último, un fin eterno, un fin donde la historia se detiene a contemplarse a sí misma en un estado de nirvana. El tercer rasgo es que establece una normatividad que se desprende de los valores supremos para orientar el comportamiento del hombre. “La utopía es el dibujo, en la imaginación, del mundo del deber ser”⁵¹. Desde lo anterior la utopía vendría a ser un pensamiento del límite, un pensamiento que irrumpe entre el “derecho” y el “hecho”, entre el “deber ser” y “lo que es”. En este punto la utopía está estrechamente vinculada con la ética política. En la ética política la utopía es un factor que lucha contra la opresión del pensamiento reiterativo expresado comúnmente en la “ideología”⁵². Pero lo que diferencia a la utopía tanto de la ética política como de la ideología es la representación de un modelo

⁵¹ Luis Villoro, *Ibid.*, p. 211.

⁵² Pensamiento que aparenta ser verdadero pero que sirve de justificación de intereses de grupo.

imaginario que cuenta precisamente con la atracción de la “imagen”; punto que puede ser usado en su contra. El pensamiento reiterativo se vale tanto de la ideología como de la utopía para acentuar su poder; es cuando surge la ideología utópica. Es decir, se utiliza la imagen del mundo ideal para persuadir e intensificar el dominio. Según Villoro, la utopía puede funcionar en el campo de la ética como idea reguladora que oriente las acciones de los hombres pero jamás debe realizarse cabalmente, de ser así se convierte en ideología, es cuando el poder pone a sus viles servicios al valor. La utopía que sirve de justificación para la institución de poderes se convierte en ideología utópica. El modelo ejemplar de ésta la tenemos con la Iglesia romana y los totalitarismos como el de Stalin o Hitler. La utopía puede convertirse en la ideología de dominio absoluto. Para Villoro tanto la utopía como la ideología pueden destruir a la racionalidad valorativa. Por lo que entre uno y otro debe levantarse la “ética”⁵³, el valor frente al poder, el valor auténtico frente al valor usado como justificación del dominio del poder. Es necesario que se levante la pluralidad de la elección ideal.

La utopía nace del anhelo de perfección pero la verdad histórica nos revela que ésta ha conducido comúnmente a la destrucción y barbarie. Entonces cabe la pregunta que se hace Villoro ¿por qué si la intención de la utopía es un mundo feliz, termina convirtiéndose en la reiteración de un mundo infeliz, o más concretamente, por qué el sueño termina convirtiéndose en pesadilla? Veamos: si el reto de la utopía es la realización del valor en la práctica social, ¿por qué no logra su objetivo original?

Esto se debe, según Villoro, a tres confusiones presentes en el pensamiento utópico. La primera es la confusión entre el fin intencional y los medios para llevarlo a cabo. El fin último corresponde a la esfera del valor y los medios para lograrlo corresponden al mundo de la acción práctica, particular y concreta. La segunda es la

⁵³ La ética, según Villoro, es la argumentación racional de los valores universales que parten de la racionalidad finita y particular; es una argumentación racional que procura valores objetivos.

confusión entre la representación del orden del valor y el acontecimiento efectivo. Se cree que puede insertarse un acontecimiento del mundo de la representación dentro del escenario histórico como un acontecimiento más, con las características espacio-temporales de los acontecimientos históricos particulares. Es decir, se cree en la posibilidad de insertar un “Absoluto” dentro de lo relativo, o bien un universal dentro de lo particular. La tercera confusión es entre la regla de comportamiento y el mandato. La sociedad ideal puede servir como una idea regulativa, mas no puede ser aplicada como una norma particular. El tomar el ideal moral como justificación de normas que conllevan fines determinados es un acto violento e inhumano; tal es el caso de las ideologías utópicas de los jacobinos y de los bolcheviques. Al no percatarse de esas confusiones la utopía termina dejando salir de la caja de Pandora a los monstruos de la razón, de la fe y de la esperanza. La falla más grande de la utopía es, según Villoro, confundir el orden del valor proyectado con los acontecimientos históricos, en querer hacer encarnar al valor en un hecho singular, lo que termina convirtiéndose en idolatría.

Ante estas confusiones Villoro recomienda acudir a la ética. “Frente a la ideología, la ética postula una sociedad ‘otra’; frente al utopía, pretende realizar la sociedad postulada ‘en esta’ sociedad carente”⁵⁴. La ética busca el ideal que lleve a la paz perpetua del hombre pero desde las problemáticas concretas de la realidad social buscando siempre su fundamento en valores objetivos. La máxima ética de la acción política, para Villoro, rezaría así: “Obra de tal manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos”⁵⁵. La utopía atiende al valor pero le falta el cómo de la realización de esa proyección. Para la realización de los valores ideales es necesario, según Villoro, un equilibrio entre el discurso

⁵⁴ Luis Villoro, *Ibíd.*, p. 245.

⁵⁵ Luis Villoro, *Ibíd.*, p. 246.

explicativo (ciencia de lo real que atiende a las causas y a los efectos) y el discurso justificativo, que exhorta con proposiciones racionales a la práctica de los valores.

Así pues, tenemos que Villoro aboga por una utopía concreta destinada a su realización e incorporación en la realidad social a través de la acción colectiva y decidida desde las bases del consenso racional con una pizca esencial de razonabilidad. Y nos hace notar que la utopía es un arma de dos filos: “disruptiva”, pero puede ser usada para fines “reiterativos”. Nos hace pensar que la utopía es útil para proyectos éticos si se encamina razonablemente, pero es exterminante si se deja en manos de intereses particulares o de grupo. La utopía da apertura al pensamiento. Lo imaginario puede pensarse razonablemente. De lo imaginario se pueden parir ideas objetivas fundadas en el valor. Por ende, sigue siendo una constante de las utopías la idea de Villoro de la utopía como un <<ordenamiento ideal de valores con el cual se cumpliría lo deseable para todos>>.

4.5. Conclusiones.

La utopía como género literario es una descripción vívida de la proyección de una sociedad ideal, que nace del deseo de eliminar la carencia y la injusticia de la realidad social. Es el anhelo de un mundo feliz que se fabrica en los “sueños despiertos de los hombres”⁵⁶ o que se da en la dimensión de la “posibilidad”, del “poder ser”, y que se convierte por su esencialidad en lo que “debería ser”. La utopía nos hace sentir que otro mundo es posible y que la realidad social en la que vivimos es tan sólo otra construcción más de un tipo de sociedad, aunque por su carácter real, contenga todos los males que el hombre puede actuar sin necesidad de imaginar demasiado. La utopía abre la posibilidad, crea mundos alternativos, sueños que pueden convertirse en realidad, después de todo el abismo entre la realidad y los sueños no es tan grande; el mundo del hombre es aquel donde la realidad y la ficción se cruzan en los caminos menos pensados. El hombre construye su telaraña, a la que le denomina realidad, con los hilos de su imaginación, es decir, con los hilos de la ficción; pero es menester señalar que el mundo del hombre no es realidad ni ficción, es la más hermosa mezcla de ambas hecha sustancia. Por ello, la utopía puede ser una estructura fundamental ontológica del ser del hombre. Ahora bien, por tener las características mencionadas y, por ser también una construcción racional no únicamente una creación literaria (imaginativa), puede considerarse como seudorracionalista. En este tenor, la utopía es una elucubración maquiavélica de la razón; juega con la realidad y la fantasía argumentando de manera inconsistente sus proposiciones; utiliza el carácter descriptivo propio del discurso explicativo y al mismo tiempo trata de evidenciar que el mundo que se describe es el mejor de los mundos posibles acudiendo de manera insípida al discurso justificativo. La argumentación racional de la utopía no logra ser consistente; no hay correspondencia o

⁵⁶ Ver: Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.

puntos de anclaje con la realidad social positiva, los medios que expone no son suficientes para lograr los fines que se propone. Esto resulta más evidente cuando la utopía es llevada al campo de la acción política.

La argumentación racional de la utopía no logra ser consistente para una realización en algún lugar social, por ello, resulta ser un seudorracionalismo. Pero quisiera finalizar con la idea de que la utopía abre aquel espacio de creatividad y de creación de mundos posibles y de experiencias posibles, porque después de todo, hace pensar que el mundo del hombre no es realidad ni ficción, es la más hermosa mezcla de ambas hecha sustancia. Ese espacio que abre es el espacio de la creación estética, un espacio de construcción simbólica que a diferencia de la utopía señala hacia el mundo real sensible. Es un espacio que no necesita de la justificación racional, sino que acude a la composición armónica de las formas con la finalidad provocar un encuentro con la libertad de lo real sensible a través del libre juego de las facultades humanas.

5. La estética en Villoro

5.1. Introducción.

En la obra de Villoro no se encuentra un tratado específico de estética, pero podemos notar que su obra está impregnada de varios elementos estéticos. Sobre todo en un artículo publicado en la revista *Vuelta* en Septiembre de 1985 titulado “La mezquita azul”; en el libro *En México entre libros* el cual es una recopilación de varios escritos publicados en distintas épocas entre los años 1955 y 1993, y en *El pensamiento moderno*, publicado en 1992. Además, a lo largo de sus otros textos (“Filosofía y dominación”, *Páginas filosóficas*, *El concepto de ideología y otros ensayos*; *Estado plural, pluralidad de culturas*; *El poder y el valor*; *Creer, saber, conocer*) podemos notar de manera implícita muchos elementos que denotan belleza, armonía y proporción, pero sobre todo podemos encontrarnos con las señales y los símbolos que nos remiten al momento de la creación inspiradora, al “origen” que da pie a la construcción significativa de su obra. Podemos anunciar que uno de los porqués de que la obra filosófica de Villoro sea auténtica es por el carácter estético que permite reencontrarse con lo originario y a partir de “eso” recrear simbólicamente “lo vivido”, expresado en proposiciones universales, basadas en razones suficientes para creer, válidas para cualquier sujeto pertinente de conocimiento.

En este ensayo se pretende explicitar o revelar algunos elementos estéticos de la obra de Villoro, que pudieran abrir el escenario de lo que podría ser la estética para nuestro autor, partiendo de un análisis hermenéutico que toma como procedimiento la desconstrucción o descomposición de sus textos. Se intentará resaltar el aspecto estético de su obra filosófica tomando como marco de referencia el análisis y la definición de estética del filósofo mexicano Teodoro Ramírez y del filósofo español Eugenio Trías.

Para ello se establecerá un criterio desde el cual juzgaremos qué tanto podemos considerar como estético el pensamiento filosófico de Villoro, y si es así que tipo de estética puede inferirse de su obra a raíz de un análisis hermenéutico. Se establecerán juicios y valoraciones acerca del tipo de estética que arroje este análisis y se reflexionará sobre la importancia y las consecuencias que podría tener para la filosofía en México; específicamente para repensar la forma en la que se crea y se recrea la filosofía.

5.2. *El criterio estético.*

Teodoro Ramírez en su artículo “El concepto de estética” hace un rastreo histórico-genealógico del concepto en juego. Sin omitir el concepto de *aisthesis* griego que se utilizaba para referirse a las formas de lo sensible en oposición a lo inteligible; del conocimiento por los sentidos en contraste con el conocimiento por la razón. Nos recuerda que el término estética fue creado por Baumgarten en el siglo XVIII para designar una forma de aprehensión diferente a la del conocimiento lógico-intelectual, a saber, la del conocimiento sensible; que por el contexto del racionalismo cartesiano y leibniziano le denominó <<lógica del conocimiento sensible>> para completar el sistema racionalista yendo más allá de las ideas claras y distintas al reino de lo claro y lo confuso de las sensaciones. Lo cual tuvo repercusiones en los siglos XIX y XX como crítica al modelo racionalista de comienzos del siglo XVIII. Y sirve de fundamento para la creación no sólo de una forma de estudio como contenido del saber filosófico, sino de una filosofía estética.

Esencialmente, el análisis histórico de Ramírez referente la estética está dividido en cuatro épocas, cada una con un objeto particular, sin descuidar la *dimensión estética* como el objeto de la estética en la época actual denominada modernidad tardía o

postmodernidad: la *belleza* o el objeto de la estética en la época antigua; la *sensibilidad* o el objeto de la modernidad clásica; la *creación* o el objeto de la estética en la época del romanticismo; el *arte* o el objeto de la estética en la modernidad plena.

En la época antigua la *belleza* era el concepto estético más importante, el cual lo podemos apreciar como parte fundamental del discurso filosófico de Platón y más tarde en el de Plotino, y que en Aristóteles aparece en el horizonte de la filosofía primera, la metafísica. Lo bello (*kalon*) para los griegos era “lo que atraía la atención y la expectación del sujeto y lo mantenía y sostenía en esa atención”.⁵⁷ La belleza era el modo resplandeciente del “mostrarse del Ser”. Estaba muy unida a la idea de bien y de verdad (*aletheia*). Estos tres términos están fusionados en el ser. Para designar esa juntura los griegos crearon el término *kaloskagathia*. En ese “mostrarse resplandeciente” del Ser es donde se une la esencia y la presencia, lo inteligible y lo sensible, en esa unión que se enlaza mediante un valor maximizado hasta su última posibilidad es donde se yergue la belleza.

En la época clásica el concepto estético nodal fue la *sensibilidad* pero ahora desde una perspectiva antropocéntrica. La reflexión de la belleza se finca en el “limes” de un sensualismo. Locke, Berkeley y Hume (empiristas ingleses) parten desde la subjetividad humana hacia el análisis de la complejidad del caos de lo sensible. Empirismo llevado a sensualismo desarrollado por Shaftesbury, Hutcheson y Burke. Posteriormente, Kant el filósofo paradigmático de la Modernidad, le da un valor magnánimo al mundo de la sensibilidad estética y lo plasma en su *Crítica del juicio*. Es hasta la fenomenología de Husserl y destacadamente con Merleau Ponty que vuelve la filosofía a pensar el fundamento original, esas *sensibilidades* del ámbito de la “precomprensión”.

⁵⁷ Teodoro Ramírez, “El concepto de estética”, en M. T. Ramírez (com.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia UMSNH, 2002, p. 19.

En la época romántica se le da primacía a la *creación* que surge del libre juego de las facultades humanas en relación a los fenómenos sensibles. El personaje paradigmático que expresa la idea central del romanticismo es Goethe, para quien el arte es primero creador que bello.

En la época de la Modernidad plena emerge el *arte* a la mesa de la discusión filosófica influida del espíritu ilustrado, histórico y positivista del siglo XIX. El estudio estético se centra en la reflexión de las obras de arte y su contexto social, histórico, técnico y psicológico. Surge entonces la psicología, la sociología y la historia del arte. Es aquí donde se hace una clasificación de las artes, a las que se les denominó “bellas artes”. Y se le da autonomía a esa constelación formada esencialmente por la cadena belleza-sensibilidad-creación-arte. Este es el compuesto sistemático que la Modernidad nombró Estética haciéndola un saber autónomo.

Finalmente, en la época actual el tema nuclear es la *dimensión estética* en la cual se integran todos los elementos de la constelación estética. Ramírez sostiene que es el momento de hacer una síntesis o por lo menos intentar una reunión donde se integren de manera coherente todos los temas de la tradición estética. Se tendría que pensar en una ontología de lo bello, una lógica de la sensibilidad, una teoría de del arte, una semiótica de la obra del arte y una hermenéutica de la recepción estética. Todo esto con la finalidad de construir no sólo una reflexión filosófica de la estética, sino una filosofía propiamente estética. Puede interpretarse como el tratar de pensar desde, o a raíz de “eso” preconceptual que se revela en el “mundo de la vida”. Esa manera de reflexión sería una filosofía estética.

Aunque Ramírez comienza por explicar que se trata de un dialogo íntimo entre filosofía y estética, termina afirmando que la filosofía, en tanto filosofía estética, sería aquella que se mueve en la frontera del mundo simbólico, siempre teniendo en el

horizonte lo que según la tradición metafísica se halla en la dimensión hermética, esa dimensión que se resiste a nuestra aprensión. Dimensión del ámbito de lo real, de la *cosa en sí*, de lo ominoso, de lo inefable, de lo infinito y hasta de lo sagrado.

La filosofía estética, según Ramírez, correspondería a esa forma de filosofar que Eugenio Trías denominó *Lógica del límite*. Puesto que la filosofía radical, original, auténtica sería aquella que tiene una relación de apertura a “lo otro”, a aquello que ella misma no es, es decir, a lo distinto, lo diferente, lo *no-conceptual* pero conceptualizable a través del orden simbólico; a lo no-dicotómico, a la *vivencia pura*, a la *presencia desnuda* que insita y excita a la percepción de la conciencia. Esa filosofía sería aquella que trata de expresar la tensión de las relaciones ominosas entre el ser del hombre y el Ser mismo. No se trataría de acceder a lo infinito, ya que dadas las circunstancias del hombre finito es sumamente imposible, sino más bien situarse en la frontera del lado oscuro de la noche lúcida y desde ahí encontrarnos con “eso otro” que nos rebasa pero que se nos revela resistiéndose.

Ramírez nos recuerda la topología del campo filosófico que Trías propone en torno a la idea de límite, que desde mi perspectiva es el proceso por el cual toda expresión sistemático-simbólica se da, llámese filosofía, arte, política, religión, ciencia, conocimiento o saber en general. Dicha topología sitúa tres cercos: el hermético que es el espacio, por decirlo de alguna manera, de las esencias, de los dioses, del pasado, de los muertos, de lo sagrado, de la cosa en sí, de lo Real; el del aparecer, que es el espacio de las existencias, de las presencias, de los fenómenos, del presente o del presentarse, del mundo donde la *cosa cosea*; y el hermenéutico, el espacio de lo simbólico, la agencia de la interpretación que opera en el *entre-medio* del cerco hermético y del cerco del aparecer. El símbolo viene a ser la figura del Ser mismo, donde se conectan ambos cercos, es la forma en la que el Ser se expresa.

Asimismo, sostiene Ramírez, que al símbolo le corresponde esencialmente lo *bello*. Puesto que lo bello “es una modalidad privilegiada del ser de lo simbólico”.⁵⁸ El símbolo es la moneda de doble cara que por un lado nos muestra la “traza” significativa de aquel “algo en tanto que algo” (significante) y por el otro tiene el poder de guiar y dar luz al camino hacia lo Real, hacia aquello otro (significado). En este tenor toda obra de arte es símbolo en tanto que nos remite a la “matriz”, a la materia, a lo real en su mismo “aparecer mostrativo”.

Ramírez refuerza la idea de símbolo de Trías en tanto forma de presentación de la obra de arte –aunque cabe señalar que no todo símbolo es obra de arte, pero si toda obra de arte es un símbolo– con la idea de Deleuze de que “el ser de lo sensible se revela en la obra de arte, al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación”.⁵⁹ Y sigue reforzando con la idea de Paul Ricouer de que el símbolo es aquello que da que pensar y en él asoma algo más que su propia figura.

Para Ramírez la relación entre filosofía y estética es radical. Se da en la desnuda e íntima escena de “lo límite”. El contenido de un símbolo (artístico) es una idea radical, fundante y crítica, es una *idea filosófica*, a su vez, el concepto filosófico más completo, al serlo, deja de ser sólo un concepto y se convierte en símbolo. Tanto la estética como la filosofía son saberes del límite.

Para darle más objetividad a su planteamiento, Ramírez evoca al filósofo francés Mikel Dufrenne quien enfoca el estudio de la estética desde un ángulo *fenomenológico*. Para él, entre la Estética y la Filosofía no hay una relación de subordinación, sino de identidad en la diferencia. La estética es una guía y una forma especial de filosofar y no sólo una parte del estudio de la filosofía.

⁵⁸ Teodoro Ramírez, *Op. cit.* p. 27.

⁵⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, tr. Alberto Cardín, Madrid, Júcar 1988, p. 135. Citado por Teodoro Ramírez, en *Concepto de estética*, en “Variaciones sobre arte, estética y cultura”, Morelia UMSNH, 2002. p. 28.

La revolución estética de Dufrenne, así como todas las revoluciones fenomenológicas, es que en el fenómeno, en la realidad vivida, se muestra la verdad del ser. De esta manera, en el arte se muestra la verdad del ser. Verdad que no evoca a cierta realidad profunda o esencial, llámese Naturaleza, Voluntad, Poder, Fuerza vital, etc., propia de la Metafísica, sino, simple y llanamente, a una realidad vivida, percibida, experimentada.

Para Dufrenne, la experiencia estética es la manera de restablecer de manera originaria nuestras relaciones con el ser. Relaciones que tienen la simpleza de los modos sensibles y perceptivos. La experiencia estética es la manera de romper con las dicotomías propias de la metafísica, es la manera de acercarnos a la *no-dualidad*.

Lo originario, para Dufrenne, es el *fondo* lo profundo, que no es ninguna realidad metafísica, sino aquello que “da a nacer”, lo Real en su apertura e indeterminación, la *Physis*, la “*natura*”. Eso *originario* lo podemos vivenciar en la experiencia estética y manifestar a través de la producción artística que es siempre simbólica para poder ser arte. El arte es la construcción cultural que tiene su raíz en la *natura*, en la *Physis*. En esa construcción cultural resplandece de manera simbólica esa “matriz”, a la que se refiere Trías, que se revela resistiéndose en el cerco hermético y permanece en el mostrarse de las obras culturales.

Finalmente, lo más esencial del planteamiento de Ramírez es la propuesta de darle un enfoque estético-filosófico a nuestra existencia cultural, propia del hombre simbólico. Es lo que denomina *paradigma estético* que sería un modelo o una perspectiva general dirigida a la cultura de nuestra época actual y los tiempos a los que nos aproximamos.

En suma, refiriéndonos a la forma corta de la definición de estética que Ramírez nos proporciona podemos decir que nuestro autor delimita los astros propios de la

constelación del concepto de estética. Los cuales son por un lado: la sensibilidad, la belleza, el gusto y el arte; por el otro, la imaginación, la expresividad, la creación, la percepción y la interpretación; aunado a ello la forma, el sentido, el valor, la significación, la experiencia, la cultura, la educación, la vida, etc. Todos estos elementos enlazados entre sí conforman el concepto de estética. ¿Pero qué es la estética? Ramírez nos brinda una definición de estética que recorre borde por borde la esencia de lo que encierra este término, así como sus emanaciones y repercusiones en el hacer y des-hacer del ser del hombre. Cabe señalar que desde su apreciación es sólo una definición cómoda que nos permite salir del apuro de definir el concepto de estética. Dicha definición reza así: “El objeto de la Estética es la *dimensión estética* de la existencia humana y del Ser en general. A su vez, por *dimensión estética* entendemos el *continuum* de todo aquello que tiene que ver con la experiencia sensible, en un sentido amplio y complejo del término sensibilidad que incluye desde las formas espontáneas y naturales de la percepción sensible, la afectividad y la imaginación hasta de las formas excelsas del quehacer artístico y la expresión y creación culturales pasando por las diversas modalidades del *ser sensible y afectivo* en el actuar, vivir y convivir humanos. Desde este punto de vista podemos entender al arte en sus diversas manifestaciones como la forma de la *objetivación y concreción* de la vida y experiencia sensibles (estéticas), y la *belleza* como la *calidad* en la que lo sensible se muestra en toda su plenitud y valer propios, en otros términos el ser meramente *positivo* de lo sensible. A su vez por *experiencia estética* entendemos el movimiento integral en el que todos los elementos de la dimensión estética entran en contacto y se pone en obra; y finalmente por *reflexión estética* o *filosofía estética* el modo como interrogamos y comprendemos esa dimensión

y seguimos todos sus ecos, reverberos, consecuencias e implicaciones en el mundo entero del pensamiento y la cultura”.⁶⁰

Encontramos que la estética estudia aquel “espacio viviente” circunscrito entre la relación del ser del hombre y del Ser en general, cuya relación es preconceptual y corresponde al ámbito de la precomprensión; por tanto, al mundo de la percepción sensible, de aquello dado en la “experiencia viva” del hombre en el ser de la facticidad; en la vivencia de lo que está antes y hace posible toda significación; aquello originario a lo que se enfrenta el hombre en tanto que existencia real y plena, desde donde surge toda creación simbólica en el mundo cultural del hombre. Es el “mundo” cuyas paredes están tejidas con el hilo de la araña simbólica, donde las creaciones están constituidas por elementos del mundo material concreto en formas y contenidos proporcionados y armónicos que nos hacen sentir placer. A su vez, sostenidos por elementos del mundo, del *logos* del hombre en su carácter simbólico, es decir, con aquello capaz de darnos una “traza” de un “algo” en “tanto que algo” que se nos presenta o manifiesta en el mundo de lo sensible; ese tipo de creación es lo que llamamos obra de arte. Donde a raíz de esa actividad es posible una reflexión racional y crítica.

Esta concepción de Ramírez tiene mucha relación con la concepción de Eugenio Trías acerca de la estética y nutre directamente la comprensión de “estética” que nos será útil para evaluar el carácter estético de la obra de Villoro. La noción de estética a la que apunta este ensayo queremos relacionarla directamente con un concepto fundamental que existe en la constelación filosófica de Villoro y que es la nota séptima desde la cual construiremos el intervalo que nos haga sentir aquel espacio estético de la obra de Villoro, ese concepto es el que la filosofía de la religión ha denominado “lo sagrado”. En la definición de estética de Ramírez está implícita la idea de lo sagrado y

⁶⁰ Teodoro Ramírez, *Op. cit.* pp. 16-17.

es un elemento relacionado con la concepción de una filosofía estética, que es aquella que se mueve en la frontera del mundo simbólico, colindando con lo completamente “otro”, lo diferente al yo, con eso misterioso y místico que no se puede determinar plenamente a través de un concepto. Pero en Trías se encuentra explícita. Para él, la estética es el modo de exposición imaginativo-simbólica de la experiencia de lo sagrado, la que implica una experiencia ética en cuanto sentimiento de culpa por la “trasgresión” en el acceso a eso que denominamos “lo sagrado”; y la experiencia de eso que antecede a toda simbolización la cual tiene su apertura y su cerrojo en lo “sagrado”, es la experiencia mística (el encuentro con lo que antecede a todo logos), todo esto entrelazado en un intervalo que religa, que junta; es decir, en un intervalo religioso. La manera de exponer las creaciones artísticas a través del símbolo no es gratuita. Gracias al símbolo un objeto adquiere su estatuto de obra de arte como objeto “bello”, porque es por él que no nos enfrentamos con el temblor ominoso que provoca el sabor de lo real. El símbolo proporciona formas y signos que provocan armonía y placer, es decir, el símbolo actualiza la belleza, porque mantiene un velo que recubre al enigma y al misterio, aunque lo deja entrever y eso es precisamente lo que hace a un objeto ser una auténtica obra de arte. Esa raíz misteriosa es el fundamento de la belleza, es la raíz de ese concepto vacío que nos provoca placer. De hecho, el placer mismo es posible por el roce erótico con esa raíz misteriosa (agente informativa del ser). Esa matriz viene a ser el fondo oscuro y siniestro que habita a la obra de arte en sus delicados rincones íntimos.

La construcción simbólica que da cuentas de la extraña y caótica realidad tiene las características de ser proporcionada, armónica, melódica, estilizada, simétrica y todas las cualidades que llenan ese concepto vacío y provocan placer a las sensaciones perceptivas. El símbolo tiene esa doble cara por un lado ser bello en sí y por el otro ser un guía hacia el mundo de lo que está antes de toda significación. Pero la belleza misma

tiene su fundamento en esa oscuridad onírica sin límites, en eso otro. Por ello, la estética es un saber que limita con el país de lo sagrado. “Lo sagrado es lo segregado, lo que no puede ser mancillado ni violado (aspecto sacrosanto de lo sagrado)”.⁶¹ Desde la filosofía de Trías lo sagrado pertenece al cerco hermético y para que se pueda revelar se necesita de una “transgresión”. Esa “transgresión” produce un sentimiento de “culpa” y esto nos sitúa en el ámbito ético. Ese hiato entre el deber ser y el ser. “Lo ético interviene en el mundo fenoménico, a través del móvil de la voluntad (imperativo), sólo que desgarrándose y escindiéndose entre aquello que le determina (ley moral) y la concreción (en el mundo fenoménico) de esa determinación; esto por lo que se refiere a la causa eficiente del acto ético, del querer y su concreción práctica”.⁶² Todo gran arte es “trasgresor” porque hace pagano a lo sacro, pero es a la vez una mónada con ventanas abiertas hacia lo sagrado.

Asimismo, toda experiencia ética es evidencia existencial de lo real en la cual interviene un sentimiento horizontal del deber ser cuyo indicador esencial es la conciencia de culpa –esa culpa originaria que se experimenta como condición ontológica por el simple hecho de existir. Es a través de la mediación simbólico-estética que podemos tartamudear esa experiencia ominosa del acceso a lo sagrado. “A través de la experiencia ética el fronterizo accede a límite del mundo, al ser”.⁶³

Todo gran arte hace referencia a la experiencia ética por medio de la simbolización de lo sagrado. Es decir, la experiencia ética se da en la <<transgresión>> del límite al intentar el acceso a lo sagrado y la experiencia de eso sagrado es la experiencia mística, o aún más, la experiencia que en la cual el hombre simbólico se encuentra con lo que está antes de toda simbolización.

⁶¹ Eugenio Trías, “Estética y teoría de las artes”, en *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001, p. 173.

⁶² Eugenio Trías, “Ética y estética”, en *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, p. 372.

⁶³ *Ibíd.* p. 373.

En la tonalidad de esto último podemos inscribir lo que para Trías es no sólo arte, sino un gran arte. “Todo gran arte es religioso si por religión se entiende el lazo entre los vivos y ese Valle del dolor y los habitantes de aquel cerco cerrado donde el ser es *ser allá* (Jenseits) o <<la otra orilla>> de nuestro límite y horizonte”.⁶⁴ El arte, para Trías, es un velo que deja entrever el misterio de la universalidad sin concepto. Es una concepción del tipo de la perspectiva de Novalis. Para éste, el misterioso caos tiene que asomarse en la obra de arte bajo el velo simbólico. El misterio es aquello que se revela y se transporta entre los planos de la experiencia real, en la que se revela ese sustrato del ser. El límite es la posición en falta y finita del hombre en su relación con el ser. El límite es la apertura y el cerrojo de la ventana hacia el ser. Es un intervalo, un entre-medio, un puente, el cual hace posible la *poiesis* artística. En el límite se da el libre juego de formas simbólicas, las cuales tienen su arraigo en la vivencia sensible de lo real, y que, por medio de ellas, se puede plasmar un producto en el cerco del aparecer: la obra de arte.

A raíz de esto último, podemos colegir que la producción artística tiene un proceso que implica a los tres cercos o dimensiones ontológicas: cerco hermético, cerco hermenéutico y cerco del aparecer. Donde el cerco hermenéutico es el vehículo que posibilita el tránsito de lo “no-dual” a la dualidad del acontecer. Y podemos aventurar y sostener que el acercamiento al cerco hermético se da a través de la percepción sensible con una “atención” especial que descodifica todo sistema de significaciones y abre hacia lo “otro”, hacia lo que está antes de toda significación, a “lo significado” en su máxima primigeneidad, aquello que es la posibilidad de toda significación.

Así, a partir de las dos concepciones de estética anteriores, podemos inferir que la estética se da en un extracto de la dimensión del mundo de lo vivido donde están

⁶⁴ *Ibíd.* p. 392.

despiertos y palpitando los encantos intangibles de las figuras tangibles que conmueven a las afecciones sensibles humanas, además de ser el espacio de la creación artística a través de la experimentación e interacción sensitiva con el mundo de lo no-simbólico y la construcción de formas bellas en la libre acción y juego entre ellas, donde la herramienta fundamental es el símbolo y la materia. Siendo la creación artística una necesidad que surge aunada al esfuerzo de comprender y mostrar un ser-otro, un ser extranjero que en su visitar altera lo ordinario del mundo cerrado del yo, pero que en su alteridad se presenta a la vez como un benefactor de sentido para el hombre y para su cultura.

El <<criterio estético>> al que vamos apuntando consiste básicamente en esto último. Se puede considerar un objeto como obra de arte si, y sólo si, ese objeto es un símbolo que proporciona la claves hermenéuticas que nos abren al horizonte de algo “otro”; sólo si es una composición figurativa que sirve como icono para acceder a lo sensible real.

5.3. Elementos estéticos en Villoro.

Como mencionamos al principio, Villoro no ha escrito un tratado enfocado directamente a la estética, sin embargo, existe a lo largo de sus tesis una preocupación por el mundo de lo sensible, por conocimiento a través de los sentidos, por el sistema de valores que afectan al mundo cultural del hombre y por el misterio que se vislumbra en los límites de la razón. Todos estos aspectos, como sostiene Ramírez, son elementos constituyentes de la dimensión estética que comprende, entre otras cosas, a la percepción sensible, la afectividad y la imaginación desde las que se da vida a las formas más sublimes del quehacer artístico y la expresión y creación culturales. Es decir, son aspectos de la esfera del *ser sensible* que en su “composición” armónica y su

expresión en forma “objetiva” constituye la efectuación y la efectividad de la estética. Ya que la estética, siguiendo a Ramírez, es la objetivación y concreción de la vida y de las experiencias sensibles donde la atmósfera que predomina se impregna del halo de aquello que sostiene nuestra atención en una sinfonía de formas excelsas que nos encantan y emocionan.

La preocupación de Villoro por el mundo de lo sensible lo llevan a explorar una de las formas de conocimiento que surge en el Renacimiento como un camino hacia el conocimiento de la verdad del ser y de la naturaleza: la magia. En el ensayo “La idea de la magia y de la ciencia”⁶⁵ nuestro filósofo realiza algunas reflexiones sobre el surgimiento de la ciencia en la Edad Moderna en donde encontramos que la ciencia moderna no hubiera sido posible si no fuera por la práctica de la magia. La magia para los renacentistas no era algo que tuviera que ver con el mundo de ultratumba, no era una práctica ni irracional ni sobrenatural, la magia era un cambio de actitud ante el mundo. De hecho en esta época se consideraba como un conocimiento científico, no había la distinción tajante que ahora existe entre ciencia y magia; coexistían porque respondían a una misma actitud respecto de la naturaleza: comprender las leyes de ésta y actuar sobre ella; su diferencia residía en las vías de efectuación de cada una. El objeto de la magia no eran relaciones y propiedades cuantificables como el de la ciencia, sino los “perceptos” y “cualidades sensibles”. En la alquimia los cuerpos se definían por las más extrañas cualidades sensibles. En la magia, los entes se leen y se interpretan por la sensación. De hecho, todas las cosas se interpelan. Por ejemplo, para Campanella todo siente desde el hombre hasta las rocas: “Las cosas hablan directamente entre sí, el aire toca al aire, una estrella, un rayo mundano su conocimiento comunica...”⁶⁶ La magia es una teoría del conocimiento que privilegia la percepción e intenta clasificar las

⁶⁵ Luis Villoro, *El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento*, México F. C. E., 1992, pp. 75-83.

⁶⁶ Citado por Luis Villoro, en *Op. cit.* p. 77.

cualidades percibidas según las reglas de semejanza, analogía, oposición, además de las de la asociación psíquica. El mundo vivido presenta un cúmulo de cualidades sensibles; la magia trataba de clasificarlas por semejanzas y diferencias. En fin, la magia no era eficaz pero partía de la misma hipótesis de la ciencia; suponía una armonía entre el pensamiento y la naturaleza. Su modelo epistemológico no acertaba a explicar los fenómenos de la naturaleza de una forma racional, se quedaba en el nivel de la sensación en relación con las leyes psicológicas; no incluía un análisis lógico. En cambio, la ciencia fue más consistente descubrió leyes de la naturaleza y las diferenció de las leyes psíquicas. Los datos sensoriales los somete a un análisis lógico o viceversa las hipótesis teóricas las somete a la experimentación. De hecho, la ciencia moderna supone una pretensión paradójica, es decir, que sus enunciados tengan contenido empírico, no puramente formal, y que, a su vez, puedan derivarse de enunciados universales y necesarios. Se ha mostrado que esto sólo es posible si la ciencia trabaja con lenguaje matemático. Ésta es la idea de que el orden natural tiene que ser necesario según Leonardo Da Vinci y otros renacentistas. La necesidad de la naturaleza, que funciona de manera racional, tiene una doble manifestación: la armonía estética y el enlace universal entre los fenómenos naturales. Para Leonardo, la armonía universal puede contemplarse en la percepción estética. Podemos colegir siguiendo esta idea que la misma verdad que nos arroja el desciframiento de un código lógico-matemático acerca de la realidad, nos la da la contemplación estética en el mundo de la vida.

Hasta aquí todavía no tenemos bien clara la perspectiva de la estética para Villoro, solamente destacamos su preocupación por el mundo de lo sensible. Pero en el ensayo “Justino Fernández, La historicidad del arte”⁶⁷, hace algunas consideraciones acerca de la estética en México a raíz de la revisión del modo de la estética para Justino

⁶⁷ Luis Villoro, *En México entre libros, Pensadores del siglo XX*, México, F. C. E. 1995.

Fernández. Villoro analiza la obra más destacada de Justino Fernández⁶⁸, a la que considera la primera historia completa de ideas estéticas del mundo precolombino, una obra sobre la estética del arte mexicano en la que se tiene como elemento metonímico a la estatua de *Coatlicue*, que para los aztecas no solamente era objeto de contemplación, sino también de adoración y veneración. Para los aztecas esta estatua contenía en sí su mundo de significaciones expresadas a través de formas y símbolos, contenía todo su universo conceptual; aspecto que interpreta y expone Justino Fernández. A través del análisis de la obra de arte, Fernández pretende dar cuentas de las implicaciones culturales del mundo indígena antiguo.

Villoro expone la estructura del texto de Fernández. Para él esta obra se divide claramente en tres apartados distintos. Nos dice que en la primera parte expone el autor citado los principios teóricos en que basará su estudio, en los que básicamente se sostiene que la única estética posible es la historia de las manifestaciones artísticas o de las ideas estéticas, con lo cual apunta a la renuncia de una estética universal y la aceptación de estéticas particulares y concretas; para Justino Fernández la estética no tiene validez universal y absoluta, reduce los límites de la estética a la circunstancia histórica; a la “historicidad” y a la “subjetividad” a partir de un criterio basado en un historicismo radical. A raíz de esa reducción de la estética, Villoro infiere dos proposiciones fuertes en relación a las consideraciones de la estética de Justino Fernández: 1) No hay Belleza “pura”, toda belleza es “impura”; 2) No hay belleza absoluta; toda belleza es histórica y, por ende, particular y relativa. Siguiendo el modo de pensar de Fernández, nuestro autor reconoce que en esta argumentación aplica aquella idea de que la belleza no es un valor autónomo, como sostiene la axiología, sino que está constituida por todo un sistema de valores. La belleza no es un valor que no se

⁶⁸ Justino Fernández, *Coatlicue. Estética del arte indígena antiguo*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.

mezcle con otros valores o que no guarde ninguna relación; es impura en tanto que manifiesta algo más que ella misma, revela intereses vitales. Derivado de estas ideas nos menciona Villoro que Fernández renuncia al nivel normativo como lente desde el cual ver a la belleza y la valora desde el complejo de “intenciones” vitales históricamente determinadas. La impureza de la belleza también tiene que ver con el esquema platónico tradicional; la belleza no puede ser aprehendida por el entendimiento, sino por la sensibilidad, funciona como un medio para comunicar al espectador los intereses del artista a través de la obra de arte con la que se despiertan las posibilidades imaginativas de quien contempla. La belleza no es pura, intervienen en ella intereses y deseos particulares. Por ello, la belleza no es absoluta, sino que siempre está en función de la circunstancia histórica, de un mundo común de significaciones y un mundo vivencialmente compartido y de los deseos de proyección de un artista. De ahí que Villoro sostenga que para Justino Fernández no hay belleza universal, sino sólo pluralidad de la belleza. Pero a pesar del relativismo de la belleza., elemento fundamental en la estética, Fernández no renuncia a la estética como disciplina rigurosa que aspira a un conocimiento universal, pero sostiene que no puede haber ciencia de la estética, sino únicamente “historia razonada de las artes”, como afirmaba Winckelmann, nos recuerda Villoro.

En la segunda parte de su estudio, Fernández realiza una revisión crítica de los juicios formulados en México y en el extranjero acerca del arte indígena para culminar, en la tercera parte, con su análisis de la estatua de la diosa *Coatlicue*, el cual nos proporciona automáticamente su interpretación personal del arte precolombino. Es una historia de las ideas que se han expresado sobre el arte indígena mexicano, desde Cortés y el Conquistador Anónimo hasta Westheim y Toscano, así como de opiniones de críticos extranjeros. Aquí, una de las tesis importantes es que las críticas cambian según

la perspectiva histórica del que valora. Y reconoce Villoro en este estudio la primera historia completa de las ideas estéticas del mundo precolombino. Para nuestro autor, la tercera parte de la obra de Justino Fernández es la muestra de un análisis metódico y riguroso de una crítica artística. A partir del análisis de una estatua Fernández va revelando todo un mundo de significaciones del arte y de la cultura azteca. El objeto, la piedra, se convierte en cosmos, en una tensión dinámica que además trasmite provocando una ascensión. Los números y símbolos de la estatua van cobrando sentido a lo largo del análisis de Fernández. Aparece como un conjunto armónico de mitos objetivados, puesto que lo que para nosotros es un objeto de contemplación estética, para ellos era una forma de exponer su cosmovisión del mundo humano y divino, era una forma de plasmar sus creencias acerca de la realidad y de la esfera de lo sagrado, no solamente la expresión de una belleza formal. Sostiene Villoro que para Justino Fernández *Coatlicue* es una “síntesis” de la visión del mundo que alcanzó la cultura azteca. Para la cual el cosmos es dualidad, lucha de contrarios; el existir es guerra. El ser de la cultura azteca, que descubre Justino Fernández, es un “ser guerrero”. Aquí podemos colegir que una obra de arte es el símbolo que abre la ventana de todo un mundo vivencial y que expresa la realidad y la verdad propias de una cultura. La obra de arte nos muestra esa “otra realidad” que no vivimos directamente y, sin embargo, la obra nos posibilita vivir eso otro. Villoro sostiene que para Justino Fernández la obra de arte no es una expresión de determinadas tendencias psicológicas de su creador, ni siquiera una voluntad de estilo, sino que es “la forma objetiva de un mundo vivido”⁶⁹. Aquí podemos sostener que si la obra “hace vivir” esa otra realidad, ese mundo vivido puede considerarse una verdadera obra de arte. Además, ya por su parte, Villoro sostiene que “La obra de arte alude a un complejo de significados propios de un mundo

⁶⁹ Luis Villoro, *Op. cit.* p. 87.

colectivo que el crítico intenta ‘repetir’ en su propia subjetividad”⁷⁰. Así podemos diagnosticar que Villoro está de acuerdo con que la obra de arte expresa todo un sistema de significaciones propias de un mundo cultural constituido intersubjetivamente. Y que un buen crítico de arte es aquel que es capaz de “volver a decir” lo ya expresado objetivamente desde los elementos de su propia subjetividad.

Con esto último nuestro autor retoma la problemática estético-filosófica, la gran tensión entre lo universal y lo particular, y entre lo objetivo y lo subjetivo. Así finaliza el ensayo acerca de la estética en Justino Fernández. La pregunta fundamental que lanza es: ¿cómo es posible la universalidad si todo valor se halla acotado por los límites de la particularidad histórica?, además ¿cómo es posible encontrar objetividad en una obra de arte si es una construcción subjetiva y además el juicio estético también es subjetivo? Villoro reconoce, para no ir tan lejos, a raíz de la lectura de Justino Fernández, que la obra de arte revela una objetividad propia dada inmediatamente en la estructura percibida. Por ejemplo, en el análisis de *Coatlícue* Fernández descubre un lenguaje significativo universal; descubre arquetipos, formas universales que son la base de toda construcción mítico-poética y condicionan el lenguaje simbólico mismo. Algunas de estas formas son la cruz y la pirámide; el Tétrada, la Péntada; el número trece y los cielos superpuestos; las oposiciones fundamentales águila-serpiente, vida-muerte, tierra-cielo o tierra-sol, el doble aspecto diurno-nocturno del origen, la guerra de los contrarios y su conciliación inestable en el centro, etc., y, si esto es así, ¿cómo es posible que la significatividad de la obra aparezca como dada inmediatamente en el acto de la percepción contemplativa? Villoro se pregunta “¿no se fundará, acaso, la obra de arte en un lenguaje simbólico universal, dado en el nivel de la pura percepción y anterior a las elaboraciones racionales específicas de cada cultura? Para Villoro la respuesta a esta

⁷⁰ *Ibidem.*

pregunta es afirmativa; va a sostener que “al ahondar en la peculiaridad histórica de una cultura, se revela un estrato más hondo que la condiciona y que implica una estructura intersubjetiva”⁷¹. Desde la estética historicista de Justino Fernández, nuestro filósofo hace consistente su argumentación, puesto que sostiene que todos los símbolos de *Coatlícue* constituyen el alfabeto con que se construyen todas las religiones y los arquetipos que dan razón del mundo mítico, así lo muestra la moderna ciencia comparada de las religiones de Van der Leeuw, Eliade, Krappe, Kerényi, Preuss y la escuela de Jung. Ese alfabeto que yace a la base de todas las religiones y que da razón del mundo mítico sería la objetividad constituida intersubjetivamente. Asimismo, desde el historicismo, Justino Fernández propone una reducción central y radical de la historia a los intereses del autor, sostiene que allí puede descubrirse un sentido general intersubjetivo. Ante esto, Villoro sostiene afirmativamente en forma interrogativa “¿(e)l historicismo radical llevaría en sí su propia superación al descubrir en el núcleo de lo histórico formas universales inmanentes a la subjetividad más profunda?”⁷²

Así tenemos que para Villoro la obra de arte guarda cierta objetividad que es anterior a toda inferencia, proceso o elaboración racional de toda cultura. Esta objetividad está constituida por un mundo intersubjetivo que se va tejiendo a lo largo de la historia; es una objetividad intersubjetiva que resulta evidente ante la percepción contemplativa de cualquier sujeto que pueda hacer un análisis estético pertinente. Es una objetividad preconceptual pero simbólica que se da en el mundo de lo vivido ante la sensibilidad humana. A raíz del artículo sobre la estética de Justino Fernández, podría decirse que para Villoro la obra de arte es un conjunto armónico de símbolos que a través de la experiencia sensible ante ella, abre la ventana de variadas formas de vivencias sensibles determinadas por una red intersubjetiva simbólica y preconceptual.

⁷¹ Luis Villoro, *Ibid.*, p. 89.

⁷² *Ibidem*.

Aquí agregaría que a esa red simbólica preconceptual la sostiene un elemento no- simbólico, un elemento completamente distinto a la estructura y formas mentales del yo, un elemento diferente al yo, *lo otro* que el yo. Un elemento otro que no puede especificarse, ni acotarse con un significante, pero que gracias a él es posible cualquier forma significante. Este elemento se da al nivel de la relación entre el mundo del hombre y lo completamente extraordinario a este mundo, que sin embargo, se da en el mundo de lo ordinario. Eso otro, es digamos una trascendencia completamente distinta a todo lo que constituye el plano de inmanencia, pero que, sin embargo, se “da” en el plano de inmanencia. Por nuestra parte podemos decir que es en esto anterior donde reside la solución al problema de la tensión entre universalidad y particularidad. En la obra de arte confluyen dos universos: el universo de la forma, de lo patente, de lo significante pero más que significante simbólico y, es por esto último, por el carácter de lo simbólico que es afluyente también el mundo de lo informe, lo ausente, lo no-significante, ese mundo que está antes de toda significación y de toda formación simbólica; lo inmanente y lo trascendente. En la obra de arte lo trascendente se vislumbra desde lo inmanente. Su carácter simbólico “hace ver con todo el cuerpo”, transporta a las dimensiones del mundo de lo otro, de lo trascendente, dimensiones no-simbólicas que se comprenden en el puro acontecer sensible que se da en el mundo de lo vivido.

En el ensayo de Villoro acerca de la estética de Justino Fernández Villoro apunta hacia un “fondo originario” que está de base de todas las construcciones significantes que constituyen la cultura; nos habla de un estrato más hondo que hace posible a toda peculiaridad histórica. Pero ahí únicamente se refiere a una red simbólica constituida intersubjetivamente, más no a un fondo más esencial y más “real” por el cual es posible esa red simbólica de la cual surgen otras significaciones. Nos referimos a ese fondo más

trascendente, en tanto que más real y diferente de toda simbolización, nos referimos a “lo otro”. En cambio, en el artículo “La mezquita azul” publicado en la revista *Vuelta*, ya hace algunas consideraciones más radicales en relación con ese fondo originario y a partir de nuestra lectura podríamos sostener que para Villoro una obra de arte constituye la puerta y el camino hacia “lo otro”. Es decir, a través de la captación sensorial de formas estéticas se sintoniza la sensibilidad humana con la vivencia de la “trascendencia”, con aquello inexplicable, extraordinario que se ha tratado de explicar desde diferentes ángulos mitológicos, gnoseológicos y artísticos desde los inicios de la humanidad. En el caso del análisis que realiza en “La mezquita azul” la percepción contemplativa de formas arquitectónicas van guiando a la conciencia a la experiencia vivida de “lo otro”.

En ese artículo, que Villoro dedica a Alejandro Rossi, hace una descripción fenomenológica de los “acontecimientos” que atestiguan la conciencia subjetiva en su relación con “lo otro”. Además, intenta someter esa vivencia a un examen racional para valorar que tipo de conocimiento puede arrojar dicha experiencia y poder establecer qué puede hacer la razón con una experiencia de ese tipo. Villoro hace una crítica a la filosofía racionalista que ha profanado lo sagrado⁷³, convirtiendo a toda costa en razonable lo inefable. Reflexiona acerca de cómo puede ser expresada la experiencia de “lo otro”, además de cómo puede ser evaluada. El texto está dividido en tres apartados. Uno, donde describe la experiencia vivida, otro donde la examina racionalmente, y finalmente uno más donde reflexiona sobre los momentos anteriores.

Villoro comienza haciendo una descripción geométrica de los perceptos que arroja su percepción sensible. Describe los perceptos acerca de las figuras y formas que va percibiendo al ir acercándose al templo mahometano (La mezquita azul). Narra el

⁷³ Villoro entiende lo “sagrado” como esa experiencia de “lo otro”.

tipo de material con el que está construido, la forma en la que se abrazan sus muros. En fin, la forma en la que danza en un círculo armónico matemático-natural toda su arquitectura.

La mezquita azul está sostenida en el equilibrio de su belleza. En ella la dinámica y estática festejan su boda, su movimiento, su perfección, su armonía, su equilibrio, su simetría, su proporcionalidad, su plenitud; todo con la intencionalidad hacia un mismo fin: la belleza. La unidad en la diversidad es la piedra nuclear sobre la que está sostenida toda su construcción. La belleza resplandece desde la esencia que trastoca todos los ángulos de los preceptos de la conciencia. Ésta brota de las formas arquitectónicas y produce en la conciencia una experiencia que embaraza de una sensación vacía pero que provoca placer.

Esto puede definirse como una experiencia estética en tanto experiencia de lo bello que brota de las formas arquitectónicas de la mezquita azul. Aquí tenemos un elemento estético. Y podemos decir que la experiencia estética para Villoro es aquella que nace de la percepción de formas simbólicas. Hasta aquí podemos sostener que todavía estamos en el plano de la inmanencia, en tanto que permanecemos en la esfera de formas bellas.

Pero en su descripción en el artículo, de pronto expone un cambio en lo percibido al abrir una pequeña puerta. El cambio que se acompaña de un movimiento de la conciencia en sí misma, es ahí cuando se abre otro espacio o “un espacio otro”, tanto físico como “mistérico”, tanto tangible como intangible; se abre el espacio a la trascendencia. Ahí se da una apertura de la conciencia hacia “algo otro”. El yo se va desvaneciendo poco a poco, va perdiendo la importancia personal. Hay un cambio en la actitud intencional de la conciencia.

Una fuente que percibe al abrir la puerta, hace notar la soledad del espacio limitado y la soledad del espacio limitado remite al silencio y, a su vez, el silencio deja sentir el gran “espacio abierto”. Al caminar por el patio que conduce a la mezquita azul se da un cambio en la percepción, una mutación de la intencionalidad de la conciencia, se da una salida de sí, un éxtasis. “Las imágenes de lo objetos han desaparecido. Sólo hay colores y formas azules, verdes, rojos, dorados...”⁷⁴ Ahora sólo percibe líneas y colores.

Luego ya no ve imágenes, sólo signos, cifras, rasgos que fungen como señales que “hablan en silencio”. El espacio mismo se vuelve “un gran signo -un signo viviente” que habla y que es a su manera.

De pronto, con un cántico que percibe en forma de una espiral ascendente, se siente elevarse hacia la plenitud de lo alto de las cúpulas. Esa plenitud entendida como unidad de la diversidad pero despojada en el espacio. En esa plenitud, todo movimiento se congrega, se estatiza en un movimiento no fragmentado. Ahí surge ante su mente unos caracteres arábigos que dicen: “Dios es la luz del cielo y de la Tierra”.⁷⁵ Al leer esos caracteres Villoro, “ve” la energía que surca el universo, piensa en la fuerza primigenia que estalla en las galaxias. Recuerda lo que San Buenaventura afirmaba de la experiencia beatífica: “La luz es la substancia de la Deidad”.⁷⁶ Aquí tenemos un contacto con lo sagrado.

Al seguir penetrando la mezquita azul va viviendo cambios en su percepción. Cabe señalar que no se adentra hasta donde los fieles musulmanes oran, no traspasa la valla de madera que separa a los visitantes de los fieles. Desde atrás dirige su atención hacia una muchacha blanca sentada en posición de flor de loto, que parece meditar inmóvil; en ese momento todo se queda quieto, en silencio. Pero resuena en la mente de

⁷⁴ Luis Villoro, *La mezquita azul*, en revista “Vuelta”, año IX, Septiembre, 1985. p. 17.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

Villoro <<Dios habita en su templo sagrado, guarde silencio el mundo>>. Su ego se desvanece.

Entonces el silencio se rompe con el canto del mullah (una voz ronca llena de emotividad, es una imploración; una alabanza); va destacando una sola nota en la que se sostiene todo en suspenso, en ese momento Villoro recuerda una nota de una cantata de Bach. Ese suspenso refleja una belleza transparente absoluta. Experimenta una comunión con todos y con todas las cosas; experimenta una disolución del yo al unirse al todo. Ahí son una misma vibración, una sola voz que se alza a la habitación de lo sagrado. “Es la humanidad entera que en un ay otra vez atraviesa otro espacio hacia la plenitud otra”.⁷⁷

Cuando eso pasa siente que <<ve la verdad>>. Tiene la certeza plena de sentir con todo su ser la realidad. Tiene la certeza sensible de estar a salvo sostenido sobre algo que no da lugar a las dudas, ni a las problematizaciones. Todo es continuo y sin ruptura.

Se diluyó en el Todo, por así decirlo, pero siendo más radicales, podemos sostener que se diluyó en “eso” que está antes de toda conceptualización, antes del acto de determinar eso vivido como una experiencia holística. Este momento de la experiencia lo podemos definir como una experiencia mística, en tanto boda de la conciencia con un “orden otro”, “no-simbólico”. Que se expresa simbólicamente como lo sagrado, como algo místico, algo ético, o algo estético, etc.

Pero no es un momento duradero. De repente entra en juego la razón y al realizar sus funciones propias rompe con esa experiencia. Vuelve a poner todo en duda, más aún, ahora cuenta con una experiencia de algo que antes no formaba parte de su marco

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 18.

de vivencias condensadas como creencias. Que por supuesto tiene más peso para ponerse en duda.

Entonces comienza a tratar de expresar y comprender la experiencia de “lo otro”, de la única forma que tiene respecto esto el hombre: a través del orden de lo simbólico. Ahora eso pleno y continuo se fragmentará, se romperá en conceptos, sólo así se puede intentar decir lo indecible. Aquí pasa de los limes del cerco hermético al cerco hermenéutico. Es a través de lo simbólico que es posible su texto y es a través de eso mismo que en su texto asoma aquello misterioso. La esencia del mundo de lo “otro” se asoma a través de la composición simbólica de su obra.

A partir de esto es que podemos aseverar que lo estético, para Villoro, es un movimiento sensible que se da entre dos elementos, por un lado la percepción contemplativa de formas simbólicas armónicas, y por el otro, la visitación de “lo otro”. Y de ahí podemos sostener que en Villoro el criterio para determinar una obra como obra de arte es que cumpla con el requisito de ser una ventana que comunique el mundo de las formas representativas con el mundo de las presencias sensibles puras, con el mundo de lo otro. Esto evoca la idea del criterio estético que definimos al principio.

Pasemos ahora al segundo momento de su texto, al análisis racional de la experiencia vivida. Aquí Villoro se pregunta ¿cuáles son las notas que caracterizan a la experiencia vivida? Señala que no es la descripción de un contenido supra, para o extrasensorial, puesto que no se menciona ningún dato que no corresponda a estímulos físicos o psíquicos, ni se habla de ninguna facultad intuitiva extraordinaria. No es la narración de algún hecho incomprensible. Todas son descripciones que corresponden al mundo de la percepción.

Señala que se trata más bien de un cambio en la conciencia y en la percepción de los hechos y objetos en su conjunto. Los “perceptos” se presentan como una serie de

tránsitos sucesivos, donde cada uno marca una ruptura. Es un tránsito tanto subjetivo como objetivo, tanto interior como exterior. Son las intermitentes del acceso a lo sagrado.

Villoro señala que en el tránsito del acceso a lo sagrado hay una “transgresión” cuando físicamente abre la puerta que comunica al patio, también abre la puerta al mundo de lo no-simbólico, que en este ensayo Villoro le denomina “lo sagrado”. Esa “transgresión” nos da cuentas de la vivencia de una experiencia ética, una experiencia de culpa por invadir un territorio donde la “*veritas*” proclama su reino. Culpa por ingresar a un “espacio distinto”.

La entrada física a la mezquita azul incluye la entrada a un ámbito diferente, donde prevalece la integración de cada una de sus partes. La valla física, la cual no traspasa, es el último paso posible que puede traspolarse al ámbito de los movimientos de la conciencia. Es decir, en el escenario mismo de lo sagrado hay un límite estricto el cual no puede traspasar el hombre, por lo menos en la experiencia descrita por Villoro no acontece y corresponde con la argumentación teórica de Eugenio Trías.

Villoro sostiene que esta experiencia es sólo una modificación en la intencionalidad de la conciencia. En este tenor podemos explicarlo como una percepción dada por un cambio de actitud. En *Páginas filosóficas*, Villoro analiza los motivos que llevan a tomar una actitud filosófica y si ellos pueden fundamentar la validez de la filosofía. Para exponer los motivos que originan la actitud filosófica, explica las actitudes del hombre ante el mundo, a través de las cuales se derivan sus modos de estar en él. Las dos actitudes de la conciencia ante el mundo son la actitud natural y la actitud filosófica. La actitud natural es ésa en la que el hombre se encuentra ante un mundo dado, lleno de objetos a los que cubre de significados para poder desenvolverse en él.

Una vez construido el todo de significaciones de una manera convencional, el hombre hereda un mundo vivido al que no lo interroga más. Y si acaso lo interroga es sólo en ciertos aspectos parciales, para cierta funcionalidad. A partir del todo de significaciones preestablecido, que Villoro llama *orden natural de significaciones*, el hombre convive y coexiste, valora y cree comprender las cosas, pero no cuestiona ni pide evidencias racionales acerca de ese *orden*.

En cambio, en la actitud filosófica se pone en cuestión este sistema significativo, que sustenta las acciones, los pensamientos y valoraciones del mundo convencional. En tal actitud se pone en signos interrogativos la totalidad de los supuestos que le sirven de base al mundo dado, no sólo aspectos parciales o conjuntos de variables del todo. El mundo que creíamos fundado ahora parece insostenible en sus raíces. En la actitud filosófica se lucha por encontrar evidencias racionales del fundamento del mundo.

Ahora bien, en el caso de la experiencia descrita en *La mezquita azul* podemos notar una actitud diferente a la “actitud natural” y a “la actitud filosófica”, esta sería la “actitud de recogimiento”. Esa actitud, en la que se silencia la conciencia, se hace una introversión *apertórica*, es decir, un silenciamiento de los pensamientos ya codificados acerca de las cosas, de lo que se sigue un cambio de “atención” en sus relaciones frente al mundo sensible. En este tipo de actitud la atención de la conciencia se nivela con una sinfonía diferente a la común y arquetípica o natural, pero no se trata de algo extraordinario, es sólo un movimiento de la conciencia en sí misma con remisiones a sus relaciones con el mundo de lo no-simbólico, con el mundo sensible que se muestra ante la percepción de la conciencia.

Ese cambio de actitud modifica la percepción de los objetos. Se abandona la perspectiva del mundo cotidiano (aquella parcial y a veces indiferente frente al mundo y a los otros). Podemos establecer cuatro facetas de esta <<actitud de recogimiento>> o

de “atención diferente”: 1) la pérdida del apego al yo, 2) la certeza del valor superior de algo que lo rebasa, 3) la afirmación de la conciencia al experimentar algo “otro” que la hace expandirse y, 4) el cese de la razón más no su pérdida, o la modificación temporal de la misma, que se orienta hacia un orden superior de entendimiento, un entendimiento con todo el ser del hombre. Es a través de ese cambio de actitud que puede la conciencia abrirse a la experiencia de “lo otro”.

Regresando a la relevancia e importancia de lo racional-simbólico, debemos reconocer el carácter complejo pero claro de los enunciados descriptivos que Villoro formula para describir y analizar su experiencia holística. Los enunciados expresan tanto el mundo exterior en su matiz físico, como el mundo de los estados internos de la conciencia. Estos a su vez expresan una disolución de la dicotomía sujeto-objeto que como buen filósofo pone en cuestión. Aquí entra en la problemática de si las cualidades que se perciben en los objetos pueden ser propiedades de ellos o los pone la conciencia subjetiva. Y si las cualidades son propias de las propiedades de los objetos, ¿será que ellos mandan emanaciones para que la conciencia subjetiva los perciba, o es la conciencia que los busca intencionalmente? Esto es: ¿será que los objetos mandan emanaciones a la conciencia y estas señales la hacen modificar su atención? O ¿es la conciencia la que necesita modificar su atención para poder percibir las cualidades no perceptibles de los objetos en otro tipo de actitud? O ¿es una relación de reciprocidad? En fin, dejemos esto sólo sobre el tintero en este momento.

Siguiendo con el proceso de simbolización, Villoro divide la experiencia vivida en cuatro rubros. El primero es la base de la experiencia como sensaciones múltiples que después son integradas en una unidad cuando se tiene un cambio en la actitud de la conciencia y en la percepción de los objetos. El segundo, es el tránsito de lo desdeñable y carente (lo en falta) a lo acabado, lo cumplido, lo lleno, lo pleno, lo puro. En ese

momento es imposible dissociar y diferenciar la modalidad con la que se perciben los objetos del temple de ánimo de quien los percibe. Es un sentimiento de plenitud, una “emoción gozosa”. El tercer rubro es el sentimiento de seguridad, la sensación de estar a salvo, la certeza de estar en lo correcto de estar en la verdad. Villoro lo describe como un sentimiento de realidad⁷⁸. Pero ese sentimiento de realidad depende de la integración de la conciencia con lo otro, es como estar siendo parte constitutiva de la corriente de vivencias del ser mismo, pero en este caso un ser desnudo de toda representación.

El último rubro con el que define su experiencia es la percepción y sentimiento unidos a una certeza de estar con todo el ser del hombre integrado a la “alteridad”. El “ego” se diluye en la continuidad ininterrumpida del vaivén de la danza del mundo otro. Se rompen las dualidades entre el yo y el mundo exterior y entre el sujeto y el objeto. Ahí el mundo aparece “transfigurado”, es cuando el hombre ha logrado la “transparencia”, hay una relación, una comunión con todo. Ahí en ese momento no hay ni fuera, ni dentro; el sujeto está en la objetividad y la objetividad está en el sujeto; el sujeto está en el todo y el todo está en el sujeto.

Cabe señalar que cuando Villoro habla del “Todo” se está refiriendo a una totalidad de hechos que se perciben en una organización y con un valor que no mostraban antes. Lo cual sólo pasa cuando varía la actitud de la conciencia intencional. Ahí los datos sensoriales son los mismos antes y después de la experiencia; sólo cambian en su organización y en sus cualidades. Es decir, el tránsito no consiste en el aumento o conglomerado de hechos y objetos que pueblan el mundo.

Como hemos visto antes, Villoro compara el tránsito de la vivencia de lo “otro” con la dinámica del revés de una trama. Es algo diferente a un acontecimiento, no se toma el conjunto constituido por las partes, sino el todo que fundamenta a las partes. El

⁷⁸ Aquello en lo que cualquier cosa podría sostenerse, aquello frente a lo que cualquier cosa deja de tener consistencia.

“Todo” fundante muestra una dimensión de valor. En la experiencia de “lo otro” se muestra una trascendencia. Pero es una trascendencia en el sentido de transitar a algo extraordinario partiendo de los mismos objetos del mundo ordinario.

Ahora bien, veamos qué tipo de conocimiento puede considerarse el configurado a partir de esa experiencia vivida. El conocimiento construido a partir de las creencias formuladas a raíz de esa experiencia vivida no puede asimilarse como aquel conocimiento compartido por cualquier sujeto pertinente, aquel que nos ofrece razones objetivas para creer, a saber, el saber objetivo. Para que fuera un saber objetivo tendrían que implementarse capacidades subjetivas más amplias que las puramente intelectuales, con la empatía, la simpatía, la identificación, la complicidad, etc. Por lo tanto, el conocimiento que puede derivarse de una experiencia estética, sostiene Villoro, es un conocimiento personal, que siendo más estrictos lo define como creencias razonables en tanto que no se pueden mostrar razones objetivas para cualquier sujeto epistemológico pertinente pero tampoco se puede comprobar su falsedad. Sería un conocimiento estético, puesto que involucra una disposición afectiva y valorativa así como un libre juego de las facultades sensibles.

Otro tipo de conocimiento que puede derivarse de esta experiencia es un conocimiento de tipo moral en razón de que despierta sentimientos valorativos como “benevolencia”, “dignidad”, la verdad en sentido ético, entre otras. Este tipo de conocimiento corresponde a la dimensión valorativa de la realidad.

Pero ¿podemos decir que esas aseveraciones de Villoro acerca de la experiencia vivida pueden arrojar un conocimiento estético o ético o, en dado caso, místico? La comprobación de estos tipos de conocimiento se daría a través del compartir la experiencia vivida que sería posible sólo mediante las actitudes claves antes

mencionadas. Aunque Villoro acepta no poder especificar las condiciones adecuadas para que otro sujeto experimente la misma vivencia.

El problema que resuena a partir de la racionalidad es si esa experiencia puede considerarse como el acceso consciente y real a un orden de cosas específico o es mera ilusión. La respuesta de Villoro ante esto es que no podemos verificarlo. No podemos saber a ciencia cierta si es el sujeto el que pone cualidades a los objetos o si las cualidades están impregnadas en los objetos y sólo mediante un cambio en la actitud el sujeto las percibe. No se puede saber puesto que no somos sujetos puros de conocimiento. Villoro no está seguro si él puso “eso” que vivenció o el mundo le proyectó todas las escenas sentidas como reales. Su experiencia fue tan vívida, tan real, tan clara y distinta, pero aun así pone a prueba racional su experiencia para verificar que no sea una ilusión.

Concluye que no se ha llegado a establecer razones suficientes para creer en la experiencia vivida, pero que tampoco tenemos las suficientes razones para negar lo experimentado. Como ya habíamos dicho, Villoro clasifica el tipo de conocimiento que arroja esa experiencia como una creencia razonable, en tanto que no hay pruebas que demuestren su falsedad. Y que afirmar la creencia como razonable dependerá del marco conceptual desde el cual se interprete. Si hacemos una interpretación de la experiencia vivida a partir de un marco conceptual religioso, nuestra creencia en la experiencia se confirmaría y sería un conocimiento en relación con lo sagrado. Si la hacemos desde un marco científico no la aceptaríamos pero tampoco podríamos negarla. Desde una interpretación en base a criterios estéticos nos daría claridad en el camino hace el “goce estético”.

Ahora bien, ¿qué puede hacer la razón con esa experiencia? Lo que hace la razón es quitarle el estatuto de misterio a la experiencia vivida, la rompe, la parcializa, la

dicotomiza, parta poder asimilarla. Es lo que ha hecho la filosofía: profanar lo sagrado. Pero esto hace posible que la experiencia sea útil en el plano de las relaciones interpersonales. Esto correspondería a un plano valorativo-práctico puesto que esa creencia dispone a una forma específica en el actuar. Para Villoro, una creencia que dispone a un comportamiento es válida sí y sólo sí el comportamiento que reproduce es valioso. En este caso la actitud de recogimiento, nos abre a la disposición de vivenciar “lo otro” y eso “otro” lo tomamos como algo sagrado.

Pensemos mejor ¿qué nos ofrece esta experiencia? Nos ofrece una manera diferente de interpretar el mundo que puede ser confirmada parcialmente. Vuelve comprensibles un conjunto de hechos y eso aumenta su verosimilitud. Es una manera de atestiguar al mundo a raíz de algo que se muestra en él. Nos introduce a una dimensión donde estarían las dimensiones del valor y la realidad unidos. Además, puede orientar nuestras acciones mediante la comprensión de un todo y dar un sentido sublime a nuestro mundo cultural.

5.4. Conclusiones.

En fin, los tres artículos analizados anteriormente nos dan muchas claves hermenéuticas para construir una serie de elementos entrelazados de lo que sería la estética para Villoro. Por supuesto, la estética no podría ser una ciencia puesto que parte del plano de las experiencias personales y juicios subjetivos; pero no por ello dejaría de un estudio estricto y riguroso, es decir, racional, de aquello que acontece en el mundo de lo vivido, que pasa por la experiencia sensible y el libre juego de las facultades humanas y que tiende hacia la universalidad. Para nuestro filósofo, la universalidad de la estética residiría en la aceptación de la pluralidad de la belleza. Siendo la belleza la forma que danza sobre el equilibrio de un círculo armónico. Aquello en donde la dinámica y

estática festejan su boda, su movimiento, su perfección, su armonía, su simetría, su proporcionalidad, su plenitud; todo con la intencionalidad hacia un mismo fin. Aquello que resplandece desde la esencia que trastoca todos los ángulos de los “perceptos”⁷⁹ de la conciencia. Brotando de las formas simbólicas y produciendo en la conciencia una experiencia que embaraza de una sensación vacía pero que provoca placer. Así, podemos decir que para Villoro la experiencia estética es aquella que nace de la percepción de las formas simbólicas pero que a su vez transporta hacia la vivencia de la trascendencia con todo el ser de la inmanencia. A partir de esto es que podemos aseverar que lo estético, para Villoro, es un movimiento sensible que se da entre dos elementos, por un lado la percepción contemplativa de formas simbólicas armónicas, y por el otro, la visitación de “lo otro”.

De ahí podemos sostener que en Villoro el criterio para determinar un objeto como obra de arte es que cumpla con el requisito de ser una ventana que comunique el mundo de las formas representativas con el mundo de las presencias sensibles puras, con el mundo de lo “no-simbólico”. Esto evoca la idea del criterio estético que definimos al principio. Como ya habíamos mencionado, en la obra de arte confluyen dos universos: el universo de la forma, de lo patente, de lo significativo, pero más que significativo simbólico y, es por esto último, por el carácter de lo simbólico que es afluyente también el mundo de lo informe, lo ausente, lo no-significativo, ese mundo que está antes de toda significación y de toda formación simbólica; lo inmanente y lo trascendente. En la obra de arte lo trascendente se vislumbra desde lo inmanente. Su carácter simbólico “hace ver con todo el cuerpo”, transporta a las dimensiones del mundo de lo otro, de lo trascendente, dimensiones no-simbólicas que se comprenden en el puro acontecer sensible que se da en el mundo de lo vivido.

⁷⁹ Las emanaciones del mundo sensible de las cuales se apropia el sujeto a través de la percepción.

Asimismo, la obra de arte para Villoro no es solamente la expresión de una belleza formal, sino también un conjunto armónico de mitos objetivados, una forma de exponer la cosmovisión del mundo humano en relación con lo divino, una forma de plasmar las creencias humanas acerca de la realidad y de la esfera de lo sagrado. Una obra de arte es el símbolo que abre la ventana de todo un mundo vivencial y que expresa la realidad y la verdad propias de una cultura; expresa todo un sistema de significaciones propias de un mundo cultural constituido intersubjetivamente. La obra de arte nos muestra esa “otra realidad” que no vivimos directamente y, sin embargo, la obra nos posibilita vivir eso otro aunque sea por instantes. La obra de arte “hace vivir” esa otra realidad.

Teniendo así que la tarea de un buen crítico de arte sería “repetir” (volver a decir) lo ya expresado objetivamente en la obra de arte desde los propios elementos de su subjetividad; siempre teniendo en el horizonte la objetividad que está impregnada en la obra de arte misma. Esta objetividad que, sostiene Villoro, está entretejida por la red de significaciones que se van constituyendo a lo largo de la historia y que atraviesan la subjetividad del creador o artista. Por ello, es una objetividad que resulta evidente ante la percepción contemplativa de cualquier sujeto pertinente que pueda hacer un análisis estético. Esa objetividad apunta hacia un “fondo originario” que está a la base de todas las construcciones significantes que constituyen la cultura, en dos variaciones. Por un lado, es la red simbólica constituida intersubjetivamente que permanece a lo largo de la historia en la atmósfera del mundo vivido. Por el otro, un fondo más esencial y más profundo por el cual es posible esa red simbólica de la cual surgen otras significaciones; ese fondo más trascendente que difiere a toda simbolización: “lo otro”; eso inexplicable y extraordinario que la filosofía de la religión llama “lo sagrado”.

Así el juicio del gusto, para Villoro se delimitaría objetivamente a partir de la pluralidad de interpretaciones acerca de la belleza de una obra y su propiedad de “hacer ver con todo el cuerpo” lo “sensible puro”⁸⁰; siempre tomando en cuenta el contexto histórico, particular y circunstancial de la misma. La objetividad se lograría a través del consenso razonable de interpretaciones intersubjetivas de una obra de arte, o bien, de una experiencia estética que surja en la relación entre el hombre y la naturaleza misma en el mundo de lo vivido.

En general, la filosofía de Villoro sería una filosofía estética, si por ella entendemos esa reflexión racional que parte de “lo sensible”. Es una reflexión simbólica que piensa en una ontología de lo bello, es una lógica de la sensibilidad y una hermenéutica de la recepción estética. Trata de pensar desde, o a raíz de, “eso” preconceptual que se revela en el “mundo de la vida”.

Villoro plantea una filosofía del límite en tanto un pensar desde el puente entre lo simbólico y lo “real”. “La filosofía es *saber de los principios*: investiga cómo se constituye el mundo, y la vida humana en él, desde su origen. Y el mundo que así se constituye no está formado por otras cosas que el mundo natural; es el mismo todo del ente mirado desde un ángulo fronterizo”⁸¹. Es un ejercicio hermenéutico que intenta expresar la aprehensión del mundo real dada en la experiencia de la percepción sensible. La filosofía de Villoro parte desde una experiencia límite, desde la experiencia de “lo otro”, desde el fundamento a partir del cual se “configura” cualquier mundo o constelación de significaciones.

El tipo de estética que arroja este análisis es una estética de la frontera entre lo simbólico y lo real. Esto coincide en general en su forma de filosofar. Para Villoro la filosofía auténtica consiste en: “Por una parte, *autonomía*: intentar pensar por cuenta

⁸⁰ Nos referimos a lo completamente otro a toda simbolización y significación.

⁸¹ Luis Villoro, “Motivos y justificación de la actitud filosófica”, en *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p. 83.

propia, sin limitarnos a repetir doctrinas importadas; por la otra, *adecuación* del pensamiento a nuestra realidad histórica”.⁸² Ese acercamiento con la realidad es más profundo en sus manifestaciones estéticas porque no se refiere solamente a la realidad histórica, sino a esa realidad sensible ajena a toda simbolización y significación. Es más profundo porque toca los límites de la finitud humana dejando asomar la cara del misterioso infinito. Por otra parte, “(e)l saber filosófico –sostiene Villoro– no difiere de otros saberes por su objeto, sino por el cambio radical de su perspectiva: mientras que toda ciencia particular *ve una región del mundo* desde un sistema comprensivo previo, la filosofía *ve todo el mundo y sus sistema comprensivo* desde sus orígenes. La filosofía es visión del mundo por el revés de su trama”.⁸³ Para Villoro el objeto de estudio de la filosofía es mundo en sus “orígenes”, lejos de todos los criterios comprensivos que funcionan como lentes para entender el mundo; sería entender al mundo desde sí mismo, desde la realidad misma que se “da” en el “mundo de lo vivido”. La máxima filosófica de Villoro sería muy parecida a la máxima fenomenológica de “ir a las cosas mismas”, pero en su caso sería “ir al mundo de lo vivido”, es decir buscar la verdad del mundo preguntándole al mundo mismo y escuchando su lenguaje propio.

El artículo *La mezquita azul* describe la experiencia de “lo otro”. A partir de ello, podemos aseverar que en la experiencia de eso otro que es lo no-simbólico, es lo más originario con lo que cuenta el hombre en su existencia fáctica. Es la fuente de toda simbolización y de todo símbolo. Es una manera auténtica de relacionarnos con el ser. En el tránsito de la experiencia de “lo otro” encontramos frecuencias que podemos definir en un primer rubro las estéticas, éticas, místicas y ontológicas; en otro, lo

⁸² Luis Villoro, “Filosofía y dominación”, citado por Mario Teodoro Ramírez, “Luis Villoro y la filosofía mexicana del siglo XX”, en *Luis Villoro DOCTOR HONORIS CAUSA*, Morelia, UMSNH, 2002, p. 8.

⁸³ Luis Villoro, “Motivos y justificación de la actitud filosófica”, en *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p. 83.

hermenéutico, lo epistémico, lo filosófico y por otra parte lo fenoménico-artístico. La experiencia con la alteridad es lo que abre a la posibilidad de la creación estética.

6. PENSAMIENTO REPRESENTATIVO Y PENSAMIENTO SILENCIOSO

Más allá y más acá de la significación del silencio

6.1 Introducción

En el siguiente ensayo se analiza un concepto que dice más que mil palabras: el silencio. Para ello, revisaremos los aportes excelentes de dos grandes filósofos que se han ocupado del asunto, por supuesto cada uno a su manera: Luis Villoro y Martin Heidegger.

El silencio es una parte constituyente del discurso, pero nos hace abrirnos hacia fuera de nuestro sistema de significaciones. Nos hace abrirnos hacia algo más de la significación que podemos dar desde nuestro mundo de representaciones. El silencio abre dimensiones antes no exploradas por el hombre, dimensiones que no formaban parte del todo de significaciones existente. Por lo tanto, inspira la posibilidad de un modo de resignificación del mundo cultural del hombre. Abre la vía para crear nuevos modos de significación, partiendo de un mundo pre-sígnico, de un mundo no-representacional.

Para darle consistencia a estas afirmaciones revisaremos primeramente “La significación del silencio” de Luis Villoro y posteriormente *De camino al habla* y la parte donde se aborda el tema del lenguaje en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.

6.2. Luis Villoro significando al silencio.

En el ensayo “La significación del silencio” Villoro intenta mostrar que el mundo “tal como es vivido” no puede ser expresado con palabras, lo cual nos conduce al silencio, es decir, a la negación de toda palabra. Pero no se contenta con ello, se pregunta por la significación del silencio mismo. Cuestiona cómo el silencio siendo una negación de la palabra pueda significar de alguna manera y, en tanto que significa, ser un componente del lenguaje.

El análisis parte de la distinción –de la que ya Heidegger había dado indicios, aquella de dos componentes fundamentales del habla: el decir y el callar. Villoro se pregunta tanto por la relación entre esos dos componentes del habla, como por el hecho de que el silencio sea una posibilidad del habla. Responde a estas cuestiones, plantea el problema de otra manera y logra mostrar la esencia del lenguaje al igual que lo hace Heidegger en *De camino al habla* y en *Ser y tiempo*.

Villoro hace una distinción entre el lenguaje discursivo y el lenguaje paradójico o poético, así como una *descripción* de cómo el silencio mismo significa. De esta manera, Villoro sostiene que el lenguaje discursivo es aquel que por medio de símbolos representa al mundo circundante. Éste suple la presencia del objeto con la simple referencia a él; el hombre es capaz de poseer las cosas a través de la representación mental por medio de signos lingüísticos. El lenguaje discursivo tiene un orden, es un conocimiento preciso y seguro que tiene como ideal regulativo igualar la estructura de la realidad con la estructura del lenguaje mismo. Lo que resulta sólo ser una utopía, pues el lenguaje discursivo sólo es una proyección de la realidad por medio de símbolos que no logra igualar a la realidad; no logra mentar el “mundo vivido”. El lenguaje es una copia inexacta de la realidad.

Villoro muestra que para tratar de expresar el mundo “tal como es vivido” es necesario recurrir a otra sintaxis. Es necesario buscar una forma de lenguaje distinta al lenguaje discursivo. Recurre al lenguaje poético, ya que éste contiene una sintaxis diferente; es una tensión entre el lenguaje discursivo y el silencio, a través de la cual puede ser expresado el “mundo vivido” aunque no en su totalidad. El lenguaje poético es paradójico, rompe con la notación fija del lenguaje discursivo, le da otro sentido y significado a las palabras, niega el sentido objetivo de los significados para poder expresar el “mundo vivido”. El lenguaje poético brota de la contraposición de significaciones. Pero aunque en el lenguaje poético hay libertad, es necesario un contexto específico para poder ser expresado. Del lenguaje poético es propia la distorsión de las palabras. Esta distorsión tiene un límite: el silencio mismo. El lenguaje poético no logra expresar totalmente lo “vivido”, por ese motivo Villoro se pregunta si el silencio mismo tendrá un habla específica y singular. ¿Acaso el silencio puede indicar algún sentido?, ¿el silencio mismo puede significar?

Para contestar estas preguntas Villoro distingue tres tipos de silencios. Una modalidad es el mutismo que es la simple ausencia de sonido. Otra es el silencio como señal de determinadas vivencias psíquicas (estados de ánimo). Pero en estas dos formas el silencio significa de una manera no auténtica. Por lo que debemos buscar esa modalidad del silencio donde el silencio mismo significa. Con esa intención llegamos a la modalidad del silencio como parte de un lenguaje capaz de referir a cosas distintas a él mismo. Este último modo del silencio presenta otras tres formas implícitas. En este tenor tenemos al silencio como trasfondo de un discurso; al silencio que da a entender lo que una palabra diría; y al silencio que dice algo que no corresponde a lo que diríamos con palabras.

El silencio como trasfondo de un discurso o texto es un simple accesorio del lenguaje, no muestra nada del silencio mismo. En este tipo de silencio la palabra lo interrumpe y retorna a él. Es la materia en la que el lenguaje se traza; es el tiempo vacío en el que fluyen los fonemas. Es el signo de organización de los elementos del lenguaje. Este tipo de silencio se manifiesta en la música como signos de silencio con una medida específica dependiendo del valor de las notas. En la pintura existe como el fondo donde se plasma la obra. En la arquitectura son los vanos y los vacíos que separan las masas tectónicas, y así, en las demás artes podemos descubrir este tipo de silencio.

Ahora pasemos a describir al silencio en su modalidad donde sólo reemplaza a las palabras. En este caso el silencio sólo dice lo que podríamos expresar con palabras; dice lo mismo, es decir, sólo reemplaza. Pero, tanto el silencio como trasfondo de un discurso y el silencio en la modalidad en que sólo reemplaza, todavía no nos dicen algo diferente a lo que podemos decir con las palabras. La intención de Villoro es referirse al silencio que da la posibilidad de renovar los sistemas significativos, más propiamente, busca “el decir” propio del silencio.

Vallamos entonces a la modalidad del silencio que no corresponde a lo que diríamos con palabras, esa modalidad donde el silencio mismo significa. En ésta, las palabras son inadecuadas para figurar una situación objetiva. Aquí el silencio expresa una situación vivida. El silencio abre al asombro ante el mundo, denomina lo invisible, lo singular, lo sorprendente, lo extraordinario. Muestra algo como presencia incapaz de ser representado por ninguna palabra. El silencio muestra algo en la negación de la palabra. Es un lenguaje negativo, pero al fin de cuentas es un elemento, negativo, del lenguaje en tanto que significa el mismo. Villoro muestra al silencio como un elemento negativo del lenguaje, algo que significa por él mismo. El silencio es una negación del lenguaje y aunque lo sea dentro de el lenguaje muestra algo de “fuera”, algo extranjero

al discurso representacional. Habría que preguntarnos si la negación en general significa, es decir, si el silencio que no dependa de ningún contexto representacional, significa algo. Esta es la pregunta con la que Villoro termina su exposición, pues nos recuerda que en la filosofía no se trata tanto de dar respuestas, como de ofrecer preguntas para hacer pensar.

En fin, Villoro hace una clasificación del silencio muy analítica y sostiene que la modalidad del silencio más radical es aquella donde lo sorprendente y lo extraño rebasan la palabra discursiva y que sólo ese silencio puede “nombrarlo”; es aquella donde el silencio muestra el hiato que separa a la realidad vivida del lenguaje que intenta representarla; es este el silencio que tiene la posibilidad de significar por él mismo; sin embargo, ese silencio, sólo puede significar algo desde el contexto de un lenguaje representación, o bien, sólo el contexto del lenguaje discursivo determina cuándo un silencio resulta significativo. Por ejemplo, en el contexto de la filosofía de la religión el silencio designa a “lo sagrado”, que es lo extraño por antonomasia, lo completamente otro. De hecho, sostiene Villoro, que “los gnósticos designaban a Dios con la palabra ‘Sigè’, –que significa– silencio. Y cuando los hindúes desean significar el primer principio, el Brahama, sólo pueden decir que es aquello que ninguna palabra puede significar.”⁸⁴ Menciona que en uno de los *Upanishad* se narra la historia de un joven que pregunta a su maestro por la naturaleza del Brahama obteniendo de respuesta un gran silencio de parte de su maestro; el maestro no responde con ninguna palabra ni siquiera responde con el término el “silencio”. Con eso notamos, como él menciona, que “(e)l silencio significa que ninguna palabra, ni siquiera ‘silencio’, es capaz de designar lo absolutamente otro, el puro y simple portento”⁸⁵. En estos casos Villoro acepta que el silencio significa por sí mismo; pero también afirma que el silencio sólo

⁸⁴ Luis Villoro “La significación del silencio”, en *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p.

⁸⁵ Luis Villoro, *Op. cit.*, p. 57

puede significar algo si está mediatizado por la palabra; la condición del silencio para significar es la palabra. Lo paradójico es que el silencio radical del cual hablamos y queremos resaltar nosotros, habla sin palabras; habla sin significantes ni símbolos; habla a su manera; habla haciendo ver con todo el ser lo que las cosas son. Para Villoro ese silencio no significa nada, sólo presencia sin más, presencia ahí inexplicable de las cosas. El silencio “sólo muestra ‘algo’ como pura presencia, incapaz de ser representada por la palabra”⁸⁶. Sólo la palabra puede significar y la única posibilidad de lenguaje para acercarse a expresar lo que el silencio significa por sí mismo, es el lenguaje poético y el lenguaje negativo. Es anclándonos a estas tierras y aceptando la irreductibilidad de tales proposiciones, aunque rasgando sus límites, donde nosotros queremos aventurar que el silencio sí significa por sí mismo como decíamos a manera de un “lenguaje vivo”, con un lenguaje que hace ver, sentir, pensar, percibir con todo el ser y hace comprender y conocer las cosas en su esencia propia, desde su naturaleza que resulta extraña ante la comprensión simbólica del hombre. Asimismo, queremos sostener que el discurso representacional, por lo menos el lenguaje poético y el negativo, provoca la posibilidad de escuchar el “habla del mundo de lo vivido” (ese silencio más originario).

Ahora bien, me parece que Villoro hace una muy buena descripción y clasificación de la significación del silencio y logra expresar los diferentes sentidos hasta el más radical y esencial de éste; es una exposición muy lógica y prudente, limita la significación del silencio a lo que puede ser expresado por la palabra, pero aún así deja entrever una dimensión sensible completamente diferente al lenguaje discursivo, llena de misterio, que es hacia la que nosotros queremos apuntar en estas páginas. Pretendemos señalar hacia aquello que el silencio en su forma radical significa, es decir, deseamos preguntar por las manifestaciones de sentido que del silencio brotan,

⁸⁶ Luis Villoro, *Ibíd.*, p. 57-58.

queremos señalar hacia el silencio entendido como “el habla del mundo de lo vivido”, hacia el silencio como una forma de expresión no gramatical ni representativa, sino una expresión como modalidad del ser mismo, digamos a manera coloquial, el silencio como el habla de la vida misma. Preguntamos ¿qué nos dice?, ¿cómo acercarnos a él?, ¿cómo escucharlo?, ¿para tener experiencia de ese silencio es necesario un apaciguamiento subjetivo?, ¿el silencio es algo meramente subjetivo o es algo externo al sujeto? Por ello, me parecería acertado revisar qué significa el silencio para Martin Heidegger.

6.3. El silencio en Heidegger

Para Heidegger el silencio no sólo significa por sí mismo, sino que también abre hacia la esencia del habla y a la esencia de las cosas, del mundo y del hombre; abre hacia el Ser. Utiliza un método fenomenológico para investigar el fondo ontológico del lenguaje. Heidegger le da su lugar al análisis gramatical pero sostiene que éste no nos conduce ni a la esencia del lenguaje, ni a la esencia del silencio. El filósofo alemán propone renunciar a la filosofía del lenguaje porque la ve incapaz de dar una información esencial acerca del lenguaje, e invita a reflexionar acerca del lenguaje de una manera diferente, esto es, ir a preguntarle a las cosas mismas, al ser de ellas y desde ahí mostrar las estructuras ontológicas del lenguaje.

En el párrafo trigésimo cuarto, “*Dasein* y discurso. El lenguaje”, de *Ser y tiempo* se propone mostrar el “lugar” ontológico del lenguaje dentro de la constitución del ser del *Dasein*⁸⁷. Con su análisis hace una crítica a la tradición filosófica que entiende la esencia del lenguaje como forma simbólica, como “expresión” de

⁸⁷ Ser- ahí.

comunicación declarativa, de manifestación de vivencias y configuración de vida. Hace un análisis de la esencia del lenguaje desde la estructura ontológico-existencial del discurso.

Presenta, en primer lugar, una crítica a la tradición filosófica griega. Debido a que los griegos comprendieron al lenguaje como discurso, el *logos* fue visto como enunciado y la gramática buscó su fundamento en la lógica de este *logos*. Por eso, Heidegger busca separar a la gramática de la lógica y, más aún, piensa que para “ver” la esencia del lenguaje tenemos que buscar los fundamentos ontológicos más originarios que los de la lingüística. Es decir, se requiere hacer un análisis de las estructuras del *discurso*, entendido como un existencial. Detengámonos en este punto para tratar de desempañar el cristal.

El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso (*rede*). El discurso es existencialmente co-originario con otras dos estructuras ontológicas del *Dasein*, la disposición afectiva y el comprender. Es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado. A lo articulable en la interpretación, originariamente, se le denomina “sentido”. Y a lo articulado en la articulación del *discurso*, lo llama Heidegger, el todo de significaciones. Y hace ver que las significaciones siempre están provistas de sentido.

Heidegger muestra que el discurso también tiene un modo de ser ontológicamente mundano, en éste a las significaciones les brotan palabras y no al revés. La exteriorización del discurso es el “lenguaje”. Esta totalidad de palabras en donde el discurso cobra un peculiar ser mundano y, de esta manera, puede ser encontrado como algo a la mano. Es decir, el lenguaje oral o escrito es la exteriorización del discurso entendido como un existencial de donde surgen todas las palabras y todos

los sentidos. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones, tiene como modo de ser el estar-en-el-mundo en condición de arrojado. El discurso es la articulación significante de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, al que le pertenece el coestar, es decir, se mantiene en un convivir ocupado. El convivir es discursivo en el modo de asentir y disentir, exhortar y prevenir; en cuanto a discusión, consulta e interdicción, también en el modo de hacer declaraciones y de hablar, en sentido de hacer discursos. El discurso, sostiene Heidegger, es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo. Sus momentos constitutivos son: el *sobre qué* del discurso, lo discursivamente dicho en cuanto tal, la comunicación y la notificación. Estos son caracteres existenciales enraizados en la constitución del ser del *Dasein*: ontológicamente hacen posible el lenguaje.

Ahora bien, al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades de *escuchar* y de *callar*, y en estos fenómenos se torna enteramente clara la función constitutiva del discurso para la existencialidad de la existencia. El *escuchar* es constitutivo del discurso, es por eso que la locución verbal se funda en el discurso y así también la percepción verbal se funda en el escuchar. *Escuchar* en sentido existencial es estar en apertura para comprender el discurso del otro. *Escuchar* lleva la auténtica apertura del sí mismo propio, como un escuchar la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo, una voz que proviene del ser del *Dasein*. El *Dasein* escucha porque comprende y no al revés. Por eso sólo quien ya comprende puede escuchar. El *escuchar* en el co-estar comprende escucharse unos con otros, hacerle caso al otro y sus modos privativos, no querer escuchar, oponerse, obstinarse y dar la espalda. Sobre la base de este primario *escuchar*, es posible el oír sensitivo o perceptivo. El oír, por ejemplo, ruidos, le hace

darse cuenta al *Dasein* que está entre entes intramundanos a la mano dentro del estar-en-el-mundo. Pero el oír por oír, es una privación del comprender escuchante.

Ahora bien, en el *callar* también primeramente hay comprensión, por eso, el que calla puede dar a entender más comprensión que el que habla mucho. Pero *callar* no significa estar mudo, significa estar-abierto-a-sí-mismo-por-la-encomienda-del silencio. Así tenemos que el silencio es una estructura cooriginaria del *callar*. Aquí el silencio acalla la *habladuría*⁸⁸. Del silencio adviene el escuchar al sí-mismo-propio-del-*Dasein*. El silencio abre paso para encontrar el camino hacia la esencia del lenguaje.

Para Heidegger el silencio no sólo significa, sino que manifiesta algo y acalla al discurso que no tiene un fundamento esencial. Ese algo que manifiesta es el ser del lenguaje. “El silencio manifiesta algo y acalla la habladuría”.⁸⁹ El silencio es un modo esencial del discurso mismo. Él articula de forma originaria, es decir, de forma ontológica, la comprensibilidad del *Dasein* en cuanto a estar-en, estar-con, ser-en y ser-con. Es el silencio quien propicia la auténtica capacidad de *escuchar* el ser del lenguaje, en tanto que experiencia, como “hablar del habla”, que se expresa en el habla del hombre.⁹⁰

Por lo tanto, tenemos el silencio no sólo significa algo, sino que es más que un significado, y también, más que un significante; es un modo de manifestación del Ser que llama al hombre a su encuentro. Heidegger hace un análisis ontológico existencial del lenguaje y nos conduce a valorar su esencia como un modo de expresión del ser que se comunica en forma de silencio.

⁸⁸ Heidegger entiende como habladuría una modalidad del estar-en-el-mundo del *Dasein* cotidiano.

La habladuría es el modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano. La habladuría se da en la comunicación deficiente cuando se oye sólo a lo hablado, pero no se escucha el ente del cual se habla. La habladuría se constituye en la interpretación, y en la difusión que por su falta de arraigo en el ente llega a la total carencia de fundamento. La carencia de fundamento favorece su acceso a lo público. La habladuría es una forma deficiente de interpretar, en la cual el *Dasein* está regularmente. La habladuría puede darse tanto de forma oral como de forma escrita, se puede dar también cuando se lee a la ligera.

⁸⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid, Trotta, 2003, p. 188.

⁹⁰ Recordando aquella distinción de Saussure entre lengua y habla. Lengua como lenguaje objeto del pensamiento y habla como lenguaje individual.

Pero ¿cómo es la relación que guarda el silencio con la esencia del lenguaje?

6.4. *El son del silencio: la esencia del habla.*

En el capítulo primero de *De camino al habla* Heidegger hace un análisis ontológico del “habla”, para llegar a la esencia de ella misma. Porque sostiene que las interpretaciones sígnicas y gramaticales del habla no nos conducen a su esencia, sólo la encubren.

Analiza el concepto del habla no para construir un concepto que nos tranquilice, sino con la intención de acercarnos a su esencia. Heidegger no pretende dar una nueva visión del habla, sino se esfuerza por aprender y mostrar como “morar” en la esencia del habla (en el “hablar del habla”), en el son del silencio mismo; nos invita “al recogimiento en el advenimiento apropiador”.⁹¹ Es decir, nos da “señas” de la disposición afectiva necesaria para caminar la senda del silencio. Quiere ir más allá o más acá de la interpretación del habla como “expresión del hombre” en la forma de enunciación o de escritura. No dice que esta interpretación sea errónea, pero sostiene que no nos muestra la esencia del habla.

El habla como “expresión” se muestra como “lo hablado” del habla, que es sólo, temporalmente, como el pasado del habla; lo cual no nos sirve para llegar a su esencia, es decir, al habla en su perfección iniciante (originaria). Heidegger trata de llegar al “hablado puro”, es decir, aquello que nos acerca al “hablar del habla” misma. Por lo tanto, la interpretación del habla como una “expresión” y como un “logro humano”; como una actividad del hombre, nos aleja de su esencia. Heidegger sostiene que “(e)n su esencia el habla no es ni expresión, ni actividad del hombre”.⁹² El habla es un modo del ser y, por ello, pretende que el habla misma nos confie su esencia. Para llegar a entender, tanto la esencia del habla, como la esencia del Ser que son cooriginarias.

⁹¹ Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987, p. 12.

⁹² *Ibíd.*, p. 17.

La tautología (“el habla habla”) la toma como guía rectora para conducirnos a la esencia del habla. Puesto que en Heidegger para llegar a comprender la esencia del habla se requiere adentrarse en el “hablar del habla” y no en el hablar nuestro. Sabemos que el habla es algo natural para el hombre, algo que le va a su ser. El habla es parte del hombre, pero Heidegger intenta mostrar que el habla, habla a través de nosotros. Y se ocupa de indagar que es lo que el habla habla. ¿Cómo es que el habla habla por sí misma?, ¿dónde podemos encontrar semejante hablar? y ¿cuál es la relación del silencio con el hablar del habla?

¿Cómo explica Heidegger que el “habla” como sustantivo pase a verbalizarse desde sí misma? Heidegger sostiene que el ser se expresa a través del lenguaje, es decir, en el decir propio del habla misma. El hablar del ser llama, invoca al hombre hacia el ser de las cosas y hacia sus posibilidades más propias; llama hacia allá, en la ausencia y, hacia acá, en la presencia. El hablar del habla llama las cosas a presencia o ausencia. Es decir, llama hacia acá y más allá del mundo mismo⁹³. O, para decirlo de otra manera, hace posibles y actualiza a los entes en general. El habla invoca al mundo⁹⁴ a ser mundo, e invoca a las cosas a “su-ser-cosa”. El “ser mundo” en su “dejarse-ser-mundo” y “ser cosa” en su dejarse-ser-cosa, los expresa Heidegger como “el mundear del mundo” y el “cosear de la cosa”. Pero también utiliza estos términos para denominar cuando las cosas y el mundo toman facticidad. El cosear de la cosa abre mundo y el mundo munde en el cosear de las cosas.

El mundo y las cosas se atraviesan mutuamente, sostiene Heidegger, y atravesándose los dos se muestran un Medio, en el que concuerdan en la intimidad, pero por más que se unen se mantienen distintos, difieren. Esa íntima “mediedad” es el

⁹³ Heidegger llama mundo “(a) la cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el <cosear> de las cosas”. Heidegger, *Op. cit.*, p. 20.

⁹⁴ Heidegger no emplea “Mundo” en sentido metafísico como “representación del universo”, “ni como totalidad del cosmos”, sino como lo que “el cosear de las cosas abre”, es decir, cuando vienen a presencia fáctica las cosas constituyen mundo.

“entre”, el intermedio donde reina la “Diferencia”⁹⁵. La Diferencia hace venir a la cosa y al mundo a su ser propio. Ella es como una dimensión, un entre-Medio, un tiempo y ser espaciales, pero no de algo que ya preexiste, sino la dimensión de la posibilidad de que algo exista. Es la posibilidad que lleva al mundo y a las cosas a término, a aparición, a facticidad. Lleva a facticidad al mundo en su mundear y a la cosa en su cosear.

Cuando el habla invoca, cuando llama a las cosas y al mundo lo verdaderamente tocado con ese hablar es la “Diferencia”. Esa llamada originaria del habla es la que invita a la intimidad del mundo y cosa, es la esencia del habla. Pero esta llamada no es comunicada como una fonación, esa llamada viene en forma de *silencio*. El silencio se da en el apaciguamiento de la Diferencia. El silencio del que habla Heidegger, al igual que el habla, no es un silencio meramente objetivo, ni subjetivo; no viene ni de afuera del sujeto ni del interior de éste; aunque sin el acallamiento y la “escucha” es imposible atenderlo. Es decir, el silencio ontológico del que habla Heidegger no se da en la relación epistémica: sujeto-objeto. Con esto, supera la dicotomía sujeto-objeto de la tradición metafísica. Para Heidegger las cosas vienen hacia el hombre y el hombre se adelanta hacia ellas en “un espacio otro”. Y aquí en este discurso tanto el habla del habla como el silencio, provienen del Ser, no es el lenguaje representacional del hombre. El Ser se expresa a través del habla en forma de “silencio” y ellos se expresan por medio del hablar del hombre.

¿Pero entonces qué es el silencio para Heidegger? El silencio no es sólo la ausencia de sonido, no es sólo la inmovilidad del sonar o del fonar. El silencio es el hablar del habla, es la esencia del hablar; es el “habla-vida” no el hablar representacional del hombre, es un habla diferente a la articulada a través de fonaciones

⁹⁵ Este concepto no lo utiliza como “distinción entre objetos”, ni como “distinción”, ni “relación”.

gramaticales. El silencio se muestra en el apaciguamiento de la Diferencia. Es la “Diferencia” misma, aquella que arroja al mundo a su ahí. El silencio reúne mundo y cosa invitándolos a ambos a acceder a su ser. El silencio es el guardián del portal entre el Ser y el “*Dasein*”⁹⁶. El silencio invita al mundo, a las cosas y a los hombres a acceder a su ser más propio. El silencio gobierna el portal entre el más acá y más allá del mundo.

El silencio es la invocación de la diferencia en el apaciguamiento y se muestra ante el hombre como un “son”. Como un “son” que “dice”, que habla, que murmura al oído del *Dasein* para ansiarlo a que se encuentre con sus posibilidades más propias, con su ser, con el ser de las cosas y con el ser del mundo. El habla habla a través del silencio, es decir, a través de un recurso no fonético, y llama al ser del hombre para que reciba las donaciones del ser.

En la Diferencia hay un desgarramiento y es lo que provoca el parto del ser, un arrojamiento de cosas a su facticidad y del mundo a su mundear en tanto que “cosar” de las cosas y del hombre a su yectividad⁹⁷. El silencio gobierna el portal del entre-Medio, de la tela de seda que protege la intimidad del Ser, que se aparece ante el hombre como “Diferencia”.

Escuchar el silencio es la manera de traer a presencia nuevas cosas a facticidad en el sentido del ser. Dejando que sean ellas mismas las que se nos muestren, las que nos digan su ser. El silencio llama a las cosas y al mundo a su esencia propia, a esa simplicidad de la íntima intimidad. El silencio apacigua llevando a término mundo y cosa a su esencia; guía hacia el ser de las cosas. El “son del silencio” sólo puede ser escuchado por la llamada del hablar del habla; recordando que no es una llamada fonética, sino una seña hacia el mundo de la vida en la que se desgarran el tiempo

⁹⁶ El Ser ahí. El ser del hombre con todas sus estructuras ontológicas.

⁹⁷ El hombre está yecto en el mundo, “arrojado” en el ahí.

espaciándose, posibilitando habitar en la verdad del ser. Sólo anticipándose a su vocación (de ser), a la llamada de la Diferencia, es decir, del silencio mismo. Sólo en esa verdadera escucha se retiene “el decir” propio del silencio. Sólo a partir de la escucha de la llamada del habla del habla —el son del silencio—, sólo en la “correspondencia retenida” es como el hombre entra en situación con el ser; sólo en ese modo es que el hombre puede habitar en la casa del ser. Es en ese modo como “mora” el hombre en la esencia del habla (el son del silencio). Y hay que resaltar que sólo hay escucha, en cuanto a pertenencia al mandato del silencio.

Por tanto, tenemos que el “son del silencio” no es un proceso psicológico, sino que es la experiencia que se da en la relación entre Ser y *Dasein*. Pero para escuchar al silencio se necesita un apaciguamiento del hombre mismo, el hombre necesita “adelantarse”, abrirse a la posibilidad de captar al silencio, necesita de un abrirse-estando-atento.

“El son del silencio no es nada humano. En cambio, el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra <hablante> significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla”.⁹⁸ El “son del silencio” se pone en uso en el hablar de los hombres para poder sonar. Éste no puede expresarse de otra forma que como el hablar del hombre. Pero es algo que atraviesa al hombre. Es algo que proviene del Ser. El hablar del hombre es posible gracias al hablar del habla. Los hombres hablan en la medida en que participan del “son del silencio”, en la medida en que moran en el ser ya sea de manera propia o impropia. Porque el modo de ser primigenio del ser es lenguaje, claro en un sentido ontológico.

En suma, tenemos que la esencia del habla o el “hablar del habla” es el “son del silencio”. Y que el hombre llega a “morar” en el habla escuchando al “son del silencio”,

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 28.

a través del adelantarse del hombre a sus posibilidades más propias, a su ser. El silencio, pues, nos abre hacia el Ser. Además, sostiene Heidegger que el lenguaje por excelencia para hablar del “son del silencio” es el lenguaje poético. La poesía abre paso en el camino hacia el Ser.

6.5. Conclusión.

Tenemos pues que tanto Villoro como Heidegger hacen un análisis estricto y formal de las estructuras esenciales del silencio. Villoro muestra desde la plataforma de la filosofía analítica las diferentes variaciones del silencio desde la dimensión simbólico-discursiva y de los usos del lenguaje; siempre teniendo en el horizonte ese silencio radical, el silencio ontológico el cual abre a una dimensión mágica y misteriosa llena de asombro y portento; dimensión de lo completamente otro, lo que difiere de la expresión y visión representacional. Heidegger parte de ese horizonte por la vía de la fenomenología para desarrollar un análisis de las estructuras del lenguaje visto como algo diferente a la expresión representacional, diferente a la expresión como forma simbólica o como simple expresión verbal, para mostrar sus estructuras ontológicas. Para Heidegger el lenguaje originario es el lenguaje del ser, lenguaje que no es de la misma naturaleza que el del lenguaje simbólico-representacional del hombre; de hecho es el fundamento de este último. A raíz de ese lenguaje es que es posible todo tipo de lenguaje. Para mostrar la estructura esencial del lenguaje Heidegger renuncia a la lógica y a la filosofía del lenguaje para aventurarse al mar que se vislumbra más allá del monte del “logos”⁹⁹, el mar de lo ontológico que tiene su facticidad en el mundo de lo vivido. El silencio para Heidegger como ya habíamos mencionado es el hablar del habla; es el “habla-vida” no el hablar representacional del hombre, es un habla diferente a la

⁹⁹ Entendido como forma, lenguaje y discurso.

articulada a través de fonaciones gramaticales; es un silencio que tiene la imposibilidad de callar, únicamente que habla en un “lenguaje otro”. Con esto seguimos algunas consecuencias de la pregunta inicial de Villoro por la significación del silencio y apuntamos hacia otros horizontes, hacia una significación pre-sígnica, que habla con “símbolos vivos” renovadores de sentido.

Cerremos pues con lo siguiente. Podemos aseverar que desde la experiencia ontológica del lenguaje, como algo distinto de lo que remite a la unidad del signo lingüístico: significante-significado, se abre la posibilidad no sólo de un “lenguaje otro”, sino que también de un modo de pensar distinto a la forma representativa de la tradición metafísica. Es decir, pensar al lenguaje desde una visión fenoménico-ontológica y, no desde la concepción del lenguaje como simples formas sígnicas, conlleva a mirar de otra manera, escuchar de otra manera, sentir de otra manera, hablar de otra manera; en suma, cambiar la perspectiva desde donde se ven las cosas y la forma en la que habitamos en ellas.

En este tenor, el silencio ontológico no solo posibilita una renovación de la palabra, sino que genera otra forma de pensar y, otra forma de relacionarse con la cultura ya instituida. Hace posibles nuevas nuevos modos de ser y de estar en el mundo, nuevos modos de habitar del hombre en el seno de lo que lo hace ser cultural. Y es que sólo saliéndonos de nosotros mismos (de nuestras representaciones del mundo), o mejor dicho “entrando en situación” (dejándonos encantar por lo que se desliza entre los significantes) es como podemos aprehender nuevos conocimientos y nuevos modos del Ser. Sólo en la relación entre nosotros y el Ser podemos dar un nuevo sentido al todo de significaciones de nuestra cultura; un modo de esas relaciones con el Ser es el silencio que abre el mar de las significaciones e hidrata de vida al desierto de los significantes muertos.

Con esto último vemos como el lenguaje y el pensamiento danzan en una relación muy estrecha, por último, dejemos abiertas estas preguntas ¿en que consiste, más específicamente ese “lenguaje otro” al que nos abre el silencio?, ¿cómo sería un pensamiento no-representativo, cómo sería un “pensamiento otro”? Si la posibilidad más cercana del silencio para hablar de “lo otro” es el lenguaje poético, ¿será que hay posibilidad de un “pensar poético”?

7. El pensamiento místico

7.1 Antecedentes.

En el *Evangelio universal* Romain Rolland analiza las enseñanzas (el Aivatismo) de los indios Vivekananda y Ramakrishna en relación con el análisis de lo místico en Dionisio Aeropagita y Plotino. Sostiene que la experiencia mística puede entenderse como una unión con el todo; una disolución del yo en el Todo. Es un éx-tasis, una salida de sí, un *fuera de-dentro de-consigo mismo (con todo el ser del hombre) en el todo*. Es una experiencia donde las corrientes de las vivencias subjetivas desembocan en las vívidas aguas del mar del Todo¹⁰⁰.

La experiencia mística aunque parezca ilógico o contradictorio es una experiencia sensible de “lo sensible real”. Es la forma de tener acceso al ser, donde la razón se desvanece y sólo *a posteriori* entra para comprender lo vivido.

A su vez, la experiencia mística tiene que ver con una participación de esa inteligencia cósmica –ese poeta soberano cuyo poema es el universo entero con rima y ritmos escritos en la felicidad infinita – que abre el *logos* del hombre a la verdad. Es <<la conquista de un imperio más amplio>>. Que sólo se logra mediante una actitud de “recogimiento”, que no es un ensimismamiento, sino una apertura de la conciencia en el ser. El hombre es aquel ente en el cual se “transparenta” el ser.

La experiencia mística es el abrir la puerta de la percepción para encontrarse con lo aún desconocido, que tiene sed de somatizarse en la estructura de la vivencia del hombre, lo cual viene a la luz de la comprensión a través de la red simbólica.

Esto no tiene nada de insólito, ni extraordinario. No hay razón por la cual no podamos experimentar y saborear al ser, puesto que participamos de él, en él y por él.

¹⁰⁰ Ese Todo sería un sistema particular del ser en general.

Estamos en la realidad, nos movemos en ella, aunque su comprensión sea mediante la representación y lo signico que nos aleja de ella, pero tenemos el recurso de lo simbólico como puente hacia la “realidad vivencial”. La realidad la experimentamos sensiblemente, aunque la conceptualizamos para que no se nos escape y esto no sea una copia fiel de ella. Porque la realidad al momento que es deja de ser, es el eterno presentarse-ausentarse. Ya que la realidad sólo existe y “es” en el tiempo. Aquí concibo al tiempo no como algo que existe *a priori*, sino que es donde se somatiza y se hace fáctica toda esencia; es en y por lo que la esencia se presencia sin dejar de ser aquello que es.

Sólo es cuestión de abrir los ojos de la percepción y comenzar a “ver” lo que está fuera de nuestro orden significativo, aquello que se nos muestra como extraño, como diferente, como misterioso y ominoso. Es cuestión de “atención”, una modificación en la disposición del hombre hacia el “cosmos”.

La experiencia mística puede definirse como la disolución del yo -en “actitud de recogimiento”- en el Todo. Lo cual no es una asunto de pérdida de conciencia o un estado de alterado de la misma alcanzado por sustancias psicotrópicas, sino sólo un asunto de “atención”. En este tenor, Romain Rolland nos recuerda un análisis de F. Morel acerca de la experiencia mística de Dionisio Aeropagita definida como una “introversión” donde no hay una pérdida de conciencia, sino sólo un desplazamiento de la atención, donde las experiencias extáticas quedan perfectamente grabadas en el individuo. Esas experiencias extáticas son definidas como experiencias del “ser” puesto que no son experiencias del vacío o de la nada.¹⁰¹ Esa “introversión” puede interpretarse como un recogimiento en lo referente a pensamientos y preocupaciones de la conciencia que comienza por un cambio de actitud y una *modificación en la atención e*

¹⁰¹ Ver: Romain Rolland, *El evangelio universal*, Buenos Aires, Schapire, 1929.

intencionalidad de ésta hacia el mundo. Es decir, en la “introversión” está implícita una introspección para lograr un temple de ánimo y una atención despierta ante el mundo, para captarlo sin filtros ni codificaciones preestablecidas.

Ahora bien, Romain Rolland describe la experiencia mística desde un enfoque diferente pero que mira hacia el mismo punto, la define *como ese divino vuelo que adjunta con el Todo*. Afirma que el vuelo que emprendió Plotino es el mismo de Dionisio Aeropagita, pero también el mismo que emprendió Beethoven. En ese sentido, podemos decir que es el mismo que emprendieron Mozart, Shakespeare, Miguel Angel, Leonardo Da Vinci y todo gran genio de la historia de la humanidad, y por qué no, también Einstein. Esto nos habla de que la mística y la estética están íntimamente entrelazadas y que toda experiencia originaria puede ser traducida por la mediación de los símbolos hasta en términos científicos.

En suma, la experiencia mística es aquella en la cual nos encontramos desnudos de las vestiduras de la significación: no más dualidad, no más intervalo, no más discontinuidad, no más dudas –la mística diluye cualquier pregunta sobre el sentido de la vida y la creación del universo– nuestras notas musicales son ahora parte de la sinfonía universal, ahora todo es un *llamo –reúno- al estar-siendo-sido*; estamos ante la respuesta al deseo por la verdad del universo, ante la contemplación donde se une todo el ser del hombre con el ser en general.

Para ello desde una visión plotiniana del asunto el alma tendría que desnudarse de toda forma y contenido, de todo pensamiento, de toda idea hasta de la idea de aquello que queremos capturar. Podría decirse desde otro ángulo que se necesita de una cesación de toda clase de operaciones racionales para entrar en estrecha unión con lo inefable. Además esto no es cuestión de fe, sino que es cuestión de percepción. Es una

contemplación activa, es un *hacer no-haciendo*. Se necesita hacer una *époje* de toda significación, es dejar a la atención sin prejuicios.

Desde la postura de Salvador Pániker la mística es la culminación de la razón crítica. Es la “lucidez” ajena a construcciones simbólicas, ideológicas, teológicas, filosóficas. Y siendo radicales, para alcanzar “lo místico” tendríamos que despojarnos hasta del mismo concepto de mística. La mística es el encuentro, o por lo menos la conciencia de estar en y de habitar en la *no-dualidad originaria*. Vivimos en la realidad, sólo que al recapacitar racionalmente acerca de ella, inmediatamente la alejamos, entre más queramos aprehenderla con herramientas racionales más se nos escapará. A pesar de esto, la mística no es una cosa irracional, si por irracional se entiende la *falta-de-conciencia-de*. “La mística es la lucidez, la conciencia sin símbolo interpuesto”.¹⁰²

Pero a pesar de esto, no es nada extraordinario, es algo intramundano. La experiencia mística no se alcanza solamente a través del vicio fundamental del humanismo: el yo aislado. Se trata de *trascender*, dice Pániker, de salir de la cárcel del ego y volcarse hacia algo que a uno le importe más que sí mismo.

La mística es el espacio desnudo de toda simbolización. Al contrario, el orden simbólico es “fisura” y “cultura” sostiene Pániker. La astucia de la razón crítica es demarcar la realidad en parcelas escindidas, con la pretensión de recuperar luego la realidad perdida mediante el lenguaje. Pániker nos recuerda como los redactores anónimos de los *Upanishads* ya habían declarado que el discurso humano es sólo una farsa sobre un trasfondo de lucidez absoluta. “Lo que puede decirse fundamenta lo que se dice”.¹⁰³ Es decir, en lo originario jamás es el verbo. Pániker menciona con lucidez que en la realidad no hay problemas, que es el hombre el que construye su mundo,

¹⁰² Salvador Pániker, *Filosofía y Mística*, Barcelona, Anagrama, 1992. p. 9.

¹⁰³ *Ibidem*.

obviamente simbólico a base de la dinámica problemas-solución, en eso consiste su mundo cultural.

Por tanto, la cultura en tanto que sistema de significación y comunicación implica dicotomías, escisiones, demarcaciones, dualidades que son las condiciones de posibilidad de un discurso simbólico. El mundo cultural se yergue en el peñasco abismal, en el voladero hacia el ser, es decir en el límite de lo terreno. En la construcción simbólica existe un abismo entre ese mundo y la realidad. A través del lenguaje simbólico distorsionamos la realidad. El lenguaje es distorsión y eco de la realidad.

De ello colegimos que el hombre es un ser problemático puesto que además tiene la necesidad de explicar la *no-dualidad* mediante su herramienta y arma única: el lenguaje que es dicotómico y parcial. ¡Quiere decir lo universal mediante lo particular, ja! Pero además es necio. Además cree que por medio del “re-envío” –fenómeno del lenguaje– accederá a la realidad. Se cree capaz de encontrar la “contraseña perfecta” que abre la caja fuerte de la realidad. En fin, en eso consiste el dinamismo cultural del cual surge todo tipo de teorías con sistemas de conocimiento y saberes humanos. En este tenor podemos entender al hombre como un *homo constructor*.

No tenemos otra herramienta para comunicarnos ni para comprender más que el símbolo. Pániker nos susurra que “simbolon” es contraseña y “simballo” es juntar. A través del símbolo el hombre construye arquetípicamente un mundo para “defenderse”, para sentirse seguro. Pero a su vez la experiencia mística es fuente de la posibilidad de renovación de ese mundo arquetípico. Puesto que para toda creación se necesita la experiencia mística (el encuentro penetrante con lo originario) como generador de nuevas construcciones simbólicas. Pániker sostiene que todo creador es sin saberlo un

místico, alguien que trasciende las dualidades fondo-forma, medio-fin, autor-obra, sujeto-objeto, etc.

La mística es esa realidad previa a las fragmentaciones del lenguaje, es el fundamento sin fundamento –lo originario– que todos sentimos y presentimos. Eso originario es el motivo por el cual brotan las palabras. Y sólo si regresamos a eso “originario” es que podemos incrementar significaciones en un sistema ya codificado y así renovar nuestro sistema cultural.

La experiencia mística permite una re-significación de nuestro mundo cultural. Es la posibilidad de una liberación, de una desenajenación. Hace posible la reinención del mundo de una manera originaria y auténtica.

En suma, lo místico para Pániker, es la otra cara de la lucidez, es la transexperiencia que nos hace salirnos de la condición humana y asomarnos a lo real, nos permite reconciliarnos con lo real más allá de las antinomias de la razón. Es la otra cara del empirismo y la superación de la razón crítica y de la metafísica en tanto que construcción de categorías acerca de lo real. Es el supremo acto de <<transgresión>>, la genuina superación del límite de lo simbólico a lo real.

7.2. *El sentido y lo sagrado.*

Alogoi. A veces el pensamiento revela
palabras aún no conocidas para dar cuenta
de lo sagrado a través del lenguaje.
El engranaje cósmico a veces se alinea
de tal forma que la configuración
queda abierta
y el ser se hace signo.

Para esclarecer el concepto de “mística” en Luis Villoro es necesario responder a la pregunta ¿qué es lo “sagrado”?, a partir de sus teorías sobre filosofía de la religión y sus concepciones de “lo otro”; además, lo importante sería analizar el concepto de “lo místico” situándonos desde una mirada epistemológica para determinar en qué consiste el proceso de conocimiento de una creencia religiosa, y “ver” que en el fondo originario, ésta se fundamenta en una experiencia mística. El concepto de mística en Villoro está muy relacionado con el concepto de “lo sagrado”, con el de “el sentido” y con el de “lo otro”; lo característico de la experiencia mística es un encuentro con lo sagrado y la característica de lo sagrado es ser lo que da sentido; estos elementos quedan circunscritos en una filosofía de la religión o una epistemología de las creencias religiosas, así como en una filosofía del lenguaje.

Para Villoro lo místico tiene que ver con la experiencia existencial en la que se descubre la verdad del ser y por añadidura se revela el sentido de la existencia. Es una experiencia no ordinaria que se da dentro del mundo ordinario. Es decir, se da en el “mundo de lo vivido”, en el mundo de la relación entre la corriente de vivencias de un sujeto y el todo de entes y de hechos del mundo real mediatizado por el intelecto del hombre; sólo que se necesita una modificación en la actitud y en la atención del ser del

hombre para vivir dicha experiencia. A lo que nos acercamos con esa experiencia es al encuentro con lo sagrado; pero “eso”¹⁰⁴ (lo sagrado) no es del matiz de algún hecho particular, sino que tiene que ver con la captación del “todo de entes”; es una experiencia holística, es decir, una experiencia del “todo”, que pone en contacto con lo “sagrado”, con el fundamento de la existencia misma, con el resplandor de la verdad, de la sabiduría, del sentido de la vida; pero también de la muerte y con el sentido del ser en general. Esta experiencia pone en presencia con el sentido de la existencia del universo mismo. Surge del estupor de la existencia misma, es decir, del sentimiento que provoca estar arrojado¹⁰⁵, pro-yectado, en el mundo.

La experiencia mística para Villoro se da en el plano de una experiencia existencial donde resplandecen los rayos encantadores de la vida; la verdad, la belleza y el sentimiento de seguridad y de pertenencia al todo de entes y, a lo “Uno” que engendra a lo plural. Ésta revela el sentido del ser en general y, por ende, el sentido de la vida, de la existencia, de la historia, etc. Por ello, ese tipo de experiencia es la que está de base en las creencias de las diferentes religiones y es el fundamento, según Villoro, de toda “religión auténtica”¹⁰⁶. La religión es una de las manifestaciones culturales del hombre que más se ha preocupado por formular una respuesta a la pregunta por el sentido. La respuesta que ha dado a tal pregunta, es precisamente, lo “sagrado”, puesto que es la característica más esencial de la divinidad. Para la religión “Dios” es el sentido del mundo. Pero ¿qué es el sentido?, ¿qué significa que algo tenga

¹⁰⁴ Con el término “eso” se pretende dar señas de “aquello”, “ser-real” que no está codificado por el intelecto y que no se puede nombrar, y además, que al nombrarlo lo ocultamos en lugar de revelarlo. Heidegger lo llamó primeramente “Ser” y denunció su olvido, por parte de la tradición metafísica que al categorizarlo lo ocultó hasta olvidarlo, o lo guardó tan bien que luego no se dio cuenta donde lo dejó; pero posteriormente tachó el término “Ser”, para dar cuenta de “eso” que llamamos Ser.

¹⁰⁵ Hacemos referencia al concepto heideggeriano que significa la condición del *Dasein* (ser -ahí): estar fuera del ser, existiendo-en-el-mundo.

¹⁰⁶ Lo auténtico para Villoro, en la religión, es el ser consistente entre las creencias que se profesan y el fundamento del cual surgen dichas creencias.

sentido?, ¿qué es “Dios”?, y ¿si “Dios” es lo que <<da>> sentido, quién o qué le da sentido a “él”?

Algunas ideas de Villoro acerca del problema del sentido las podemos encontrar en “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”¹⁰⁷ y en “El hombre y el sentido”¹⁰⁸. En este último artículo realiza una reflexión acerca de lo que significa “tener sentido”. Comienza haciendo referencia al sin-sentido que experimenta el hombre en su condición existencial cuando se enfrenta a la desazón que siente por aparecer de repente en el mundo sin saber su propósito, y al ver que los objetos se le resisten a la disposición de su voluntad y, sobre todo, ante las injusticias en las relaciones intersubjetivas. Recordando la analogía de Pascal, acerca de la condición de arrojado del hombre en la existencia, donde el escenario es como el de aquel hombre que ha sido llevado dormido a una isla desierta, sin saber donde está y sin tener los medios para salir de ella.¹⁰⁹ Está situación orilla a pensar, positivamente, que a pesar de todo ese desconcierto el mundo existencial tiene sentido, o bien, negativamente, que todo es absurdo.

El hombre ha intentado dar respuesta a su “acaecimiento”¹¹⁰ en el mundo desde diferentes esferas de sus despliegues culturales. Pero como la pregunta ¿qué sentido tiene la vida? Es muy compleja, los teóricos la han descompuesto en preguntas más simples como la de ¿qué significa “tener sentido”? Para los lógicos sólo tiene sentido aquello que podemos determinar nominalmente. Tiene sentido algo que muestra otra cosa, es decir, lo que provee de sentido es el signo. La función de los signos es indicar o señalar los objetos reales o ideales. Los signos compuestos que dan sentido, los lógicos los denominan “referentes”. Los signos pueden formar proposiciones que dan cuenta de

¹⁰⁷ En Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006.

¹⁰⁸ En Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

¹⁰⁹ Ver: Villoro, “El hombre y el sentido”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006.

¹¹⁰ Concepto que Heidegger acuñó para nombrar el alumbramiento del ser en su forma fáctica.

los hechos y de los objetos del mundo. Estas proposiciones pueden formularse en diferentes sentidos. Villoro clasifica el sentido que se le puede dar al uso de las “expresiones”¹¹¹: 1) La expresión como conjunto de signos y sonidos, 2) La significación o sentido como señalar mismo, 3) Cuando se hace referencia al objeto señalado.

La primera proposición se refiere al sentido de las “expresiones” como un mero conjunto de signos fonéticos. La segunda reza sobre las oraciones que tienen como función el señalar, ser iconos que abren la ventana hacia nuevos paisajes. La última remite a la acción del referir de las oraciones hacia objetos del mundo.

En la esfera del lenguaje si una palabra no hace referencia a un objeto, ésta no tiene sentido. Algo sin sentido es algo que no guarda referencia con ninguna cosa. En el plano existencial lo que da sentido al hombre es algo que no es él mismo; éste cobra sentido únicamente en relación a otra cosa. Comúnmente el hombre ha construido diferentes modos de afirmación del sentido, tales como la fe, la esperanza, el anhelo y diferentes categorías conceptuales que orientan su existencia como son: Dios, el amor, la naturaleza, la idea de un superhombre en el sentido del término, el ser, etc.; siempre remitiéndose a algo que no es él mismo, como en el caso de las categorías conceptuales, y siempre con la “necesariedad”¹¹² de modificar su actitud y su atención frente al mundo.

En el artículo citado, Villoro reconoce que el hombre es un ser que otorga sentido y por ello construye su mundo. El hombre puede no tener la comprensión del sentido de la existencia pero sigue viviendo. De ahí que la vida, en sí, no tiene sentido; el hombre puede perder la fe en Dios o en el amor y la vida sigue, o también, puede

¹¹¹ Conjunto de términos enlazados sintácticamente que contienen una carga intencional de la conciencia del sujeto.

¹¹² Necesidad ineludible.

morir sin haber encontrado sentido a su existencia. El hombre le da sentido a la vida construyendo un mundo de significaciones semióticas.

En el plano de la lingüística el sentido del significante (la expresión) se funda en el significado¹¹³ (el ser de la cosa al cual se hace referencia). En la esfera de lo existencial, en la que la comprensión de lo existente está mediada por el intelecto humano, cuando un objeto particular o “figura del mundo” sirve para dar cuenta de una cosa del mundo se convierte en “huella” o “vestigio” de otro fenómeno; es entonces, cuando funciona con sentido, de lo contrario carece de él. En eso consiste el dar sentido el hombre a su mundo, ¿pero qué es lo que da sentido? Lo que da sentido, cuando del lenguaje se trata, es la razonabilidad causal y situacional; un signo es algo que da cuenta de otra cosa que no es él.

Ahora bien, para Villoro el sin-sentido, en un plano ontológico, no es la nada, es sólo el ser de lo irreferente, es decir, el no referirse a algo más que a sí mismo. El sin-sentido nos enfrenta con el ser-ahí del ente, en cambio, el sentido nos revela el ser del fundamento; lo paradójico es que ambos son en el ser. Tanto el sentido como el sin-sentido se encuentran en el ser, no se excluyen ni se implican, tan sólo son. De ahí podemos colegir, que tanto el sin-sentido como el sentido, visto desde el plano ontológico, no se encuentra en ningún ente, pero tampoco fuera de él. Es decir, no pertenecen al plano de lo ente, sino a la dimensión del ser. Se dan en el nivel de la totalidad de lo ente, sólo que mientras el sentido abre hacia el ser de lo posible, el sin-sentido ahoga en un aturcido y nefasto anonadamiento; ahí al deseo del hombre le aparece la idea del no-ser o el no-seguir-siendo. Así, a través del sentido y del sin-sentido el ser acaece en el hombre. El sentido revela en que consisten los entes, el ser de las cosas, y su fundamento, el ser de lo posible y lo imposible. El sin-sentido muestra

¹¹³ Entiéndase significado y significante en sentido saussuriano.

las cosas en su existencia sin más. Desde el sin-sentido, según Villoro, no hay mundo, sólo suma de existencias repetidas; el sin-sentido hace creer al hombre que el ser no le pertenece. De tal modo que del hombre depende “abrir” o “cerrar” mundo; depende de él construir o destruir mundo. Ahora bien, ¿cómo es que el hombre da sentido, siendo él un ser sin sentido en sí mismo?

El hombre se vale de los signos para “darle” sentido a su mundo. Pero ¿qué es lo que posibilita a la misma acción de dar sentido?, ¿cómo es que existe la posibilidad de dar sentido? El hombre es un ser que no posee sentido en sí mismo; no tiene en sí mismo una explicación del por qué y para qué de su existencia en el mundo; a veces piensa que si el mundo tiene sentido, hay que encontrarlo como si ya estuviera establecido como una ley, pero oculto entre alguna configuración del universo; pero es cansada esa búsqueda y luego piensa que todo esto es absurdo y que no puede tener sentido todo lo que acontece ante su carne y sus huesos. Villoro sostiene que el hombre es un ser que no tiene sentido en sí mismo, por ello, siempre está aludiendo a objetos y hechos del mundo; y que lo único que puede darle sentido al hombre es el ser. El hombre da sentido, pero necesita aludir al ser para encontrar ese sentido fundamental. Es decir, el ser del hombre no es un ser para sí, pero tiene el poder de revelarse a sí mismo a través de su referencia al ser. El ser es “aquello” de donde surge la posibilidad prístina de “tener sentido”.

El “tener sentido” en la esfera del lenguaje se da en el proceso de la significación. El proceso de la significación consiste en que un significante hace referencia a otro significante siempre con la intención de referirse a objetos del mundo real; aunque esos objetos no puedan acotarse o reducirse a un término, es decir, el significante no puede encapsular a la cosa en sí. Ahora bien, existen diferentes tipos de objetos en el mundo, pero todos ellos, los conocidos y que circulan en el mundo de la

publicidad, son “objetos-artificiales-fijos”, objetos determinados por el intelecto cuantificable del hombre, estos tienen su posibilidad en otra clase de objetos, los “objetos-originales-flujos”, que se encuentran libres de toda determinación y categorización. Y más aún, existen ya no sólo objetos, sino fenómenos, los cuales son muy difíciles de encapsular y determinar, ni siquiera por sus cualidades pueden ser definidos. Éstos contienen y se constituyen de cualidades todavía no clasificadas. De estos “objetos y fenómenos-originales-flujos” únicamente se puede hablar negativamente o poéticamente, porque las palabras no pueden expresar con precisión lo que son en su “naturaleza” propia; pero son los referentes esenciales de donde surge cualquier significación y simbolización. Estos “objetos-originales-flujos” no tienen sentido, en un plano lingüístico, porque un término tiene sentido sólo si se refiere a un objeto determinado y esta clase de objetos son indeterminados. Pero tienen un sentido que sólo lo puede expresar el silencio, concebido como el lenguaje del mundo de lo vivido, no como un elemento dentro del lenguaje gramatical o del lenguaje simbólico en general.

Es a raíz del mundo sensible como el hombre construye una constelación de significaciones y, de esta manera construye su mundo; un mundo de sentido, la cultura, debido a la ansiedad que experimenta ante el devenir, el sin-sentido. La cultura es un sistema de significaciones que dan sentido a la vida del hombre. El manifestarse de las cosas “devinientes”¹¹⁴, es el modo en que el hombre convierte a los entes en mundo a través de un proceso de aprehensión. El hombre arrojado desnudo, en todos los sentidos, en la existencia necesita arrojarse, construir una morada, y es a través de dar sentido a las cosas existentes como construye una fortaleza para calmar su desesperación por existir. Villoro sostiene que el hombre construye su morada con “sentido”. Ante la

¹¹⁴ Es decir, las cosas que fluyen en el devenir y que se toman facticidad en su aparecer.

desesperación fundamental, teorizada por Kierkegaard, la desesperación por existir, le queda el poder de dar sentido. De ahí podemos inferir que el sentido es lo que le proporciona la construcción de certezas y así la construcción de creencias.

Para Villoro, “tener sentido” significa: 1) no estar referido a sí mismo sino a otro, consistir en un mero índice, en un rasgo de referencia. Su ser es referir. 2) en la medida en que un ente tiene sentido no importa su propia existencia, interesa sólo su ser en función de otro ente. 3) El sujeto de sentido es un ser para otro en tanto que sirve sólo de referencia a remisiones a otro.¹¹⁵ De estas tres proposiciones acerca de lo que significa “tener sentido” podemos hablar metonímicamente a raíz de la primera frase de la primera aseveración, “no estar referido a sí mismo sino a otro”, en la que se menciona que en el mundo un objeto no tiene sentido por sí mismo, sino únicamente en relación con otro objeto del mundo; asimismo, un signo lingüístico no tiene sentido por sí, sino sólo en relación a otro significante que lo venga a significar, o bien, no tiene sentido si no está referido a algún objeto del mundo. Algo tiene sentido, si y sólo si, muestra su ser para otro. Ahora bien, podemos poner el término “otro” con mayúscula para decir de alguna manera a “eso” que proporciona un sentido fundamental. Así, el todo de entes sólo tiene sentido en relación con “lo Otro”¹¹⁶, con “eso Otro” que no es ningún ente pero que fundamenta a todos los entes, de este modo descansamos la responsabilidad del sentido del todo de entes. Para Villoro una cosa cobra sentido en relación a una totalidad, por ejemplo, un viaje adquiere sentido en relación a una vida. De ahí se puede decir que una vida cobra sentido en relación con la totalidad de lo existente; el sentido de la vida no reside en el hombre, se adquiere al integrarse al todo. Un acto cobra

¹¹⁵ Ver: Luis Villoro, *Op. cit.*, p. 15-16.

¹¹⁶ Lo “Otro” no es un ente, por ello se le da esa nominación, es lo no-ente, es el fundamento que da sentido a los entes del mundo. Lo “Otro” es “aquello” que no puede ser determinado mediante un concepto y se asocia con lo misterioso, con lo sagrado, con lo que escapa a la comprensión racional de primer orden, con el pensamiento lógico racional cotidiano y también al pensamiento lógico racional científico. Villoro sostiene que “lo otro” es el fundamento que no tiene sentido, pero al ser revelado da sentido. ¡qué paradoja!

sentido en relación a un todo de hechos, “un mundo”. Pero si la totalidad es la que da sentido, ¿qué da sentido a la totalidad? Villoro sostiene que la totalidad no tiene, en sí, ningún sentido, sino que simplemente *es*. El fundamento es el “objeto”¹¹⁷ de referencia, que ya no alude a otra cosa. Es la meta deseada que ya no desea otra cosa. El fundamento es “en- sí” y “para- sí”. Ese fundamento es lo que en la tradición metafísica se conoce como el ser, y que según Heidegger se ha sido reducido a un ente por haberlo categorizado hasta el cansancio.

Parece haber una paradoja al decir que el ser no tiene sentido pero que “da” sentido. ¿Cómo es que algo que no tiene sentido tenga en sus posibilidades dar sentido? Como habíamos dicho anteriormente, siguiendo la argumentación de Villoro, algo tiene sentido sí y sólo sí está referido a otra cosa; el ser no está referido a ninguna otra cosa, es un ser para sí y en sí, por ello, no tienen sentido simplemente *es*.

En la tercera aseveración, tener sentido, para Villoro, es ser para otro, ser “referencia”, ser “revelante”; algo que tiene sentido no se muestra a sí mismo, sino que muestra a aquello a lo cual señala. Esto aplica también para el hombre que es, según nuestro filósofo, un sujeto de sentido; pero que no tiene sentido en sí mismo, es un ser revelante y no un ser revelado. El ser del sujeto de sentido, carece de sentido él mismo, es un “ser- para-otro”, es un “ser-para”, es un ser carente que necesita un sostén, un fundamento. En la composición filosófica de Villoro ese fundamento es el ser; y este fundamento está íntimamente relacionado con “lo sagrado”.

La aprehensión de lo sagrado es posible, desde la argumentación de Villoro, ya que sitúa al ser del hombre como un ser de apertura, un ser en el mundo que tiene la posibilidad de ser y en el estar-siendo encontrar sentido.

¹¹⁷ Es necesario reconocer que el fundamento no es un objeto, pero utilizamos este término para designar hacia lo que tiende el sujeto de sentido.

De aquí podemos colegir que el hombre descubre su sentido en relación con los hechos y los objetos del mundo, o bien, con “lo Otro”, con “lo sagrado”. Aquí podemos formular dos modos en que el hombre encuentra sentido: 1) El “modo objetivo” que se refiere a encontrar sentido en los hechos y objetos de nuestro vivir cotidianos, en el mundo cuantitativo y de cálculo y 2) El “modo de flujo viviente” que supera a lo objetivo, puesto que no se sitúa en la captación de sentido a partir de los objetos del mundo cuantitativo, sino en el fluido energético que vive el hombre en relación con el brillo del Ser que alumbra su presencia en el mundo de la facticidad, pero que no es del mismo matiz de ningún objeto ni hecho del “mundo”¹¹⁸. El primer modo muestra un sentido inmediato, en el sentido de la construcción de éste, a partir de los entes circundantes. El segundo dice acerca de un sentido originario, en aquel matiz en que se construye el sentido en relación con un fundamento más esencial en una relación mutua entre la apertura poética¹¹⁹ del núcleo del ser del hombre y “lo sagrado”.

Cuando algo tiene sentido, según Villoro, parece decir: “Escucha. No te fijas en mí, nada importo; fijate allá en lo otro. Es su ser lo que importa; él me justifica. Allá estoy yo y no aquí, pendiente de mi fundamento. Mi ser es apertura; soy, más no soy en mí”.¹²⁰ El sentido señala en qué consiste el fundamento, el sentido muestra lo que es el fundamento, muestra sus notas esenciales a través de la revelación a un sujeto de sentido. Villoro sostiene que el ser se revela a través del sentido, pero a la vez, que en cuanto algo es revelado deja de tener sentido. Sostiene que un ente es plenamente en la medida en que no tiene sentido y que simplemente es, pero ¿cómo puede algo no tener sentido y existir plenamente? Ante esto se puede pensar que en el hombre deseante y

¹¹⁸ Se entiende por mundo la constelación que configura el hombre a partir de su percepción e intelecto en relación con el devenir del ser. Es decir, mundo es lo que el hombre coagula o encapsula de fluido del devenir del ser.

¹¹⁹ Es a lo que me refiero en el ensayo “El pensar poético”. El pensar poético es parecido al buscar- las- huellas- en- la arena a la orilla del mar. Eso sólo es posible en el <<instante>>, es decir, en el tiempo, en que el tiempo se desgarran irrumpiendo en el presente, pasado y futuro. El pensar sólo es poético si se piensa en el sentido del Ser. La apertura poética es lo que posibilita al pensar poético.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 16.

carente no aplica, por el mismo hecho de ser deseante y en falta. Para nuestro filósofo, el precio que tiene que pagar un ente para tener sentido es entregarse o remitirse a otro. Vivir con sentido es dejar de existir para sí y en sí y abrirse a “lo otro”. “Vivir con sentido quiere decir estar abierto, tendido a lo otro, ser una reiterada revelación de lo otro”.¹²¹ Villoro pone el ejemplo del enamorado que no vive para sí, él está vacío de sí, pero tiende incondicionalmente hacia el otro. A su vez, la persona amada no tiene ningún sentido, se justifica por sí misma, por su simple ser. Ahora bien, ¿será que el hombre puede vivir plenamente sin tener sentido o será que necesita del encuentro con lo sagrado para dar sentido a su “estar-viviendo, vivido”?

Villoro culmina su artículo señalando que “(t)al parece que el destino del hombre, la más pequeña se las criaturas, haya sido leer en el libro sellado, tocar el mudo instrumento; de modo que por él toda esencia se pusiera de manifiesto y bajo todo caos llegara a esplender un mundo con sentido”.¹²² Es verdad pareciera que el hombre ha sido destinado a “leer en el libro sellado”,¹²³ para que a través de su lectura dé sentido al mundo. Tal proposición –“leer en el libro sellado”– aquí la interpretamos como leer “aquello” que escapa a la comprensión racional, es decir, “aquello” misterioso que causa azoro y a partir de “eso” dar sentido como ser revelante, como aquel ser que puede lograr la transparencia de “eso” misterioso a lo que le damos el nombre calificativo de lo “sagrado”. “Leer el libro sellado” es leer la existencia escueta de las cosas (el sinsentido) que es el límite de la comprensión del hombre. Ante esto nos queda decir que el hombre a través de la razón da sentido mediante las significaciones, pero el sentido en un nivel más fundamental se dona a raíz del propio sinsentido, en la tesisura de lo ontológico, a raíz de lo misterioso, de lo sublime, de lo siniestro, de lo ominoso.¹²⁴

¹²¹ *Ibid.*, p. 18.

¹²² *Ibid.*, p. 31.

¹²³ *Ibidem.*

¹²⁴ El ser de lo que quiero decir se encuentra en esa paradoja.

Ahora bien, ¿cómo se explica la relación íntima entre lo sagrado y el sentido? Como habíamos dicho lo característico de la experiencia mística es un encuentro con lo sagrado y la característica de lo sagrado es ser lo que da sentido. El acercamiento a lo sagrado por parte del pensamiento racional y lógico es a través de un análisis del lenguaje, a partir de una reflexión sobre el sentido; pero me parece importante revisar que tratamiento se le da a este concepto desde un ámbito más común y familiar en el ámbito de la cultura, es decir, en la esfera propia de lo sagrado, la religión. Villoro define a la religión como un complejo sistema de creencias, valoraciones, normas, ritos; son instituciones que remiten a un fundamento último de ciertas experiencias que suscitan una adhesión personal y son transmitidas, compartidas e interpretadas. Donde el fundamento mencionado proviene de una experiencia inicial directa o también de la predicación de tal fundamento por un personaje privilegiado que ha tenido experiencia de lo sagrado. Lo sagrado ha sido para las religiones primitivas lo insólito, lo raro, lo singular, lo incomprensible, lo monstruoso, lo demasiado perfecto, lo otro; ha sido cualquier objeto, hombre o animal que destaque de lo habitual, ciertos seres extraordinarios que parecen tener un poder sobrenatural, se les han considerado sagrados ya sea por sus dones o bien por sus lacras y deformidades. Sagrado ha sido todo aquello que no sea comprensible por conceptos en uso y que sorprende; ha sido lo otro del mundo cotidiano; cualquier cosa que produce un sentimiento de misterio y extrañeza y provoca un sentimiento de insignificancia frente a ello. Se consideran sagrados también los lugares del espacio y los momentos del tiempo (los instantes) en que se produce algo extraordinario. Lo sagrado contiene y denota algo inconmensurable, se presenta como una potencia extraña e indefinida de la naturaleza, como un poder infinito y oculto; es por estas características que provoca sentimientos de atracción, temor, espasmo, estupor, etc. Lo sagrado se expresa en sustantivos (se dice

algo es sagrado), en verbos (crear, dar fuerza, dar muerte, etc.), en adjetivos (cualidades de lo sagrado: lo sublime, lo bello, lo perfecto; el concepto mismo de lo sagrado se usa para expresar “aquello” a lo que se está haciendo referencia). También se usan términos específicos como “Mana”, usado por los melanesios que significa algo indeterminado que se manifiesta en todo lo determinado. Los hebreos han usado el término “Elohim” (El) que significa “fuerza extraordinaria”; en los Vedas la voz “Braham” que proviene de la raíz “Brh” significa “fuerza operante” o “rito eficaz”. Entre los griegos Anaximandro le denominaba “apeiron” (oscuridad onírica sin límites). Lo sagrado manifiesta un poder irresistible, inquietante, impredecible, que no tiene control, capaz de todo bien y de todo mal; causa horror y a la vez atracción. Lo sagrado es fuente de creación, vida y plenitud. Para Villoro lo sagrado es lo que se nos notifica a través de una experiencia mística. La experiencia de lo sagrado es algo que se asume con terror y en silencio como en el caso de Job. En el *Bhagavadgita* lo sagrado es el portento del universo que manifiesta un poder inaudito del principio, origen y fin de todo, que acalla las dudas de Arjuna. De igual forma, es la experiencia de Séneca narrada en una de sus cartas donde expresa que se presenta como algo extraordinario dentro de lo ordinario. Lo sagrado también ha sido metonimizado en un astro o algún elemento natural. Por ejemplo, el sol para los incas y mayas; así también, los sumerios reverenciaban la aparición de los astros y se guiaban por sus movimientos. También tenemos referencia de lo sagrado a través de personajes misteriosos a los que se les revela. Tal es el caso de Buda, Moisés y Jesucristo, entre otros.

La remisión a lo sagrado la encontramos también en la ciencia. Es el caso de Galileo y de Pascal. El referente lo tenemos en las siguientes proposiciones citadas por Villoro. Galileo: “El mundo es un libro y está escrito en lenguaje matemático”, y Pascal: “El silencio de los espacios infinitos me aterra”. En la ciencia existe de fondo el

misterio, del cual se quiere dar cuenta a través de la explicación de fenómenos particulares. Villoro nos hace cerciorarnos de que la ciencia auténtica y la religión auténtica no se contraponen. El lenguaje de la razón de Galileo no se opone a la percepción del misterio de Pascal. Nos pone ante una afirmación profunda y contundente: “La percepción de lo sagrado en la naturaleza, en la vida y en la muerte, en el hombre, no se contradice con la posibilidad de conocer racionalmente los hechos del mundo”¹²⁵. La explicación de los fenómenos y la comprensión de las percepciones no se oponen, sino más bien se complementan y provienen del intento por resolver el mayor enigma: el misterio de lo sagrado al que se enfrenta el hombre por el simple hecho de existir. Lo misterioso para el hombre es su existencia y la existencia del mundo. Se puede explicar el cómo de los hechos del universo, pero no se puede explicar el que el mundo sea. “Lo místico no es cómo sea el mundo, sino que el mundo sea”¹²⁶. El misterio está en el simple hecho de la existencia del mundo y del hombre. Ya San Agustín lo decía: “Milagros hay muchos, pero el milagro mayor es la existencia misma del mundo”¹²⁷. La ciencia explica la causa de los fenómenos pero no el que estos sean. El pensamiento religioso trata de dar cuenta de esto describiendo las experiencias en donde se asoma este misterio. La religión alaba ese misterio y lo pregona con devoción. Las religiones se fundamentan en la “revelación de lo sagrado” que se inscribe en un libro al que por ende se le considera sagrado. Tenemos el ejemplo de la *Biblia*, los *Vedas*, el *Corán*; en todos ellos se narran experiencias de “lo Otro”.

Pero aunque también desde el pensamiento religioso se considere a lo sagrado como aquello que da sentido, en esta esfera se involucran otros elementos muy distintos al del plano racional, tales como, la creencia, la fe, el culto, cosa que viene a darle otra

¹²⁵ Luis Villoro, “Vías de la razón ante lo sagrado”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 103.

¹²⁶ Citado por Villoro en *Op. cit.*

¹²⁷ Citado por Villoro en *Op. cit.*

tonalidad a la sinfonía de lo sagrado. La fe es el elemento necesario para acceder a lo sagrado. La religión se dedica a la divulgación de lo sagrado por medio de la fe y la predicación; acción por la cual banaliza a lo sagrado, además de reducir ese misterio inefable a un ente, “Dios”. El acercamiento a lo sagrado, desde la religión, se da a través de una creencia que se origina en la necesidad de no admitir que el mundo y la vida no tienen sentido. La religión establece como dogma que el mundo tiene sentido y ese sentido debe ser Dios.

En el artículo “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido” Villoro hace algunos comentarios a la proposición “El sentido de la vida, *it est*, el sentido del mundo podemos llamarlo Dios”, que escribió Wittgenstein en su *Cuaderno de notas*, frase que contiene notas esenciales acerca de la relación entre lo sagrado y el sentido. En general, trata sobre qué es lo sagrado para las religiones y la idea de Dios como el sentido del mundo. El concepto que oscila y vincula las frases de “El concepto de Dios” y de “la pregunta por el sentido” es “lo sagrado”. El concepto de lo sagrado funciona en el artículo de Villoro como un concepto neutro que pretende no profanar “eso” que se asoma a través de ese concepto, sino sólo ensalzarlo y doblarse ante “eso” misterioso, sublime, indeterminado, ante “eso” que no se puede nombrar, sino que sólo se puede hacer referencia a “ello” con un “señalar”, con un balbucear; ante “eso” que se puede aludir con un adjetivo calificativo a sabiendas que no se le está definiendo en su totalidad; ante “eso” que las religiones han llamado “Dios” o “Divinidad”. Para la religión el sentido del mundo lo da lo sagrado, el problema es que lo sagrado se rebaja, se profana, se reduce a un ente, a un concepto determinado que a su vez se vuelve determinante, “Dios”.

Villoro está entendiendo a “Dios” por lo menos de dos maneras. La primera, desde una posición crítica ante la religión, entiende a “Dios” como “ese ser” coagulado,

determinado, acotado, cosificado, se reduce a un ente. La segunda puede situarse desde la comprensión de “Dios” como el símbolo que abre hacia “eso” que también llaman “lo sagrado”, que da el sentido al mundo y provoca la sensación de certeza viva.

Pero ¿será que Dios, entendido desde la segunda concepción, es de verdad lo que da sentido al mundo? Y si es así, ¿cómo se justifica tal creencia? Las diferentes religiones han considerado que “Dios” es lo que orienta y debe orientar las acciones de los hombres en este mundo. La concepción de “Dios” o de la “Divinidad” varía en las diferentes religiones. Por ejemplo, para el budismo lo que proporciona el sentido es “lo otro” y eso no tiene nombre sólo lo designan, con un adjetivo, como lo “vacío”. Para el cristianismo “Dios” está hecho a imagen y semejanza del hombre pero tiene las características de un ente trascendente; y así en cada religión se le proporcionan diferentes figuras y características pero en el fondo todas hacen referencia a “lo sagrado” y el sentido. Villoro sostiene que “(l)o sagrado es, en toda religión el ‘misterio tremendo y fascinante’, como acertó a describirlo Rudolf Otto”¹²⁸. En las religiones primitivas lo sagrado es un principio de energía vital, impersonal que se manifiesta en todas las cosas, las une y les da vida. En algunas culturas antiguas es el alma, es el soplo divino que está impregnado en todas las cosas sin identificarse con ninguna. En pensamientos más complejos es una fuerza cósmica que lo recorre todo; es el sustento y el impulso a la multiplicación de todos los entes, es el Brahama en los *Upanishads*: uno en todo y manifiesto en la infinidad de formas del universo. En el pensamiento griego es la unidad que otorga orden, armonía, diseño y orientación a los hechos del mundo; es el “logos”, el “nous”, etc. En el pensamiento oriental es el camino que toda cosa sigue; es el “Tao”.

¹²⁸ Luis Villoro, “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 88-89.

También en el pensamiento religioso y mitológico lo sagrado es lo que da sentido pero se profana al igual que en la religión, dándole una imagen y figura así como una función en las causas del movimiento del mundo. En este caso se confunde el sentido con las causas. Tal es el caso de Zeus en los griegos como causa de los rayos, Tláloc como causa de la lluvia en las culturas prehispánicas y Yahvé para los judíos como el ser que influye en el destino de los pueblos.

En la filosofía a lo sagrado se le ha intentado definir desde dos vías distintas una positiva y otra negativa. En la primera a lo sagrado se le ha rebajado a la concepción de una entidad trascendente, más allá de los entes físicos pero que es parte de la totalidad de ellos, como ejemplo tenemos el “motor inmóvil” de Aristóteles, la “causa incausada” de Santo Tomás, etc. En la segunda, se le ha tratado de definir por lo que no es, es decir, como no se puede nombrar lo que es, se le define sólo por aquello que no es. Para la teología negativa la divinidad no puede concebirse como un ente más del todo de entes, o como un ente singular entre otros; por ello, renuncia a describirlo con palabras, puesto que no se trata de un objeto más del mundo. Para la teología negativa el silencio es la condición de posibilidad por la cual se muestra lo sagrado en la forma de captación de una experiencia mística. Las concepciones desde esta esfera pueden variar pero tienen el sentido de que lo sagrado no es un ente más de toda la totalidad de entes y es lo que no puede capturarse en un concepto pero que a su vez fundamenta al todo de entes. Tenemos la idea de la divinidad como un abismo insondable, sin concepto y sin nombre, en el Maestro Eckhart; la idea de la divinidad como algo carente de nombre y de forma en Shankarakarya, el filósofo mayor del hinduismo, quien nombra a lo sagrado con el término “eso”, con lo cual quiere referirse a “aquello” que no puede significarse con ningún concepto, del que sólo podemos decir lo que no es. “Eso” es el “no-no ser” (doble negación del ser o la negación del no-ser); “eso” no es ni siquiera la nada, ni la

no- nada. También tenemos que la idea de la divinidad es lo que queda al extinguirse la diversidad de los entes, es el “nirvana”, en el Budismo. Puede pensarse que debido a las concepciones de la tradición filosófica, mística y teológica Wittgenstein sostenga que Dios es el sentido del mundo y de la vida. Como hemos visto, esta frase puede encerrar muchísimo misterio y puede decir un poco más de aquello de lo que no se puede hablar. Es en este tenor es que se ha considerado a Dios como lo que da sentido al mundo y la vida. Pero ¿acaso Villoro acepta como verdadera la proposición de Wittgenstein mencionada arriba? Para contestar, podemos indagar en la justificación racional y motivacional que Villoro realiza acerca de las creencias en lo sagrado.

Para nuestro filósofo la verdadera justificación de esto sólo es posible por medio de motivos, para ilustrar esto alude a un diálogo de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski donde el abate Zózima está predicando el amor a Dios y un discípulo lo interrumpe preguntándole que cómo puede amar a Dios si no cree en él y Zózima le contesta: “Ama a Dios y creerás en Él”¹²⁹. En este diálogo se está afirmando al amor como la única forma de creer en Dios. Pueden ser posibles muchos argumentos lógicos que comprueben la existencia de Dios para poder creer en Él, ya sea acudiendo a razones de conocimiento personal de valores objetivos que se manifiestan en el cosmos perceptible tales como la belleza, el orden, o manifestando la infinitud, diversidad, riqueza, etc., pero esas razones son inciertas, son controvertibles y puede construirse otras razones que comprueben su falsedad, aunque mientras no surja ese nuevo argumento se toma por verdadero. También pueden construirse argumentos que demuestren que Dios es el sentido del mundo, o bien, testimonios de experiencias personales que expresen razones personales de una creencia. Pero según Villoro, la verdadera justificación se da en el plano de la voluntad y del sentimiento. En la esfera

¹²⁹ Citado por Villoro, en *Op. cit.*, p. 96.

de la voluntad se presenta como la condición necesaria de darle orden y sentido al caos; es imposible aceptar que todo esto es absurdo, es una idea que paraliza la acción del hombre y le provoca una sensación de anonadamiento. En el plano de la sensación la justificación se da desde el sentimiento de unión holística; sólo el amor –que para Villoro es “la capacidad de desprendernos del apego a nuestro yo y de sentir que nuestra verdadera realización está en la afirmación de lo otro, del otro”–, puede hacer “ver” que Dios es el sentido del mundo y de la vida. Sólo amando a Dios es la forma en la que se puede tener una experiencia mística; sólo a través del amor a Dios se puede creer en Él. Pero ¿en qué consiste el amor como desapego del yo y el sentimiento de verdadera realización en la acción de la afirmación de “lo otro”, que menciona Villoro? Responder a esta pregunta puede ser uno de las ventanas que nos dejen ver el paisaje misterioso de lo sagrado, pero por ahora dejémosla en el horizonte de nuestra investigación.

Villoro parece aceptar que Dios es lo que da sentido a la vida y al mundo, a sabiendas de que el término Dios lo entiende como un icono que abre hacia lo insondable, lo indeterminado, lo informe, lo innombrable todo aquello misterioso que se entiende con el concepto de lo sagrado. Para Villoro lo sagrado es algo que está más allá de las ideas claras y distintas que remiten a objetos y relaciones entre objetos. Es aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor. Es lo trascendente –en el sentido de un trascender sin trascendencia, es decir, algo que no es como cualquier objeto o hecho del mundo pero que está ahí dentro del mundo dándole sustento –, algo que no es el mismo matiz de todos los objetos y hechos del mundo pero sin el cual aquel mundo no puede ser. Lo sagrado es para Villoro, como ya habíamos dicho, el misterio tremendo y fascinante que se nos entrega en los relámpagos de una experiencia místico-existencial y que sentimos por el simple hecho de existir; es lo que da sentido al mundo y a la vida; en esto consiste la íntima relación entre lo sagrado y el sentido.

7.3. *La justificación de la creencia en lo sagrado.*

Ahora bien, Villoro da por verdadera la proposición de Wittgenstein “El sentido de la vida, *it est*, el sentido del mundo podemos llamarlo Dios”, pero no de forma gratuita, ni por autoridad. Para aceptar una creencia por verdadera, la filosofía siempre ha sometido cualquier proposición al tribunal de la razón, y con Villoro no tenemos la excepción. En el ensayo “Vías de la razón ante lo sagrado”, que forma parte del texto *Vislumbres de lo otro*, Villoro aborda con más fervor la relación entre la adhesión personal a una creencia y la justificación racional de tal creencia, es decir, la relación entre una experiencia subjetiva y su justificación objetiva; la relación entre fe y razón. Para poder acercarse a la respuesta de la pregunta por la justificación de la adhesión personal a una creencia, considera necesario analizar los lenguajes religiosos que tienen una función cognoscitiva, es decir, aquellos lenguajes que predicen la existencia de una realidad; en este tenor distingue las que expresan una intención motivacional o que influyen para suscitar emociones o estimular acciones, de las que contienen una actitud personal y a su vez describen algo real.

Uno de los casos como se justifica la adhesión a una creencia, según Villoro, es la aceptación por tradición heredada, es común de los fieles de cualquier religión aceptar una creencia que se perpetúa en la educación recibida y se consolida en las reglas de convivencia de una sociedad determinada. En este caso la justificación se da por la necesidad de mantener la cohesión social, y por el deseo de pertenencia y de reconocimiento de una comunidad; o bien, por el cumplimiento de las reglas morales de una tradición por comunión y solidaridad.

Ya en el apartado “La razón ante lo sagrado” Villoro descompone en dos la pregunta ¿Cuál es la relación entre la experiencia personal de lo sagrado y su posible justificación racional?: 1) ¿Es real la experiencia de lo sagrado?, ¿nos da a conocer algo

que no sea ilusión subjetiva?; ¿en qué medida podemos confiar razonablemente en las experiencias personales de lo sagrado? 2) Si aceptamos la validez de la experiencia de lo sagrado (la experiencia mística), ¿qué es lo que realmente nos muestra? Y ¿cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta? Respecto de las dos primeras interrogantes Villoro sostiene que, si son reales, “(e)sas experiencias –las experiencias de lo sagrado– 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 las 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”.¹³⁰ Me parece importante citar este fragmento debido a que aclara sobre qué plataforma se presenta la experiencia de lo sagrado; éste es el mundo vivido, lo que en la corriente fenomenológica se le llama la *Lebenswelt*. El mundo es objeto del conocimiento personal al que corresponden percepciones y valoraciones. De las experiencias místicas o de lo sagrado no podemos dar cuenta a través de objetos o nominaciones correlativas porque no corresponden al plano de los que comúnmente se conoce como plano físico, los “fenómenos” que acontecen en el “mundo vivido” no son de la calaña de los hechos físicos, empíricos, contables, cuantificables, sino que son datos de la experiencia de valores ante los cuales lo más razonable es atenerse a lo que se muestra en los límites de lo que aparece. Aceptar como real lo que acontece en la experiencia mística, según Villoro, puede ser razonable más no racional. Lo racional es lo incontrovertible; lo razonable tiene la

¹³⁰ Luis Villoro, “Vías de la razón ante lo sagrado”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 103- 104.

posibilidad de ser rechazado por otras razones más o menos bien fundamentadas. La experiencia de lo sagrado da lugar a creencias fundadas en razones, es decir, razonables que no pueden determinar rotundamente certezas, pero sí constituye un paradigma cognoscitivo. Es aquí donde es oportuno preguntar ¿qué tipo de conocimiento nos arroja la experiencia de lo sagrado o experiencia mística? Para Villoro las formas de conocimiento en las que se expresa lo más objetivo de los datos que refleja una experiencia mística son las “creencias razonables”. Estas formas corresponden al tipo de conocimiento personal y, éste a su vez, pertenece a uno de los grandes grupos en la clasificación general de Villoro acerca del conocimiento: la sabiduría.

En el apartado “Tipos de conocimiento”, de *Creer, saber, conocer*, el filósofo mexicano organiza en dos grandes modelos al conocimiento en general: la ciencia y la sabiduría. Al primero le corresponde la forma de conocimiento «saber» y al segundo le corresponde la de conocer. Es decir, mientras que la ciencia consiste principalmente en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada, la sabiduría se caracteriza por la observación personal, es decir, por la acción de <<conocer>> personalmente.

En relación a la segunda interrogante Villoro sostiene que si aceptamos la creencia en lo sagrado como válida, es decir, si pasa el filtro de la crítica objetiva, esto quiere decir que tales creencias están fundadas en creencias razonables. No se tomaran como justificadas aquellas creencias que tomen como justificación las convenciones sociales, las tradiciones o la autoridad ajena. Ahora bien, si atendemos por “fe” a una creencia, ésta puede ser: razonable o irracional. Por razonable se entiende, como decíamos anteriormente, una experiencia personal de lo sagrado. Lo irracional es aceptarla por convención social, por lo que los demás aceptan, cosa que Villoro juzga además como enajenante. En el caso en que una creencia sea razonable, es decir,

provenga de una experiencia personal de lo sagrado, cabe preguntar ¿qué es lo que realmente se nos muestra en esa experiencia vivida?, y además ¿cómo podemos expresar en proposiciones y conceptos racionales aquello que se muestra?

7.4. *Lo místico desde Wittgenstein.*

Villoro considera que el lenguaje positivo no alcanza a expresar ni todas las variables ni todas las constantes del mundo “constelacional”¹³¹ del hombre; hay “algo” que escapa al lenguaje que designa sólo hechos, los objetos y las relación entre ellos, a ese “algo” que no puede decirse todo a través del lenguaje convencional, en el ensayo “Lo indecible en el *Tractatus*” Villoro sostiene que Wittgenstein le denomina lo “místico”. Lo místico, para Wittgenstein, es que el mundo exista pudiendo sencillamente no existir; que esté ahí como un milagro que brota de la nada; el que el mundo sea, ya no el cómo sea el mundo, sino su simple existencia; es “lo otro”, la presencia misma del mundo. El misterio para el filósofo austriaco no es ver las relaciones entre hechos y los conjuntos de cosas, sino que el puro “todo”, el mundo en su existencia fáctica, es lo que fascina y encanta. Lo místico es “ver” el mundo como un todo limitado. “‘El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico’ (6.45)”¹³² El ver el mundo como un todo limitado es ver el mundo en forma holística, no como un hecho aislado o las relaciones entre hechos, sino como una visión circunstancial en la que se abrazan todos los conjuntos de hechos, esto es lo místico para Wittgenstein. Lo místico en Wittgenstein lo interpreta Villoro como una visión (*Anschauung*) y un sentimiento (*Gefühl*) que no caen dentro de la esfera de lo representable por el lenguaje positivo. El sentimiento y la visión del mundo en su totalidad no puede expresarse con el lenguaje que nombra únicamente hechos y relaciones entre objetos, puesto que esa visión no es un hecho más

¹³¹ Lo que abarca un todo de elementos relacionados entre sí.

¹³² Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, citado en Luis Villoro, “Lo indecible en el *Tractatus*” en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p.121.

del mundo, es más bien una circunstancia en la que se todos los hechos se abrazan y se disuelven en uno sólo, el “todo”. Podemos colegir que lo místico para Villoro, siguiendo a Wittgenstein es una cuasi-experiencia, es decir, no es una experiencia más entre otras experiencias que tienen como contenido tan sólo relaciones entre objetos y hechos del mundo, sino que es una “experiencia” de algo fuera del mundo, pero que sin embargo está en él y necesita de él para mostrarse. Es experiencia en tanto que pasa por los sentidos, pero a la vez los trasciende involucrando todo el ser del hombre en la comunión con la “carne del mundo”¹³³. Es la vivencia de esa “causi-experiencia” la que no puede expresarse mediante el lenguaje convencional puesto que habla de lo trascendente sin transcendencia; habla de algo más que de aspectos cuantitativos y cualitativos; habla con el lenguaje del “mundo vivo”, habla sin palabras, habla con silencio.

En el artículo “Lo indecible en el *Tractatus*” Luis Villoro hace algunas consideraciones del *Tractatus* de Wittgenstein donde resalta la problemática de cómo expresar aquello que no puede decirse con palabras convencionales; analiza algunos puntos nucleares en lo referente a la expresión de “aquello” que no hace referencia a objetos, hechos o cosas “tangibles-fijas” del mundo, de “eso” que no indica “objetos-ficticios”¹³⁴, de aquello que es incomprensible por un pensamiento representativo, aquello que al coagularse en conceptos y pierde su continuidad fluida y vívida; es decir, reflexiona sobre lo místico. Según Villoro, el *Tractatus* comienza y termina con la intención de hablar de lo inefable; intenta hablar de lo indecible, es decir, del mundo cuando se concibe, cuando se “ve”, como un “todo limitado”, a saber, del mundo en la totalidad de su existencia fáctica, en su sustancia; intenta hablar del “mundo ahí”, o

¹³³ La realidad sensible, lo completamente “otro”, pero que se da a percibir ante el ser humano.

¹³⁴ Objetos que son representaciones mentales de los objetos reales del mundo vivo.

bien, de “la existencia allí del mundo”.¹³⁵ En el artículo mencionado, Villoro se propone destacar que Wittgenstein es un filósofo analítico que, en su radicalidad, su objetivo filosófico era hablar de lo indecible, presentando correctamente lo decible; indicar o inducir a lo indecible al delimitar aquello de lo que sí se puede hablar. A pesar de que se considera un pensador analítico, no elimina ni la ética, ni la estética, ni la mística de su marco teórico, antes bien las despoja de la ilusión, de la falsa idea de creer que podemos encontrarlas en el mundo “figurable”¹³⁶. El objeto de estudio de estas tres ciencias, por llamarles de alguna manera, es “lo otro”, aquello que no es del orden de los objetos figurables del mundo que se pueden acotar en un “término”. Tener experiencia del fundamento de estas ciencias –de “lo otro”– es lo que Wittgenstein llama “lo místico”. Lo místico no es precisamente eso “otro”, sino el asombro insondable e inefable que provoca encontrarse con ello.

Nuestro filósofo abre un espacio para reflexionar acerca de lo que otros lectores de Wittgenstein han descuidado: la parte mística del *Tractatus*. A diferencia de sus anteriores lectores más sobresalientes como Russell y Ramsey, que lo tomaron como estrictamente lógico, o como May Black quien lo hace un comentario muy extenso a la parte lógica y sólo uno muy pequeño de la parte mística, nuestro filósofo advierte que el objetivo fundamental de la obra de Wittgenstein es conducir a los límites indescriptibles del mundo, pero para ello trata primeramente de establecer los límites del lenguaje con sentido. De lo que se trata es de superar las proposiciones lógicas hasta llegar a lograr “la visión del mundo tal cual es”. Para Villoro la parte de lo indecible, es decir, de la mística, de la ética y de la estética es lo más importante del *Tractatus*.

¹³⁵ Del mundo que se presenta ante los ojos desnudos, ante la percepción atenta y limpia de consideraciones anteriores acerca del mundo.

¹³⁶ Es aquello que se conoce a través del pensamiento representacional; es lo representable; aquello que se hace figura en la mente, la idea y forma de las cosas.

Lo más importante del *Tractatus*, según nuestro autor, es que pretende acercarnos a una visión “correcta del mundo”, aquella visión del mundo visto a través de conceptos desnudos. Para ello es necesario superar las oraciones lógico-positivas y ubicarnos en los límites del lenguaje y de la razón; es menester que las oraciones que se consideran sinsentido nos guíen o nos “induzcan” a tal visión.

En la lectura del *Tractatus* Villoro se plantea las siguientes preguntas: 1. ¿cómo conduce el *Tractatus* a la visión del mundo como un todo limitado, es decir, cómo conduce a la visión de los límites indescriptibles del mundo?, 2. ¿cómo es posible comunicar esa visión mediante “sin-sentidos”? y, 3. ¿cuál es la visión “correcta” que hace posible la comunicación?

Respecto de la primera pregunta, Villoro sostiene la vía que se sigue en el *Tractatus* para llevarnos hacia la “visión correcta del mundo”, es decir, hacia la experiencia mística, o bien, hacia la lectura del mundo en su lenguaje propio, es abordando primeramente las proposiciones de lo que es posible hablar de una forma analítica. El filósofo mexicano nos adentra al *Tractatus* mencionando que la primera parte habla de las proposiciones que remiten a la forma y a los componentes del lenguaje “figurativo”, es decir, el lenguaje representativo que hace referencia a los hechos y objetos del mundo. En la segunda parte de éste ya hay remisiones a lo que está más allá del lenguaje, es decir, a lo que está fuera del “mundo”¹³⁷, a la visión del mundo como un “todo limitado”. En esta segunda parte, Villoro ve un problema muy serio en Wittgenstein. Se pregunta cómo dar un paso más allá del lenguaje, puesto que para Wittgenstein no hay mundo fuera del lenguaje. Para Wittgenstein sólo se puede hablar mediante figuras que hagan referencia a los objetos del mundo, no se puede hablar de ellos en sí, no pueden ser expresados ellos mismos. “Una proposición sólo puede decir

¹³⁷ Para Wittgenstein el mundo es el sistema de significaciones acerca del significado, es la constelación de configuraciones acerca de las figuras sensibles.

cómo es una cosa, no *lo que es*”¹³⁸ Sólo es decible lo representable en figuras, sólo se puede expresar lo que tiene un referente en el mundo “tangible- fijo”.

Para Wittgenstein el mundo es sólo lo que es del caso, sólo lo que constituyen los hechos y objetos que pueden ser nombrados. El objeto como “esto puro”, como sustancia, en sentido aristotélico, no es del mundo –mundo en sentido wittgensteiniano – porque éste no puede ser dicho a través de proposiciones positivas y lógicas. En este sentido tampoco la “totalidad de los hechos” es parte del mundo, porque no puede ser expresada, no es ningún hecho, sino más bien parte de lo que es “en sí”. La “totalidad de los hechos” corresponde al ámbito de la sustancia y “(l)a sustancia es lo que existe independientemente de lo que acontece”¹³⁹. Las cosas en sí, utilizando el lenguaje kantiano y siguiendo la argumentación, no forma parte del mundo, pero si es la condición última del lenguaje puesto que es el fundamento de cualquier hecho del mundo; la sustancia establece el límite dentro del cual algo puede darse en el mundo. La “totalidad de los hechos” corresponde a la visión del mundo como el “puro existir”, no como lo que ocurra en el mundo, no el cómo sea el mundo, sino que el mundo sea simplemente en el ahí.

Para Wittgenstein sólo aquello que es un hecho tangible puede ser expresado mediante proposiciones convencionales puesto que tiene un referente objetivo que da sentido; todo lo que no tiene un referente fijo y fáctico no puede ser expresado mediante lenguaje convencional y, por lo tanto, no tiene sentido. El “hecho” de que el mundo sea, no tiene sentido, porque no es un hecho, es una circunstancia¹⁴⁰. La visión del mundo como un “todo limitado” o bien la “totalidad del mundo en sí” no tienen sentido, simplemente son. Dicha “visión” carece de sentido puesto que no tiene un referente

¹³⁸ Wittgenstein, *Tractatus, Logico Filosoficus*, (3.221), citado en Luis Villoro, en “Lo indecible en el *Tractatus*”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p., 118.

¹³⁹ Wittgenstein, *Tractatus, Logico Filosoficus*, (2.024), citado en Luis Villoro, en “Lo indecible en el *Tractatus*”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p., 119.

¹⁴⁰ El mundo mismo acaece en la nada; he ahí lo místico.

simple, no es ni un hecho, ni un único objeto del mundo; ni tampoco el conjunto de hechos en su contenido holístico, es la “totalidad en sí”; como en el caso del círculo y la circunferencia, la circunferencia no está en el círculo, la circunferencia es la circularidad del círculo. La existencia del mundo como un todo limitado es la existencia del mundo “ahí”, tal como es en sí y por sí mismo sin la mediación del pensamiento representacional del hombre. La visión del mundo como un todo limitado no es un hecho, es una circunstancia, es “captarlo” sin pensarlo, dejarlo ser ante nuestra atención como un algo infinito y portentoso. Esa visión no corresponde al pensamiento representacional ni cae dentro del ámbito de lo “figurable”; para entenderlo hay que dejar que el “mundo de carne y hueso” se nos ofrezca a nuestra “cabeza desnuda”, es decir, que el mundo *como es* se nos ofrezca ante la pura atención limpia de representaciones y conceptualizaciones previas.

Por lo tanto, a lo que se refiere Wittgenstein con lo que está “fuera del mundo”, es a la totalidad del mundo, a aquello que no pertenece a la esfera de lo “tangible-fijo-figurable” (objetos y hechos del mundo); sino al flujo intangible de vivencias que se presentan ante un sujeto atento al mundo en sí; a lo místico. Es aquí donde surge el problema que Villoro expresa en la segunda pregunta arriba mencionada, que la podemos matizar a nuestra manera así: ¿cómo hablar del flujo intangible del mundo que afecta a nuestro modo de estar en el mundo?, ¿cómo hablar de la totalidad, si no es un simple hecho u objeto al cual podemos referirnos mediante un término?, ¿cómo hablar del todo, si el lenguaje se refiere a hechos particulares?, ¿cómo hablar de lo continuo del mundo de lo vivido si los conceptos son discontinuos?, ¿cómo traducir a lenguaje convencional el lenguaje propio del mundo en sí?, ¿cómo hablar de lo completamente extraño a nuestro entendimiento habitual, es decir, cómo hablar de lo completamente “otro”?

Con estas preguntas no adentramos a un gran misterio y a un gran problema, nos situamos en el límite de lo comprensible a través de la razón y de lo que puede ser expresado por el lenguaje. Puesto que, primeramente, para lograr lo que Wittgenstein llama “la visión correcta del mundo”, tenemos que dejar de leer el mundo a través de “significaciones muertas”, es decir, de representaciones como lo hacemos de manera convencional y comenzar a leer en los propios “signos vivos” del mundo, comenzar a leer ya sin significaciones. Lo sabemos de cierto que es un gran misterio, simplemente suena incongruente con nuestra manera convencional de procesar información; y encima de todo esto, queremos expresar esa lectura diferente, esa lectura que se espacia en medio de los significantes, que se logra en la diseminación de las configuraciones, esa lectura que no puede ser “lectura de lo otro”, sino “lectura desde lo otro”. Entonces, ¿cómo referirnos a lo que a nuestro entendimiento suena indecible?

Villoro hace una síntesis de las proposiciones que en el *Tractatus* se refieren a lo indecible; las agrupa en tres tipos principales y uno secundario que podría considerarse como un cuarto tipo: 1) Oraciones negativas. Dicen que algo no está en el mundo, dicen lo que algo es, expresando todo lo que no es. Las oraciones negativas no describen nada sobre lo inexplicable, únicamente dicen lo que no es eso inexplicable, todo lo que no es un objeto o un hecho del mundo figurable. Por lo tanto, las proposiciones negativas no figuran ninguna realidad; no forman parte del lenguaje con sentido, son proposiciones del lenguaje sinsentido y, sin embargo, dan indicios de algo en cuanto algo.

2) Las oraciones sobre el todo o sobre los límites del mundo o del lenguaje. Villoro pone el ejemplo de una oración del *Tractatus*: “El sujeto... es el límite del mundo”. Estas oraciones hablan de lo que puede vislumbrarse desde los límites del lenguaje. Estos enunciados demarcan o figuran los peñascos desde los cuales se siente el

abismo oscuro de lo impensado, de lo salvaje, de lo indomable, del puro devenir sinsentido. En Wittgenstein hablan de lo trascendental, de aquello que no pertenece al ámbito de lo ordinario pero que tampoco se deslizan a la esfera de lo trascendente, de aquello fuera del mundo, en el sentido de lo “transmundano”; podríamos decir que se sitúan en lo trascendental sin trascendencia; dichas oraciones se sitúan entre lo que se puede decir y lo que no, podría decirse que son proposiciones del límite. Precisando, el límite en la teoría de Wittgenstein es apertura hacia lo que está en ninguna parte; hacia aquello que no está en ninguna parte, pero es el todo en cuanto todo. El límite no sería una frontera que separaría a la totalidad de los hechos de “el fuera” del mundo, el límite sería, utilizando un poco la palabrería heideggeriana, por cierto palabrería que posibilita hablar de lo indecible, el “habitar” en el que se vive-viviéndose-con-el-mundo, así, con el mundo en la “comunidad” sin codificaciones preestablecidas; el límite es aquello a partir de lo que es posible toda ciencia.

Tenemos pues, que este segundo tipo de proposiciones hablan de lo que podríamos llamar “escenas vivientes”¹⁴¹ que inspiran. Dos elementos que corresponderían a esa dimensión serían el valor y el sentido. Dentro de lo inexplicable, de aquello intangible que aquí entendemos como “vivencias del mundo de lo vivido”, se encuentran estos dos elementos el “valor” y el “sentido” puesto que no son representables, pertenecen a lo que Wittgenstein llama “la visión del mundo como un todo limitado”. Por ejemplo, el sentido de la vida no puede explicarse ni expresarse con oraciones como cuando hablamos de un hecho particular, puesto que el sentido de la vida se refiere a un todo, si nos referimos a la vida de un sujeto, a toda una vida. Cuando nos preguntamos por el sentido de la vida, nos preguntamos por el para qué en general del estar vivo; es decir, acerca de un todo. Aún cuando la pregunta sea en

¹⁴¹ Vivencias que no corresponden al plano de la representación mental, sino a la dimensión del darse-siendo-sido (comunidad espacio-temporal entre todo el ser del hombre y el ser en su forma fáctica) a la dimensión de lo “sensible a flor de piel”, de real erótico.

relación a la vida de un único sujeto, se trata de una pregunta por el todo, por el todo de una vida subjetiva. Asimismo, el valor tampoco puede ser expresado de manera convencional puesto que pertenece al ámbito de lo intangible, de lo cualitativo-sensible, al orden de lo que no puede comprenderse de manera completa si se le encapsula en un concepto a manera del pensamiento representativo; sólo se comprende cuando se “vive” en el límite del pensamiento representativo, en la dimensión del mundo en su frescura sustancial, en la dimensión del mundo como un todo potencial y portentoso. De esta manera tanto el valor como el sentido son dos elementos que pueden comprenderse cuando se capta al mundo con “la cabeza desnuda”, es decir, sin codificaciones conceptuales; cuando se llega a la visión del mundo como un “todo limitado”.

Con el propósito de tener una comprensión más clara de lo que significa “el mundo como un todo limitado” veamos una afirmación que Villoro construye al respecto: “Sentir al mundo como un todo limitado es captarlo, sin pensamiento, como algo finito –fuera de lo cual no hay nada – que está ahí sin explicación”¹⁴². A lo que se refiere Villoro con captar al mundo sin pensamiento no es a enfocarlo con la mente en blanco o con la mente que despierta en un nivel de conciencia superior. Se refiere a captar al mundo pensando de otro modo, no a la manera del pensamiento representativo; captar el mundo sin pensamiento es dejarlo fluir en su propio ser, respirarlo con el pensamiento y sudarlo con toda la potencialidad del ser del hombre. Por tanto, las proposiciones que se refieren al “todo” presentan la dificultad de expresar lo irrepresentable.

3) Las oraciones sobre el método correcto de plantear ciertas preguntas y respuestas. Un ejemplo que pone Villoro es la proposición (6.521) del *Tractatus*: “La

¹⁴² Luis Villoro, “Lo indecible en el *Tractatus*”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 123.

solución al problema de la vida se hace notar en la desaparición de ese problema”¹⁴³. La solución a los problemas reside en la forma de plantearlos. La pregunta por el sentido de la vida deja de ser un problema cuando desaparece ese problema y se vive sin más. La forma de plantear problemas ha sido uno de los talones de Aquiles de la filosofía. Por ejemplo, la filosofía metafísica ha planteado bastantes preguntas a las cuales no puede dar respuesta; es precisamente debido a que los planteamientos se han formulado desde un ángulo incorrecto; puede decirse que la metafísica es la araña que se ha enredado en su propia telaraña. Las preguntas tales como ¿qué es el ser?, ¿qué es la metafísica? no han tendido una respuesta clara y precisa debido a que no se han planteado de manera correcta. Estas preguntas se han construido desde la dimensión del pensamiento representativo; es preciso pensar de otra manera, para entonces plantear los problemas de tal forma que nos orienten a lo que Wittgenstein llama “la visión correcta del mundo”, lo cual explicaremos más adelante. Y finalmente, 4) las oraciones que predicen algo que no está en el mundo, a saber, las oraciones que hablan sobre la eternidad, sobre la muerte; sobre el premio y el castigo éticos.

En base a estos cuatro tipos de proposiciones que hablan acerca de lo indecible en el *Tractatus*, Villoro sostiene Wittgenstein se refiere fundamentalmente a oraciones que dicen lo que no es lo indecible y que lo indecible no es una parte del todo sino el todo simplemente ahí; no tratan de hablar de lo indecible mediante oraciones que predicen objetos del mundo. Lo que podemos notar en las proposiciones anteriores es que no señalan un objeto en el mundo o un hecho particular y, en tanto que no son índice de un objeto del mundo pueden considerarse como oraciones sinsentido, pero es precisamente en su sinsentido que abren una pista para entender como podemos comunicar “lo indecible”. Según Villoro, la función de las oraciones sinsentido es

¹⁴³ Citado por Villoro, “Lo indecible en el *Tractatus*”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 130.

“referir”. “Referir” es indicarle a otro sujeto lo que sólo puede ver por sí mismo; evitan la falacia de pretender decir lo que no se puede decir. Las oraciones negativas, las que hablan del todo y las que predicán algo que no está en el mundo únicamente “inducen” a “ver” con ojos propios aquello de lo que no se puede hablar. A partir de la lectura de Wittgenstein, Villoro señala que existe una triple operación en el modo de referirse a lo indecible: 1) Se cancela la referencia “vaga” a los hechos del mundo, 2) Se transfiere esa referencia a los límites del mundo y del lenguaje, 3) se dirige la atención hacia aquello que puede mostrarse únicamente en la vida y en el mundo; se “refiere” hacia lo que no puede mostrarse en nuestro “mundo representacional”¹⁴⁴; se hacen señas que inducen hacia el “escenario salvaje”, el mundo visto sin la mediación de los conceptos; precisamente se remite a la “visión correcta del mundo”. El resultado de esta triple operación en la construcción de proposiciones acerca de lo indecible nos arroja oraciones sinsentido, oraciones que no tienen un referente del mundo representacional, pero que abren ventanas hacia el “paisaje salvaje”, hacia el mundo de la “continuidad viviente” que existe independiente de la voluntad del hombre. A partir de lo anterior podemos decir que las oraciones sinsentido son las nos “refieren” a lo que Wittgenstein llama la “visión correcta del mundo”. Sólo cuando dejamos de buscar en los hechos representables a aquello a lo que “refieren” las pseudo-proposiciones o las proposiciones sinsentido, nos encontramos con la configuración que abre hacia la sintonía con la “visión correcta del mundo”; esto es lo que consideramos en este estudio una experiencia de lo místico y es de lo Wittgenstein dice que es mejor callar, puesto que de ello no se puede hablar. Sin embargo, la famosa proposición de Wittgenstein “de lo que no se puede hablar es mejor callar” no significa que debamos encerrar en el cofre del olvido todo lo que se refiere al misterio de la mística. Más bien, en este estudio

¹⁴⁴ Constelación de creencias acerca del mundo; configuración conceptual acerca de la realidad y cadena de significaciones en relación a los significados.

interpretamos la última frase “es mejor callar” como un guardar silencio, pero no un silencio como mutismo, sino como un silencio en la sinfonía de significantes, un eslabón abierto en la cadena de significaciones, un significante que se desliza en la cadena y abre hacia el espacio del habla silenciosa del mundo; un silencio que abre la atención ante el mundo de lo vivido, ante la captación de los sentidos y sentimientos del mundo, ante el latir de la vida, ante el atestiguamiento de la energía del mundo a través de la percepción con todo “el ser del núcleo de energía humano”¹⁴⁵, nos referimos a un silencio que modifica la operación de la razón y desvela el ser del mundo; también nos referimos a guardar silencio no en el sentido de dejar de pensar en lo irrepresentable, sino de comenzar a pensar de otra manera distinta al pensamiento representacional, nos referimos a comenzar a “pensar de manera poética”. Por el momento detengámonos en concretizar el concepto de mística en Luis Villoro, recapitulando su postura en relación con la de Wittgenstein.

¹⁴⁵ Con todo el ser del hombre.

7.5. Conclusiones

Como ya venimos viendo, el concepto de “lo místico” para Villoro está íntimamente relacionado con el concepto de “lo sagrado” y con el de “el sentido”, y es que lo que caracteriza a la experiencia mística es precisamente un encuentro con lo sagrado, y la característica de lo sagrado es ser lo que da sentido. Para Villoro, lo místico tiene que ver con la experiencia existencial en la que se descubre la verdad del ser y por añadidura se revela el sentido de la existencia. Es una experiencia no ordinaria que se da dentro del mundo ordinario donde se revela “lo sagrado”. Lo sagrado no es del matiz de algún hecho particular, sino que tiene que ver con la captación del “todo de entes”; es una experiencia holística, es decir, una experiencia del “todo”, que pone en contacto con lo el fundamento de la existencia misma y con el sentido del ser en general. Es en este sesgo es que coinciden Villoro y Wittgenstein. Para el último, no se trata de ver las relaciones entre hechos y los conjuntos de cosas, sino que el puro “todo”, el mundo como un “todo limitado”. El ver el mundo como un todo limitado es ver el mundo en forma holística, no como un hecho aislado o las relaciones entre hechos, sino como una visión circunstancial en la que se abrazan todos los conjuntos de hechos, esto es lo místico para Wittgenstein.

Por tanto, podemos inferir, como ya habíamos dicho, que lo místico para Villoro, siguiendo a Wittgenstein es una cuasi-experiencia, es decir, no es una experiencia más entre otras experiencias que tienen como contenido tan sólo relaciones entre objetos y hechos del mundo, sino que es una “experiencia” de algo fuera del mundo, pero que sin embargo está en él y necesita de él para mostrarse. Es una “experiencia”, por dos, el hombre y lo completamente extraño al hombre “lo otro”. Sintetizando podemos decir que lo místico es el asombro insondable e inefable que provoca encontrarse con “lo otro”. Y que los conceptos de: lo sagrado, lo otro, el ser y

también el de lo místico son sólo formas para dar indicios de aquello que no puede ser señalado mediante signos.

8. Conclusiones

8.1 Lo razonable y lo otro.

Quisiera comenzar este apartado con la última frase del más reciente libro de Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, donde reflexiona sobre tres grandes problemas que enfrenta la sociedad actual que está deviniendo en la sociedad por venir: la injusticia, la falta de efectucción de una democracia que realmente produzca paz entre los hombres y la falta de comprensión y tolerancia en la relación intercultural. Ante esta problemática Villoro presenta, a manera de solución, argumentos fundados en razones suficientes, que contienen razones razonables y no razones racionales, acerca de una vía negativa hacia la justicia que hace comprender la justicia desde su ausencia y que podría expresarse negativamente como la no-exclusión de la pluralidad de culturas, la no-exclusión del bien común de la sociedad y la no-exclusión en el cumplimiento universal de lo debido; una democracia donde el poder, siendo un poder cimentado en el valor, reside en el pueblo y un multiculturalismo donde subsista una pluralidad de culturas con vida y valores diferentes no sometidos a ningún poder único. Decíamos, razones razonables en tanto que no presentan arrogancia ni se postulan como una verdad única y dogmática; sino como una creencia justificada racionalmente pero que varía en cada situación y en sus distintas maneras y esferas de uso y que, además, está abierta a escuchar e incluir otras razones desde diferentes puntos de vista acerca de un problema sin exigir en todos los campos el mismo grado de fundamentación; una razón razonable es aquella que admita una pluralidad racional; es una razón que no es pura, abstracta, sino concreta; es decir, que se fundamenta en la vida del hombre, podríamos sostener que yace a raíz del “mundo de lo vivido”, y no en una razón que se erige como la vía que contiene “toda la verdad”, una verdad que se presenta como un artificio de la propia razón, la cual se aleja del mundo sensible y de la vida del hombre. Una razón razonable

no se presenta como la Razón universal, medida de todas las cosas, como la razón moderna e ilustrada, sino como una razón que primeramente atiende a la vida, antes de realizar construcciones representacionales abstractas en pro de la ciencia y el progreso. Es a este tipo de razón al que se refiere la frase con la que quería empezar este apartado: “Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sin-sentido, sino una razón al servicio de la vida”¹⁴⁶. Con ello, podemos sostener que el pensamiento de Villoro supera en gran medida no sólo la idea de razón ilustrada, sino la forma de crear filosofía. Es un pensamiento que tiene como timón a la razón pero se mantiene navegando en el mar del “mundo de lo vivido”; valora el mundo sensible, todo el cumulo de experiencias sensibles, sensaciones, emociones y valores que intervienen en el acto de dar sentido a la existencia del hombre. De igual manera, le da un lugar especial a la relación del hombre con lo sagrado, con lo divino, con lo infinito. Acepta los límites de la razón y tiende un puente hacia lo que la razón no puede conceptualizar a su manera usual. El pensamiento de Villoro acepta la pluralidad de creencias justificadas racionalmente acerca de la realidad, tanto de la realidad no-simbólica, como de la simbólica que le da cuerpo al mundo cultural del hombre. La filosofía de Villoro supera a la estructura del pensamiento moderno, ofrece un criterio que pone en epojé, en suspenso, en signos de interrogación, los supuestos establecidos acerca del mundo que surgieron en el seno del Renacimiento, se desarrollaron en el siglo XVIII, influyeron en el XIX y que en el XX y actualmente son criticados; abriendo la posibilidad de “componer”¹⁴⁷ una nueva figura del mundo tanto en sentido filosófico como en sentido cultural.

“La razón al servicio de la vida”, la vida en un sentido de la maravilla y el asombro de la existencia del hombre (lo místico), es el intervalo que puede servir para

¹⁴⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, F. C. E., Primera edición, 2007, p. 222.

¹⁴⁷ En el sentido de creación estética.

expresar la intencionalidad y la atmósfera del espacio musical que se compone entre el pensamiento filosófico y la mística en Villoro. La frase de Villoro puede expresar también que la razón filosófica esté al servicio de la vida en todos sus sentidos y en todas sus esferas, y no estaría en desacuerdo que la razón esté al servicio de lo más sublime de la vida: lo sagrado. Pero no lo sagrado que también es una construcción arquetípica de la razón y que usan las instituciones que se dedican a lo religioso como instrumento de dominio, sino “lo Sagrado en el interior de cada hombre y de cada cosa, que se manifiesta en el esplendor y en la unidad del todo”¹⁴⁸. Villoro se refiere a lo sagrado que está en la vida misma, en el mundo de lo sensible el cual se nos da en la experiencia personal. Esto implica que la razón no se guiaría por sí misma, sino que tendría un fundamento comunicándole sentido, un sentido originario, y como veíamos, lo que da sentido hablando filosóficamente es el ser, hablando desde una filosofía de la religión sería lo sagrado; así lo sagrado es lo que nos acerca a la verdad del ser y el ser de la totalidad de las cosas es el que nos acerca a lo sagrado y lo sagrado siempre nos estará remitiendo a “lo otro”, como lo distinto al mundo representacional del hombre, lo diferente a lo que la filosofía postmoderna llama el pensamiento de “lo idéntico” y a “lo otro” en el sentido de “estar –con”, es decir, estar con “los otros” (hombres y mujeres de diferente cultura, religión, color, diferentes valores, distinto modo de racionalidad y de razonabilidad, eso otro siempre incluye a “los otros”, lo que trae consigo una ética de la alteridad). Así tenemos que para Villoro lo que orientaría a la razón en un sentido originario y, por ende, verdadero, en sentido ontológico, sería lo sagrado que está en la vida misma y que nutre de encanto y belleza a las cosas, belleza no sólo en un sentido de formas armónicas, sino en el sentido de saber ver el sentido que nos comunica la vida misma por medio de la percepción sensible, saber escuchar el lenguaje de “lo vivido”

¹⁴⁸ Luis Villoro, *Pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento*, México, F. C. E. 1992. p. 119.

que habla en silencio gritándole las maravillas del mundo al núcleo de la totalidad ser del hombre, y hacerlo acto en el mundo del convivir humano. “(E)l hombre debe leer el sentido en las cosas mismas y realizarlo al realizarse a sí mismo en comunicación con lo otro, con los otros”¹⁴⁹. Esta exhortación está en el último apartado de *El pensamiento moderno* donde expone algunos argumentos para construir una nueva “figura del mundo”¹⁵⁰, es ahí donde encontramos la idea de Villoro de encontrar sentido a raíz de la apertura hacia la “otredad”. Esto se debe, tal vez, a la preocupación de Villoro por no seguir con el egocentrismo y etnocentrismo que caracterizan al pensamiento moderno y que ha sido la causa de conquistas inhumanas, aniquilación, sometimiento y pérdidas de configuraciones gnoseológicas y axiológicas. La salida de un sí mismo egoísta y enajenado es un elemento fundamental en el proceso de construir una nueva figura de mundo; la comprensión del sentido que nace de “lo otro”, sostiene Villoro, “liberaría al hombre del rodeo en su propia individualidad, lo proyectaría a lo otro de sí, le permitiría recuperar la sensación de pertenencia a una totalidad que lo abarca: comunión con la naturaleza, con la comunidad, con el cosmos. Cobrarían entonces nueva dignidad actitudes un tanto olvidadas: entrega, testimonio, humildad, respeto, compasión, fraternidad, amor, justicia”¹⁵¹. Valores que de alguna u otra manera remiten a un respeto de lo otro y de los otros.

De esta manera tenemos que la filosofía y la mística son dos formas fundamentales de pensamiento que se requieren mutuamente para dar cuenta del Ser. Villoro le da a cada una importancia y nos hace ver su valor, establece un “justo medio”, en cuanto a lo valorativo, entre el pensamiento místico y la filosofía. El pensamiento místico para nuestro filósofo está ligado a aquello que permanece a la

¹⁴⁹ Luis Villoro, *Op. cit.* p. 118.

¹⁵⁰ Se refiere a la constelación de significantes que conforman una manera de comprender el sentido del hombre en todas las esferas de su ser a raíz de sus existencia.

¹⁵¹ *Ibidem.*

esfera de lo inefable, de lo informe, de lo sagrado, de lo aún no codificado mediante símbolos, y que no se puede expresar por medio de signos en una forma positiva, corresponde a la dimensión del silencio que se expresa en el mundo de “lo vivido”. Nosotros sostendríamos que la verdad fundamental de la filosofía se capta mediante la experiencia de lo Sagrado y no mediante la inferencia lógica que trabaja con signos y fórmulas que tienen como referente un objeto delimitado por el pensamiento representacional. En todo caso el lenguaje proposicional tiene que componer oraciones sin sentido, es decir, oraciones metafóricas y negativas para inducir hacia esa verdad originaria. Pero siendo congruentes con el pensamiento filosófico de Villoro, además siendo prudentes, sólo podemos sostener que la verdad fundamental de la filosofía para él puede ser captada a través de la experiencia de lo sagrado, pero sólo puede ser expuesta y valorada como un conocimiento objetivo, por las leyes de la lógica y de un lenguaje positivo que no se cierre en sí mismo, sino que esté abierto a un lenguaje poético y negativo. Aseveramos esto debido a que Villoro critica el pensamiento representativo (lógico- racional moderno), el pensamiento de lo idéntico, pensamiento egocentrista y etnocentrista; porque es un pensamiento cerrado en sí mismo que no logra abrir su cadena de significantes para crear una nueva figura de mundo. No critica tanto al pensamiento racional en sí, sino al pensamiento racional moderno que se guía por una razón arrogante, que ha sido causa de la constitución de un pensamiento reiterativo.

El tipo de racionalidad que Villoro utiliza es una racionalidad “abierta”, nunca encerrada en sí misma, que afirma la pluralidad de la razón; es en este sentido que él mismo propone el concepto de lo “razonable” para referirse a una razón humilde que escucha los diferentes modos de pensar y valora atendiendo a lo que “lo otro” le puede decir. La racionalidad de Villoro cuestiona el sistema de valores de su época con la

finalidad de desnudar la verdad, ese fondo originario en el cual descansa la validez de cualquier significado y a partir del cual todo se constituye. Por eso decimos que la filosofía de Villoro es un pensamiento racional que busca el “origen” fundante de todas las cosas, el cual sostiene la validez de cualquier significado y proposición gnoseológica acerca del mundo. Ese origen fundante se logra captar mediante la percepción sensible en el mundo de lo vivido y tiene la posibilidad de ser expresado, aunque sea con las limitaciones de la razón, por medio de códigos y configuraciones racionales las cuales deberán estar debidamente justificadas racionalmente para que pueda ser válida objetivamente. El fundamento para nuestro filósofo es una “información originaria” que se tiene que procesar para poder exponerse en códigos razonables y entendibles por cualquier sujeto epistémico –pertinente; asimismo, la validez de esas proposiciones debe ser sometida a una crítica racional intersubjetiva para poder establecerlo como un conocimiento razonable y objetivo. En esto consiste la tarea de la filosofía, en “transportar”¹⁵² la “información originaria” del origen fundante a conceptos que, como sostendría Ramírez, no sean tan sólo referentes, sino puertas que abren hacia las cosas mismas¹⁵³, iconos que llevan de regreso a la experiencia de esa información originaria que habla en silencio. Y viceversa, si comenzamos por el conocimiento racional establecido, la tarea de la filosofía sería cuestionar y someter a una valoración racional las proposiciones que conforman el conocimiento que constituye la figura de mundo de la época para encantarnos el fundamento que justifica la validez de cualquier

¹⁵² En el sentido de pasar a códigos, conceptos y configuraciones la estructura de la sabiduría del mundo mismo.

¹⁵³ Para el filósofo mexicano Teodoro Ramírez es esta es precisamente una de las tareas más importantes de la filosofía: la tarea creadora o propositiva de la filosofía. Se trata de construir conceptos que no se vean únicamente como resultado o producto del proceso filosófico sino como origen generador de nuevas trayectorias de pensamiento y de nuevos modos de vida y de existencias. Para Ramírez la filosofía porvenir, el porvenir de la filosofía sería: “(a)hí donde los conceptos dejan de entenderse sólo como ‘representaciones’ (cuya validez dependería de un criterio de ‘referencia’, de chata verdad) y pasan a entenderse como ‘instrumentos’ o ‘armas’, como ‘instructivos’ o ‘programas’ (cuya verdad y validez dependerá de todo aquello que se puede hacer y operar con ellos). Vamos, pues, de la preocupación por alcanzar *ideas verdaderas* al esfuerzo por construir, por crear *verdaderas ideas*: profundas, abiertas, potentes”. Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación*, México, Driada, 2007, pp. 20-21.

significado. Se trataría de poner en *époje* el mundo cultural del hombre e ir haciendo una reducción de significantes hasta acercarnos lo más posible a la esfera de “lo significado” y ver qué tanta congruencia tienen esas proposiciones con ese origen fundante que contiene el sentido más sublime de la existencia del humano. Como ya habíamos dicho la filosofía proporciona la posibilidad de encontrar, por cuenta propia, el sentido auténtico de la constitución originaria del mundo. La filosofía tiene como objetivo descifrar el misterio de la existencia misma. Es en este punto donde se vincula a la mística, recordando que lo místico es que el mundo sea.

El pensamiento místico es un pensamiento de lo sensible que busca lo trascendental. El pensamiento místico se basa en la experiencia mística entendida como un encuentro con lo sagrado, ya que la característica de lo sagrado es ser lo que da sentido de una forma originaria. Lo místico para Villoro tiene que ver con la experiencia existencial en la que se enfrenta el hombre con la verdad y el sentido de la existencia, que se condensan en el concepto de lo sagrado que abre sus puertas hacia la totalidad de los entes que se vislumbra en el límite entre lo infinito y lo infinito; en el entremedio escénico donde se vive el fundamento en el que descansa toda validez acerca de lo real. En suma, lo místico es el asombro insondable e inefable que provoca encontrarse con “lo otro”, la presencia misma del mundo. Lo místico es lo que no se puede decir con lenguaje convencional. Lo místico es una visión y un sentimiento que no caen dentro de la esfera de lo representable. Por ello, sostenemos que el objetivo de la filosofía de Villoro, al igual que la de Wittgenstein, es superar las proposiciones lógicas hasta llegar a “la visión del mundo tal cual es” y lo que nos guía hacia tal visión son las oraciones sin-sentido, oraciones metafóricas y negativas; puesto que se trata de algo de naturaleza intangible (objetos y fenómenos-flujos) y las oraciones con sentido sólo hablan de hechos “tangibles-fijos”. Podemos aventurar que el objetivo de la filosofía para Villoro

es lograr una visión que no corresponde al pensamiento representacional, ni cae dentro del ámbito de lo “figurable”, hablando en el lenguaje de Wittgenstein, una visión del mundo en su desnudez sin los ropajes de la representación que, entre otras cosas, oculta la verdad del ser. Todo ello sin desvirtuar la importancia del lenguaje positivo, representacional y racional, siempre y cuando se usen de una manera “razonable”, ya que nos regala toda la gama de posibilidades de creación cultural que no pueden ser omitidas, sino que permiten ampliar nuestro “sistema de sentidos”. Esto puede contribuir a crear un “mundo plural de sentido” que tenga siempre en el horizonte el sentido originario que nos regala lo sagrado que lleva en su esencia la inclusión de “lo otro”. Usar de manera razonable el lenguaje representacional es no cerrar nunca su cadena de significantes en sí mismo, sino siempre dejarla abierta hacia esa dimensión donde descansa la palabra, dejarla abierta ahí en la playa de la significación que se abre al mar de lo indecible: el silencio. Ya que el silencio abre dimensiones antes no exploradas del mundo de la vida. Remite a la dimensión de lo intangible que tiene reverberos sensibles en mundo cultural del hombre. Abre la cadena de significantes para crear nuevos modos de significación y renovar nuestro sistema de significaciones acerca de la realidad vivida. Recordando que para Villoro el silencio es lo otro de la palabra que trabaja de manera conjunto con ella para estructurar al discurso. El silencio no sólo es el fondo de un discurso, ni únicamente el gesto que dice más que mil palabras; sino que es aquello que significa por sí mismo diciendo lo que no se puede decir con palabras, como lo que pertenece al ámbito de lo sagrado. Pero también es el sin-sentido, la nada y el no-ser, es la existencia sin más que nos hace enfrentarnos con lo místico del mundo. El silencio muestra algo como pura presencia incapaz de ser representada por la palabra. El único lenguaje que puede expresar “eso” que señala el silencio es el lenguaje

negativo que deja ver aquello que no se puede decir con palabras diciendo todo lo que no es, y el lenguaje poético que es una mediación entre el silencio y la palabra.

Anclándonos en estas proposiciones de Villoro, aventuramos la idea de que el silencio tiene su propio lenguaje no-representacional que habla con un lenguaje vivo, con sensaciones sensibles que hacen ver la verdad del ser con todo el ser del hombre, es un lenguaje continuo que muestra un conocimiento certero a un pensamiento sin ruptura. Hace vivir el conocimiento, ese conocimiento silencioso, que muestra la verdad de un modo no-representativo, sino presencial. Por ello, en esta investigación interpretativa, recurrimos a Heidegger para reflexionar sobre el lenguaje ontológico, el habla del ser, ese lenguaje no gramatical ni representativo; el silencio, como el habla del ser que se hace fáctico en el mundo de lo vivido; ese lenguaje que provoca la necesidad de expresar en términos gramaticales lo que muestra el silencio como una película vivencial. Aquí el silencio más que un significante, es un significado abierto que deja escuchar el murmullo del río de la vida. Es lo que interpretamos como el habla del habla, el son del silencio que permite la posibilidad de un pensamiento silencioso expresado a través de un pesar poético, puesto que sería un “entre medio” entre el pensamiento silencioso y el pensamiento representacional. El pensar poético es fundador de sentido, de un sentido originario, antes de toda representación. Asimismo, el pensar poético, en este tenor, está radicalmente vinculado tanto al pensamiento místico que asimila la experiencia mística que nos hace vivir ese fundamento originario, como a la filosofía que busca el fundamento esencial donde se justifica la validez de cualquier significación y a partir del cual se constituyen todas las cosas de la existencia.

Este pensar poético está inspirado en la concepción de estética de Teodoro Ramírez y de Eugenio Trías, así como en lo que nos hace pensar Heidegger y en el

análisis inferencial que realizamos a raíz de la interpretación de los textos de Villoro más vinculados al tema de la estética.

Como estudio sistemático, la estética es, para Villoro, un análisis racional de la experiencia sensible que involucra el libre juego de las facultades sensibles y la visitación de “lo otro”, la raíz informativa del ser de lo no-idéntico. Siendo el producto fáctico de la experiencia estética la obra de arte que es la unión de dos universos: el universo de la forma y el universo de lo informe; lo inmanente y lo trascendente. La obra de arte contiene también toda una constelación de creencias objetivadas de una cultura. Además, la obra de arte contiene una objetividad-*constructo*, es decir, una red simbólica constituida intersubjetivamente a lo largo de la historia, y una objetividad originaria no-simbólica de la cual surge toda significación. La estética, para Villoro, hace posible la renovación de sentido. En este tenor, podemos sostener que la filosofía para él es primordialmente estética en el sentido de que es “creación” de conceptos, recrea simbólicamente lo vivido. En este punto coincide con la concepción de filosofía de Teodoro Ramírez. La filosofía para Ramírez es primigeniamente estética en tanto que parte de la dimensión estética que se encuentra entre el ser del hombre y el ser en general, ahí en el límite entre lo significado y el significante, entre el pensamiento representacional del hombre y, por decirlo de alguna manera, el pensamiento de “lo otro”, o si se quiere, es la dimensión del límite entre lo pensado y lo impensado. Por ello, la relación entre filosofía y estética es radical puesto que se dan en la íntima y desnuda escena de “lo límite. De ahí podemos sostener que una filosofía auténticamente estética sería aquella que crea conceptos, al estilo de símbolos artísticos, ideas críticas fundantes que hacen pensar en el ser de lo sensible. La filosofía estética es aquella que en su seno tiene el poder de “hacer nacer” nuevos paradigmas, a través de la

composición racional de conceptos que conllevan a una renovación del hombre y de su entorno cultural.

A su vez, esta filosofía estética colinda estrechamente con el concepto de lo otro que contiene en sí mismo una dimensión original de valor: lo sagrado. Como veíamos al principio, Trías sostiene que la estética es el modo de exposición imaginativo-simbólica de la experiencia de lo sagrado. La estética es el modo de exponer en términos simbólicos la dimensión del valor en su máxima potencia, lo sagrado. Lo sagrado es el brillo mágico del ser de lo sensible, que proporciona la certeza de la verdad y del sentido a través de una sensación sublime y bella. De esta manera, la estética antecede todo “logos”. En ese encuentro acude el ser del hombre y el agente informativo del ser, el habla viviente del ser que habita en los rincones convexos de la obra de arte; todo gran arte, es una mónada con ventanas hacia lo sagrado. Asimismo, la dimensión estética, que implica una percepción sensible de lo sagrado, alberga la dimensión originaria del valor, el cual da sentido a la existencia del hombre y a su convivencia intersubjetiva e intercultural, implicando así la esfera de lo ético. En suma, la dimensión estética es ahí donde mora el núcleo nodal del ser del hombre y el ser en general, es la fuente de toda ética, filosofía y pensamiento místico auténticos. En esto coincidimos y sostenemos al igual que Villoro, Ramírez y Trías que la filosofía auténtica es aquella que piensa “lo otro”, lo impensado, lo diferente a la misma filosofía, la ética auténtica es la que piensa a “lo otro” de lo cual surgen valores éticos tales como la justicia, la compasión, la humildad, el respeto, etc., que posibilitan la paz entre los hombres; una estética del mismo calificativo, es aquella que tiene su raíz en la experiencia sensible de “lo otro” y una mística auténtica es aquella que surge del encuentro con “el gran otro”.

En fin, la filosofía de Villoro es una filosofía del límite en tanto que camina entre lo finito y lo infinito. Entre el pensamiento filosófico y la mística se abre un

camino que salva, en el sentido de superar, el método representativo en la racionalidad representativa del pensamiento moderno: un diálogo entre una razón razonable y la captación de lo otro a raíz de la percepción sensible. Una racionalidad razonable al servicio de la vida y no al servicio de la ambición del poder. Esta razón estaría siempre con la mirada en el horizonte de lo otro, puesto que para evitar la conquista, el sacrificio, el aniquilamiento y la lucha de clases se necesitan valores como la fraternidad, la humildad, el amor, la justicia, el respeto, la compasión y estos son valores de inclusión, incluyen siempre al otro (individuo), a los otros (culturas) y por qué no, a “lo otro” (lo sagrado).

BIBLIOGRAFÍA.

- Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad de Veracruz, 1962.
- Luis Villoro, Varios *Historia para qué*, México, siglo XXI, 1993.
- Luis Villoro, *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento*, México, F. C. E., 1992.
- Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, F. C. E., 1997.
- Luis Villoro, *En México entre libros, Pensadores del siglo XX*, México, F. C. E. 1995.
- Luis Villoro, “La mezquita azul”, en la revista *Vuelta*, año IX, Septiembre, 1985.
- Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago: El colegio nacional, 2006.
- Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, F. C. E., Primera edición, 2007.

- Teodoro Ramírez, “Luis Villoro y la filosofía mexicana del siglo XX”, en *Luis Villoro DOCTOR HONORIS CAUSA*, Morelia, UMSNH, 2002.
- Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación*, México, Driada, 2007.
- Teodoro Ramírez, “Estadios de la otredad” en *Diánoia*, México, F. C. E. Vol. LII, Número 58, Mayo, 2007. pp. 143-175.
- Teodoro Ramírez, *El concepto de estética*, publicado en M. T. Ramírez (Com.), “Variaciones sobre arte, estética y cultura”, Morelia UMSNH, 2002.

- Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987.
- Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía México* F. C. E., 1958.
- Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid, Trotta, 2003.

- Eugenio Trías, “Estética y teoría de las artes” en *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001.
- Eugenio Trías “Ética y estética” en *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.

- Bertrand Jouvenel, “La utopía para propósitos prácticos”, en *Utopías y pensamiento utópico*, Comp. por Frank E. Manuel, Madrid, Espasa- Calpe, 1982.
- Tomás Moro, *Utopía*, México, Porrúa, décimo sexta edición, 2004.
- Northrop Frye, “Diversidad de Utopías literarias”, en *Utopías y pensamiento utópico*, Comp. por Frank E. Manuel, Madrid, Espasa- Calpe, 1982.
- Karl R. Popper, “Utopia y violencia” en A. Neusüss, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971.
- Northrop Frye, “Diversidad de Utopías literarias”, en *Utopías y pensamiento utópico*, Comp. por Frank E. Manuel, Madrid, Espasa- Calpe, 1982.
- Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.
- Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, tr. Alberto Cardín, Madrid, Júcar 1988.
- Justino Fernández, *Coatlícue. Estética del arte indígena antiguo*. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
- Romain Rolland, *El evangelio universal*, Buenos Aires, Schapire, 1929.
- Salvador Pániker, *Filosofía y Mística*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982.
- J. Derrida G. Vattimo (Com), *La religión*, Buenos Aires, La Flor, 1999.
- Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F. C. E. 1949.