♦ COLECCIÓN ♦
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

Luis Villoro

La significación del silencio
y otros ensayos

Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

♦ COLECCIÓN ♦
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

Luis Villoro

La significación del silencio

y otros ensayos

Universidad de Guadalajara

letras para volar

Miguel Ángel Navarro Navarro
Rectoría General

Carmen Enedina Rodríguez Armenta
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Sonia Reynaga Obregón
Coordinación General Académica

Patricia Rosas Chávez
Dirección de Letras para Volar

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial Universitaria

letras para volar
Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

Primera edición electrónica, 2018

Director de la colección
Fernando Carlos Vevia Romero

Coordinador de la colección
Alfredo Tomás Ortega Ojeda

Autor
Luis Villoro Toranzo

Prólogo
Carmen Villoro Ruiz

D.R. © 2018, Universidad de Guadalajara

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Editorial Universitaria
José Bonifacio Andrada 2679
Colonia Lomas de Guevara
44657, Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx

Octubre de 2018

ISBN **978- 607-547-283-6**

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, existente o por existir, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos correspondientes.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Estimado lector:

La lectura es una actividad esencial para la transformación de los seres humanos; constituye la base del aprendizaje, la comunicación, la imaginación y la inteligencia, determinantes para el desarrollo intelectual y emocional.

Leer nos permite conocer el mundo, enriquecer el espíritu y recrear nuestras experiencias. Leer nos constituye como individuos libres, capaces de ejercer nuestros derechos y cumplir con nuestras obligaciones. Leer nos ayuda a resolver problemas. Leer es pensar.

Leer es descubrir otros mundos, universos desconocidos que abren nuevas puertas; leer es conocer las experiencias, las emociones y los pensamientos de otras personas. Leer es un privilegio.

Prácticamente todos los niveles escolares y todas las ocupaciones laborales requieren de habilidades lectoras. Ser un lector funcional demanda comprender los documentos y las leyes que regulan nuestro comportamiento en sociedad. La lectura propicia la formación de ciudadanos informados, críticos e independientes y los convierte en agentes de cambio.

El Programa Universitario de Fomento a la Lectura Letras para Volar de la Universidad de Guadalajara tiene el objetivo de poner a disposición de niños y jó-

venes de distintos niveles educativos, dentro y fuera de las instalaciones universitarias, obras que motiven su entusiasmo por la lectura y promuevan el desarrollo de su competencia lectora.

Letras para Volar es el resultado del trabajo y la generosidad de un gran equipo de académicos, autores e ilustradores. Va para ellos nuestro agradecimiento por esta contribución.

Miguel Ángel Navarro Navarro
Rector General

Índice

9 Del silencio significativo a la acción comunitaria. Cuatro ensayos filosóficos de Luis Villoro Toranzo

13 La significación del silencio

41 La mezquita azul. Una experiencia de lo otro
41 Descripción
46 Análisis
55 Crítica
74 Justificación
90 Concluyamos
92 Reflexión final

95 De la libertad a la comunidad

120 Ciencia y sabiduría
120 Ciencia
127 Sabiduría
131 Dos ideales de conocimiento
140 El proceso de justificación en distintos tipos de conocimiento
144 Conocimiento personal con justificación objetiva
152 Conocimiento personal bajo condiciones subjetivas
158 Comunidades sapienciales

Del silencio significativo a la acción comunitaria. Cuatro ensayos filosóficos de Luis Villoro Toranzo

CARMEN VILLORO

El autor de estos ensayos nació en 1922 y murió en 2014. Fue profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México durante setenta años. Su relación con Guadalajara fue muy importante: vivió en ella en 1957 y 1958 cuando fue convocado por el rector Enrique Díaz de León para fundar la carrera de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, institución que le otorgó el doctorado *honoris causa* en 2011. Siempre guardó un recuerdo entrañable del tiempo vivido en esta ciudad y la visitó cada año durante los últimos treinta de su vida, visitas en las que no faltó nunca su encuentro con los murales de Orozco en el Instituto Cultural Cabañas y, particularmente, con "Miguel Hidalgo" en el Palacio de Gobierno.

La obra filosófica de Luis Villoro Toranzo, escrita entre los años cincuenta del siglo XX y la primera década del XXI, aborda temas tan variados como: la otredad, los límites de la razón, la comunión con los

demás, la relación entre el conocimiento y el poder, la injusticia social, el respeto a las diferencias culturales y la crítica política. El maestro Villoro conoció las principales corrientes filosóficas de su época, como el existencialismo, el marxismo, la fenomenología y la filosofía analítica, pero no se adhirió dogmáticamente a ninguna. Para él, la filosofía debería ser una práctica rigurosa del pensamiento autónomo y estar al servicio de la realidad social, por ello invitaba a sus alumnos a pensar por sí mismos y a defender, con argumentos sólidos, sus ideas.

El pensamiento de Villoro conlleva siempre una preocupación moral: le importaban todos aquellos que sufren algún tipo de exclusión o injusticia, y creía que la razón filosófica debía ser liberadora. Su interés por los pueblos indígenas estuvo presente desde su primer libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, escrito cuando tenía 28 años de edad, hasta sus ensayos y artículos periodísticos publicados poco antes de su muerte.

Su trabajo intelectual fue congruente con su acción social: perteneció a la generación de alumnos del maestro José Gaos, grupo que se autodenominó El Hiperión y que tenía como objetivo hacer filosofía rigurosa y pensar la realidad de México y América Latina para transformarla. Participó en el movimiento estudiantil de 1968 y fue pionero y fundador de varios partidos políticos de oposición desde la izquierda. En 1994 se

interesó en el movimiento zapatista y fue un respetuoso interlocutor de sus propuestas y un entusiasta aprendiz de la cosmovisión indígena.

En esta breve selección presentamos cuatro de sus ensayos. *La significación del silencio* vio la luz por primera vez en 1960 en Guadalajara, e incluirlo nos pareció una manera íntima de celebrar su vínculo afectivo e intelectual con la ciudad. En el ensayo *Ciencia y sabiduría*, escrito en 1981, el autor hace una distinción entre las maneras de aproximarse al mundo. *La mezquita azul*, de 1985, es un escrito magistral en el que se pregunta sobre lo Otro y cómo podemos conocerlo. El ensayo *De la libertad a la comunidad*, escrito en el año 2000, nos comparte sus ideas sobre el comunitarismo, que pretende disolver el egoísmo individualista, visión acorde con las formas de organización de los pueblos indígenas. Luis Villoro fue congruente con estas ideas en su conducta cotidiana, esa que revela la verdadera naturaleza de un ser humano.

La prosa de Luis Villoro Toranzo es lúcida y emotiva, un buen ejemplo de cómo escribir conjugando el intelecto y la pasión.

Guadalajara, Jalisco
Agosto de 2018

La significación del silencio

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

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

Pero para explicar la palabra discursiva es menester admitir una posibilidad *previa* de la existencia: la posibilidad de comprender el mundo en torno aludiendo a él significativamente. Y esta referencia significante al mundo en torno es anterior al lenguaje predicativo: se encuentra ya en la percepción, en la conducta práctica, en el gesto. No necesito de palabras para significar; cual-

quier conducta dirigida al mundo puede hacerlo. Por ello dirá Heidegger que las significaciones no resultan de las palabras, las preceden. "A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones".[1] El lenguaje discursivo es sólo una de las actualizaciones de una actitud significativa previa que Heidegger llama el "habla". La mímica y la danza, la música, el canto y la poesía son modos del habla; y, como veremos, también lo es el silencio.

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

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

---

1 *Sein und Zeit*, § 34. (Seguimos la traducción de Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951).

2 *Ibidem.*

Antes del discurso, estamos en contacto directo con las cosas, las experimentamos y manejamos, nos conmovemos con ellas o en ellas actuamos; pero siempre necesitamos de su *presencia*. Sin el lenguaje no podríamos referirnos al mundo en su ausencia. Con la palabra aparece la posibilidad de desprendernos de las cosas y de referirnos a ellas sin contar con su actual existencia. La palabra pone a distancia las cosas y a la vez mantiene nuestra referencia a ellas. Según Wundt y su escuela, habría que colocar el inicio del lenguaje en el momento en que el hombre no acierta a aprehender una cosa para manejarla y se limita a señalarla. La indicación supliría el acto fallido de prensión e iniciaría el lenguaje: trato de agarrar algo pero, por alguna causa, noto que está fuera de mi alcance; entonces lo indico, primero con el dedo, luego con un sonido articulado que reemplaza al objeto inmanejable. Se ha descubierto, en efecto, que en muchas lenguas primitivas las primeras palabras fueron demostrativas.[3] La palabra brotaría así, de un intento fallido de manejo; supliría la presencia inmediata del objeto con la simple referencia a él. Con ese intento se abre una posibilidad exclusiva del hombre, de poseer las cosas de un modo más sutil que la prensión: poseerlas en figura, por medio de un signo que las mantenga ante la conciencia como término de referencia.

[3] Véase Ernst Cassier, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale, vol. 1, pp. 180 y ss., 202 y ss.

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

Es probable que también en el hombre pase primero el lenguaje por una fase semejante. Pero después

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

De ahí la función liberadora de la palabra. Gracias a ella tuvo el hombre aquello de que el animal carecía: el poder de referirse a las cosas sin estar esclavizado a percibirlas, de comprender el mundo sin tener que vivirlo personalmente. El hombre, con la palabra, creó un instrumento para sustituir el mundo vivido y poder manejarlo en figura.

Por eso, el ideal del lenguaje discursivo sería suplir las cosas de modo tan perfecto que la estructura de las palabras correspondiera a la estructura de las cosas que reemplaza. Un lenguaje de ese tipo es la meta regulativa de todo lenguaje discursivo coherente. El lenguaje proposicional, ha dicho Wittgenstein, es una "figura" o un "modelo" de la realidad.[4] El lenguaje "figura" el mundo en el sentido de traducir en una estructura de signos una estructura de objetos. Wittgenstein nos

[4] *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 4.01 y 4.011.

da un símil: el lenguaje reemplaza la realidad al modo como la notación musical sustituye una sinfonía, y las irregularidades de las rayas del disco gramofónico sustituyen una y otra.[5] La estructura entera de la sinfonía queda traducida, en la partitura y en las ondulaciones físicas del disco, por otras estructuras. Cada estructura "figura" o "modela" la otra. Pero no nos dejemos engañar por el símil. Esta capacidad figurativa del lenguaje no debe entenderse como si cada palabra duplicara un rasgo de la realidad. No es la lengua una especie de "dibujo" o "imitación" de las cosas. Más bien hay que pensar en dos formaciones paralelas —la de los signos lingüísticos y la de la realidad— que pueden traducirse entre sí según reglas determinadas, pero ninguna de las cuales "copia" a la otra. Se trataría de la proyección de una formación en la otra, en el sentido en que los matemáticos emplean esa palabra. Cualquier forma geométrica puede figurarse en signos algebraicos y, a la inversa, cualquier ecuación puede proyectarse en una figura geométrica; para hacerla basta conocer las reglas específicas que regulan esa proyección. Pero no podemos decir que los componentes de la ecuación "copien" o "dibujen" los elementos de la forma espacial, sino más bien que la estructura del álgebra es convertible en la de la geometría y viceversa. Así también el lenguaje sería una "proyección" de la realidad que, al figurarla en

[5] *Op. cit.*, 4.014.

una estructura distinta, podría reemplazarla. Y la lógica sería el conjunto de reglas que rigen esa proyección. Un lenguaje alógico no podría pues "figurar" la realidad.

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

Para cumplir con su fin, un lenguaje discursivo debería estar constituido de significaciones *invariables* y *objetivas*; de tal modo que el interlocutor pueda en todo momento proyectar con exactitud la misma realidad que ese lenguaje haya figurado. En un lenguaje discursivo perfecto no cabría la menor ambigüedad, el menor equívoco. Ninguna lengua existente cumple, por supuesto, con ese ideal; pero todas, en la medida en que son instrumentos para figurar y comunicar la realidad, tienden a él. Los lógicos modernos han tratado de indicar las características de una lengua ideal. En ella no habría lugar para las vacilaciones significati-

vas que dependen de las circunstancias cambiantes de la experiencia personal. Las palabras del lenguaje cotidiano que Russell llama "egocéntricas" y Husserl "ocasionales", tales como "yo", "tú", "aquí", "ahora", "esto", "aquello", deberían descartarse, pues hacen referencia a contenidos de experiencia variables con cada individuo y, por lo tanto, incapaces de ser comprendidos sin esa experiencia. Por otra parte, todas las significaciones subjetivas, que dependen de la perspectiva personal, deberían igualmente omitirse. Así, un lenguaje discursivo puro sólo constaría de significaciones invariables y objetivas.

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

Por último, la palabra elimina el carácter singular con que las cosas aparecen y, por ello, tranquiliza. Antes del lenguaje todo para el hombre es nuevo; nada, habitual ni previsible. Conforme se desarrolla un lenguaje, el asombro que primero le producen las cosas va cubriéndose de un tenue velo de familiaridad; y sólo en-

tonces empieza a sentirse seguro en su mundo. Cuando el niño ve u oye algo desusado, lo primero que hace es preguntar por su nombre. Una vez que lo sabe, aunque no lo comprenda, empieza a tranquilizarse. Porque ya sabe que "aquello" tiene un nombre y no es, por lo tanto, algo absolutamente insólito: si tiene un nombre puede reconocerse. Algo sin nombre es insufrible pues no podría jamás saber a qué atenerse con ello; si tiene un nombre, en cambio, puede clasificarlo, hacerlo un poco suyo, manejarlo por medio de su símbolo. El niño quiere saber cómo se llaman todas las cosas para poder hacérselas hospitalarias. Para los primitivos, poseer el nombre de una cosa o de una persona es ya, en cierto modo, apropiársela. Y aun entre nosotros no hay mejor prueba de confianza que descubrir al amigo el nombre propio y permitir que lo emplee a su gusto.

Asombroso es siempre lo insólito, es decir, lo que sólo se da una vez y no sabemos cómo ni cuándo podrá repetirse; asombroso es "lo que no hay", lo inesperado y singular. Y el nombre permite reconocer cualquier objeto. Nombrar algo es identificarlo con otro fenómeno que ya ha aparecido y, a la vez, poder reconocer sus ulteriores apariciones. La recognición elimina la alteridad absoluta, la singularidad de lo insólito, y convierte en habitual el mundo en torno. Además, con cada nombre están ligadas ciertas notas fijas y excluidas otras. Nombrar es pues proyectar el objeto en una estructura lógica que determina las cualidades que sean compati-

bles con él. Por ello elimina las posibilidades inusitadas e imprevisibles.

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

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

El lenguaje discursivo encubre mas no elimina la extrañeza del mundo ni suprime la capacidad de asombro. Debajo de las palabras las cosas siguen siendo singulares e imprevistas. Todo puede ser novedoso, aun lo más cotidiano. ¿Hay algo más extraño que el suave tintineo de una copa de cristal corriente entre las manos? ¿Hay algo más sorprendente que la lengua de fuego que surge de pronto, vivaz, en la estufa cotidiana? Cualquier cosa puede ser a la vez algo habitual, representable en el discurso, y una presencia viva e irrepresentable. Y ambos caracteres no se contradicen, porque dependen de la actitud con que signifiquemos el mundo en torno y de la forma de habla que empleemos para expresarlo.

En la primera actitud significamos el mundo tal como es "en sí", independientemente de las emociones o valoraciones que en nosotros suscite; en la segunda, trataríamos de significarlo tal como se presenta "para nosotros", revestido de todas las notas que acompañan su mera presencia. Al primer modo de significar el mundo corresponde el lenguaje discursivo; al segundo la poesía y, en propiedad, el silencio.

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

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

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

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

Coronado de sí el día extiende sus plumas.

¡Alto grito amarillo,
caliente surtidor en el centro de un cielo
imparcial y benéfico![6]

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

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

Esto se hará más claro al observar el cambio de significado que se opera al intentar traducir el lenguaje poético en lenguaje objetivo. "Alto grito amarillo", por ejemplo, ocultaría una significación objetiva que expresaría alguna frase como ésta: "mancha de color amarillo, situada a gran altura respecto del observador, tan brillante que puede asociarse a un sonido de tono muy agudo". A primera vista parece que las dos frases difieren por su

[6] Octavio Paz, "Himno entre ruinas", en *Libertad bajo palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

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

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

suscitar de nuevo en el oyente todas las cualidades inherentes a su presencia.

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

Son significaciones insólitas que en rigor nunca podrán repetirse en otros contextos. Y sólo así puede hablar el poeta de algo singular e irrepetible.

Si era propio de la palabra discursiva permitir la recognición de un objeto y adscribirle ciertas notas fijas, el poeta ha roto esa función normal del discurso; su lenguaje es una negación de las significaciones invariables de la palabra. Designa lo extraordinario y dice a la vez que la presencia insólita de las cosas es indecible para el lenguaje discursivo. Y en verdad toda metáfora tiende a decir lo mismo, en la medida en que rompe la significación precisa que el discurso exige; toda metáfora es ya un principio de negación de la palabra. Pero a menudo fracasa y sólo el gran poeta logra efectivamente significar con un lenguaje negativo.

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

Con esta pregunta tocamos el punto crucial de estas breves reflexiones. El intento de mostrar el mundo tal como es vivido conducía a la negación de la palabra

y ésta, en su límite, al silencio. Pero, ¿es capaz de indicar algo el silencio?

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

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

En primer lugar, hay un silencio que acompaña al lenguaje como su trasfondo, o mejor, como su trama.

La palabra lo interrumpe y retorna a él. Parece surgir de su seno, llenarlo mientras se pronuncia y hundirse en él cuando cesa. Sin un fondo uniforme y homogéneo en que se destaquen, las palabras no podrían separarse, conjugarse, dibujar una estructura. Este silencio es la materia en que la letra se traza, el tiempo vacío en que fluyen los fonemas. En otras formas de expresión tiene también su equivalente: en la pintura, es el fondo sin color ni forma que permite, por ejemplo, el matiz del claroscuro; en la arquitectura, los vanos y el vacío que separan y enlazan las masas tectónicas.

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

Sin embargo, en casos determinados, los silencios del lenguaje parecen rebelarse contra ese papel acompañante y querer, también ellos, significar algo. Por lo pronto su pretensión es modesta: sólo quieren designar palabras que los suceden en la trama del lenguaje.

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

En este nivel, el silencio es aún simple accesorio, apéndice del contexto que lo precede de inmediato; prolonga la palabra que antecede y, sólo por ello, puede anunciar la que viene. Así, el sentido de la "suspensión" de los puntos suspensivos depende de la palabra que los precede; el de la pausa musical de la frase que acaba de silenciarse. Por otra parte, es patente que no muestra

nada fuera del lenguaje mismo; la función de mostrar cosas aún le está vedada.

Pero pasemos a otros casos. Ahora el silencio suplanta a una palabra u oración y toma sobre sí la función significativa que ésta tendría de pronunciarse. Allí donde el contexto o la situación del diálogo exigiría una palabra, aparece un silencio. La palabra está "implícita", "sobreentendida" en él y el interlocutor comprende con el silencio lo mismo que comprendería si la palabra se expresase. Estos silencios son muchos y sus significaciones varían al infinito. Hay silencios cómplices que sin palabras dicen lo que el otro quería escuchar. Hay silencios que reprueban y condenan, y otros que otorgan y entregan. Hay silencios tímidos que expresan, sin querer, la palabra que no quiere pronunciarse y silencios perplejos que vacilan en ofrecer una palabra. En todos estos casos, es evidente que el silencio no sólo señala el estado de ánimo de la persona (su reprobación o disgusto, su pudor o su duda), también significa algo acerca de una situación objetiva: significa lo mismo que en cada caso significaría la palabra que reemplaza. Por ello su significación es variable, ocasional, depende siempre del contexto en que se encuentra.

Pero al través de todos sus significados variables, ¿no habrá una función significativa común a todos esos silencios, sea cual fuere el contexto en que se encuentren? Sólo si la hubiera podríamos decir que el *silencio mismo* significa. De lo contrario, sería la palabra im-

plícita en el silencio, no formulada pero capaz de ser comprendida o adivinada por el oyente, la que propiamente significaría; el silencio no añadiría ningún matiz propio a la significación de esa palabra. Para investigar este punto tenemos un fácil expediente: reemplazar el silencio por la palabra correspondiente que sugiere y, si obtenemos exactamente la misma significación, podremos decir que el silencio no ha añadido a la palabra que reemplaza ningún matiz significativo propio. Pero si, por el contrario, la palabra no dice exactamente lo mismo que el correspondiente silencio, habremos descubierto la significación propia de éste.

Daremos un par de ejemplos. Primero: contemplo con un amigo alguna obra de arte, él desea mostrar sus conocimientos y profiere alguna observación que, al querer ser profunda, sólo acierta a ser pedante o cursi. Me mira buscando mi respuesta; yo guardo silencio. El silencio reemplaza una palabra de reprobación cortés. Con todo, sentimos que si lo sustituyéramos por esa palabra, algo de la significación quedaría perdido. Pues no sólo significa que las palabras de mi amigo son impertinentes, esto es, que no están adecuadas al objeto presente a que se refieren; también significa que ante esa situación lo mejor es callarse, esto es, que mis propias palabras tampoco serían adecuadas. Vagamente expresa mi silencio: "Lo que has dicho no es pertinente. Pero si te lo dijera, yo mismo diría otra impertinencia. Ante eso, lo mejor es callarse". Dirá alguien que entonces po-

dríamos suplir el silencio justamente por estas palabras que acabo de escribir. Tampoco. Porque estas palabras, que intentan traducir lo que dice el silencio, no dicen lo mismo que éste. Decir que ante algo más vale callarse, es decir algo, algo que a su vez es improcedente; quien lo diga no dirá lo mismo que quien calle; quien lo diga formulará también un juicio inadecuado sobre lo que contempla, puesto que no cumplirá con el requisito de callarse. La prueba es que esa frase puede sonarnos tan pedante, tan impertinente como cualquier otro encomio semejante.

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

Pero pasemos a un ejemplo contrario: el silencio que aprueba o consiente. Alguien solicita un favor; yo callo y él comprende mi asentimiento; ¿no dicen que quien calla otorga? Mi silencio reemplaza ahora una afirmación, pero no significa lo mismo que ésta. Significa también

que esa afirmación no debe ser dicha. Dice que es una afirmación reservada, reticente, una afirmación a medias. Concede y a la vez niega esa concesión. "Te otorgo lo que pides", dice; mas al no pronunciar esas palabras, significa también que ellas no se adecuan al género de asentimiento otorgado; al callar dejo sentado que otorgo pero que no asumo mi asentimiento. En suma, significo que mi afirmación no se adecua a la situación objetiva, no responde a mi íntima voluntad ni describe la verdadera situación de nuestras relaciones personales.

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

en cuanto tal: dice lo que no son las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducibles a lenguaje. Mas esto tiene que decirlo desde el seno mismo del lenguaje.

No es extraño que, en el seno de determinados contextos expresivos, aparezcan silencios que designen directamente lo singular, lo portentoso, lo "otro" por excelencia. El silencio indica entonces una presencia o una situación vivida que, por esencia, no puede traducirse en palabras; algo incapaz de ser proyectado en cualquier lenguaje. Aun en el mundo cotidiano, doquiera asome un dejo de fantasía, se encuentran estos silencios: sobre un alambre tendido en la altura baila una pequeña figura. El tambor resuena; de pronto, un silencio. Las miradas se fijan en el frágil hombrecillo. El silencio *señala* la angustia de la espera, además *significa* la inminencia del portento. Algo inesperado, maravilloso va a hacer aquel hombre. El silencio nos ha abierto de nuevo al asombro ante el mundo.

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

El silencio, por fin, ha sido siempre el habla para designar lo extraño por antonomasia: lo Sagrado. "Yahvé está en su templo sagrado —dice el profeta Haba-

cuc—; ante Él guarde silencio el mundo".[7] El mundo entero se mantiene en suspenso; sólo al detener su algarabía puede hablar de su Creador. Por ello, los gnósticos designaban a Dios con la palabra *Sigé*, silencio. Y cuando los hindúes desean significar el primer principio, el *Brahma*, sólo pueden decir que es aquello que ninguna palabra puede significar.

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

Por paradójico que a primera vista parezca, en todos estos casos nos vemos obligados a admitir cierta función significativa propia del silencio. No debemos

[7] Habacuc, II, 20.

[8] Citado por Shankara, comentario a las *Vedanta Sutras, The Vedanta Sutras*, Clarendon Press, Oxford, 1890, I, 1.2.

olvidar empero que éste sólo puede significar en el contexto de un lenguaje; y sólo el contexto determina cuándo un silencio resulta significativo. Un silencio separado de toda palabra no diría nada; su condición de posibilidad —en cuanto significación— es la palabra. Porque el hombre es un "animal provisto de la palabra", puede guardar un silencio significativo. En la medida en que el silencio signifique, es, pues, un elemento del lenguaje, al igual que la palabra discursiva, del cual no podemos prescindir al tratar de definirlo.

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

Por otra parte, el silencio es una posibilidad del habla que, de realizarse, suprimiría al habla misma: es la posibilidad de su propia imposibilidad. Pero es una posibilidad que constituye al habla, de la que ésta no puede prescindir. Al igual que la muerte es una posibilidad

que constituye la vida y no le es ajena —de tal modo que no sobreviene desde fuera sino que está entrañada en el hecho mismo de nacer y desarrollarse—, así también el lenguaje lleva en sí su propio límite. Tampoco el silencio suprime desde fuera la palabra; es, por lo contrario, un carácter esencial del lenguaje.

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

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

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

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

La mezquita azul. Una experiencia de lo otro

A Alejandro Rossi

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

Descripción

Las calles congestionadas y sucias desembocan, de pronto, en una gran extensión abierta. En el fondo reposa la mezquita azul, erigida por el sultán Ahmed. Sus piedras, de un gris blanquecino, se destacan sobre el cielo. Encima de los altos muros, la profusión de las cúpulas de distintos tamaños. En ritmos regulares, se escalan y suceden en planos ascendentes, hasta alcanzar los amplios semicírculos que encuadran y parecen sostener la gran cúpula del centro. Las ondas circulares se continúan, se responden entre sí, se conjugan, al fin,

en su culminación: la forma perfecta, plena, en lo más alto. La gran esfera central reposa sobre la diversidad, reúne los múltiples círculos armónicos en su unidad cumplida. Todo es equilibrio. La plenitud de la esfera, una y diversa, todo estaría en acabado reposo si no fuera por la ágil línea de los cuatro minaretes que apuntan al cielo. En torno a la forma acabada de la esfera, señalan el cambio, el movimiento continuo hacia lo alto. Pero las flechas no luchan con la esfera, la completan en un equilibrio nuevo. La plenitud integra el movimiento.

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

El patio es un pasaje. Tras la pesada cortina, la mezquita. Ante la primera mirada, resplandece, se agranda, se explaya, huye de nosotros hasta encontrar su límite perfecto en la curva de la cúpula. El espacio circular reposa sobre los cuatro inmensos pilares. Los ritmos sucesivos de las curvas convergen en lo alto. Las imágenes

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

Ante la pared de mármol unos hombres oran, inmóviles, ensimismados. La algarabía impertinente de los turistas se convierte en un susurro. Una tosca valla de ma-

dera separa el lugar reservado a los fieles musulmanes del que pueden ocupar los visitantes. Es el mediodía. Poco a poco el lugar dedicado a la oración empieza a llenarse de fieles. Descalzos, no se oyen sus pasos, se inclinan varias veces con reverencia, se recogen en silencio. Los turistas se han desvanecido. Ahora, adelante de la valla que no me atrevo a traspasar, sólo percibo a una muchacha blanca sentada en posición de flor de loto, que parece meditar, inmóvil. Todo está quieto. Recuerdo unas palabras: "Dios habita en su templo sagrado, guarde silencio el mundo". Me arrodillo.

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

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

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

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

Análisis

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

Se presenta como una serie de tránsitos sucesivos. Cada uno es una ruptura. El tránsito es, a la vez, interior

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

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

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

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

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

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

mentación y heterogeneidad a que se le somete al tratar de analizarlo con conceptos.

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

1) En la base de la experiencia hay sensaciones múltiples: de color, de luz, de formas y sonidos, sobre todo, de espacios. En todas se presentan dos constantes: 1) percepción de la integración de una multiplicidad en una *unidad* (en el juego de las formas circulares, en el patio vacío, en los motivos ornamentales, en el espacio interior de la mezquita); 2) percepción de un movimiento aparente de *elevación* (los minaretes, la conjugación de las medias cúpulas en lo alto, el canto del *mullah*). Ambas percepciones, de unidad y de elevación, se integran en un momento: al contemplar la convergencia de lo múltiple en la forma homogénea de la cúpula central.

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

La percepción está impregnada de sentimiento. Los datos no se organizarían de esa manera sin una disposición emotiva peculiar. Las emociones son varias. En este primer nivel, predominan dos: 1) un sentimiento estético (belleza de los espacios, del canto, sensación de armonía, equilibrio, elevación); 2) con un matiz de extrañeza, de misterio. Hay la impresión de abandonar un mundo rutinario y de ingresar en un ámbito en que predominarían cualidades contrarias.

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

La experiencia culmina en una emoción constante de *plenitud*, donde no se advierte falta. Se tiene entonces la sensación de la detención del tiempo en

un momento perfecto ("Todo está en paz", "sereno y pacífico").

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

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

Los sentimientos anteriores culminan en un estado de elación, en que se tiene la sensación de estar en comunión con todo, al abandonar el apego al yo y afirmar una plenitud cuya imagen es la "luz". Al mismo tiempo, el mundo en torno parece transfigurado en expresión

de esa realidad plena. Unidad, plenitud, realidad no están fuera ni dentro del sujeto, están en el todo, vacío de cualquier diversidad.

En suma. El tránsito no ha consistido en la aparición de hechos nuevos, sino en un nuevo modo de experimentarlos.

Presenta dos facetas. Por una parte, la totalidad de los hechos se percibe en una organización distinta e "impregnada" de un valor que no mostraba antes. Por la otra, varía también la actitud interior. El cambio atañe, pues, al contenido de la experiencia tomado globalmente, tanto a los fenómenos exteriores como a los estados internos. Los mismos hechos, en su totalidad, han sufrido una transformación.

Los datos sensoriales son los mismos antes y después de los tránsitos sucesivos. Son su organización y su valor los que difieren. Podrían desaparecer de nuevo y la experiencia ordinaria volver en cualquier momento, sin que disminuyera la suma de los hechos percibidos. De hecho, la experiencia ordinaria subsiste por un tiempo junto a la nueva. En el patio, primero, en la mezquita después, la dispersión de sensaciones lucha aún con el recogimiento. Al terminar el momento de elación, la experiencia ordinaria regresa paulatinamente. La percepción de unidad, plenitud y realidad empieza a desvanecerse, sin que desaparezca un solo fenómeno del mundo. El tránsito no consiste, pues, en un aumento en la suma de hechos y objetos que pueblan el mun-

do. Podría compararse, más bien, a la observación del revés de una trama o a la percepción del relieve de un grabado. En el mismo conjunto de fenómenos se muestra, por un momento, una dimensión de realidad y valor que antes no era patente, para volver a ocultarse de nuevo. El mismo mundo vivido es, a la vez, este mundo ordinario y una realidad otra.

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

La contemplación de ciertos espacios suscita el recuerdo de otras percepciones con cualidades semejantes (los jardines zen, las catedrales góticas), el cántico del *mullah*, el de otra melodía. En la experiencia actual, se reconoce así una realidad ya contemplada antes. Entonces, el mundo en torno percibido se in-

terpreta como "signo" de algo que podría manifestarse igualmente en otras experiencias particulares ("Todo son cifras…"). Sentimiento e imaginación ya no tienen por objeto intencional los mismos objetos percibidos sino algo más a lo cual señalan. Para designarlo acuden conceptos filosóficos y religiosos ("luz", "fuerza cósmica", "origen", "Dios", "sagrado"). Estos conceptos sirven entonces para juzgar la experiencia vivida.

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

Antes describimos la experiencia de lo otro como una manera distinta de captar la totalidad del mundo en torno. El paso a concebirla como signo de algo trascendente no es producto de una reflexión teórica, separada de la experiencia; pero sí de una interpretación espontánea de lo percibido, al "leerlo" con conceptos del en-

tendimiento. Los enunciados que describen las características de la experiencia vivida y los que la interpretan como manifestación de algo trascendente podrían requerir de justificaciones distintas. Ésta es una cuestión que examinaremos en la última parte del ensayo.

Crítica

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

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

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

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

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

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

a ciertas cualidades específicas que afectan a la totalidad de los hechos, pero éstos no dejan de observarse sujetos al ordenamiento regulado de cualquier percepción normal.

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

Sin embargo, podría alegarse que la experiencia narrada está necesariamente condicionada por ciertos

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

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

No sólo supone un aparato sensorio-perceptivo y disposiciones de retención e imaginación comunes, también requiere un aparato categorial, susceptible de ordenar los datos sensoriales, y esquemas conceptuales, capaces de interpretar lo dado dentro de ciertas líneas. Esos esquemas conceptuales están condicionados, a su vez, por la sociedad a que pertenecen los sujetos y pueden variar de una comunidad histórica a otra. Ninguna experiencia puede salirse de sus condicionamientos subjetivos e históricos. Pero ello no afecta su verdad, porque la verificación del saber sólo puede darse dentro de esos marcos.

La diferencia entre la experiencia descrita en las páginas anteriores y las que verifican un saber objetivo no consiste en que la primera esté sujeta a condiciones subjetivas y las otras no, sino en la amplitud y caracte-

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

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

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

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

El condicionamiento subjetivo de la experiencia no basta para negarle valor de conocimiento. En efecto, la aprehensión directa de cualquier cualidad real supone en el sujeto condiciones adecuadas a ella. Sin disposiciones subjetivas estaríamos imposibilitados de captar las distintas dimensiones de la realidad. Cuando las condiciones subjetivas se limitan a los supuestos generales de la percepción y al marco conceptual, la misma experiencia puede ser comprobada por cualquier sujeto racional normal que participe de las mismas categorías y esquemas conceptuales. La experiencia puede justificar entonces un *saber objetivo*, comprobable por una amplia comunidad racional. Es el caso

de la ciencia y de muchos conocimientos técnicos precientíficos. En cambio, cuando los requisitos subjetivos de la experiencia abarcan también condiciones afectivas y valorativas, esa experiencia sólo es comprobable por sujetos que tengan actitudes semejantes. La experiencia sólo puede justificar entonces un conocimiento personal. Se trata, sin duda, de dos tipos diferentes de conocimiento, cuyas vías de fundamentación son también distintas. El saber objetivo se basa en razones comprobables por cualquier sujeto normal, que comparta ciertos supuestos conceptuales. El *conocimiento personal* se basa en experiencias directas, comprobables por los sujetos que compartan, además, disposiciones afectivas comunes. Pero ambos tipos de conocimiento suponen condiciones subjetivas.[9]

No obstante, la objeción no ha sido refutada. Podría aceptarse que el conocimiento de lo real no excluye estar condicionado por estructuras de la percepción y aun por esquemas conceptuales, que pueden ser intersubjetivos, pero sí por estados afectivos, pues éstos varían de un sujeto a otro. Podría suponerse que la aparente percepción en los objetos de cualidades condicionadas por estados emotivos es el resultado de la "proyección" en ellos de esos estados. Sería el caso de los "conocimientos personales" mencionados. En la

[9] He desarrollado la diferencia entre estos dos tipos de conocimiento en *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982, capítulos 9 y 10.

captación de cualidades psicológicas en una personalidad ajena, ¿no hay el riesgo de que la "simpatía" hacia el otro distorsione sus intenciones, al proyectar sobre su comportamiento nuestros propios sentimientos? En el "conocimiento" estético, ¿se trataría efectivamente de un conocimiento o de una atribución a los objetos de tonalidades anímicas que ellos despiertan en nosotros? ¿Y podemos decir que las cualidades morales están presentes en un comportamiento intencional observado o que se le atribuyen al juzgarlo conforme a ciertos criterios del observador? Todos esos casos, que nosotros hemos puesto como ejemplos de "conocimiento personal", podrían interpretarse como "proyecciones" sobre el mundo de estados internos del sujeto, quien atribuiría así a los objetos propiedades que habría puesto en ellos. Con mayor razón, en el caso de la experiencia que ahora examinamos, puesto que el condicionamiento emotivo es aquí aún más evidente. Después de todo, sería semejante a otras experiencias triviales, bastante comunes. ¿No hemos pasado todos por estados de melancolía que nos hacen aparecer el mundo triste y anodino? ¿No hemos tenido momentos de intensa alegría en que todas las cosas parecen rientes y exultantes? ¿Y quién negaría que en esos casos son nuestros estados de ánimo los que cubren la realidad exterior con un velo sentimental?

Para responder, tenemos que atender, ante todo, a la manera como las cosas se dan en la experiencia misma.

Si así hacemos, no será difícil distinguir entre los casos en que las cualidades valorativas se muestran, en el mundo en torno, como características de las cosas mismas, y aquellos otros en que su carácter objetivo no es patente.

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

En los conocimientos personales que hemos mencionado se presenta, en cambio, una situación del todo

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

De parecida manera, en la experiencia de lo otro. Aunque la experiencia de "tránsito" comprende un

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

Pero, se insistirá, es posible que la captación de cualidades valorativas en las cosas sea una ilusión y obe-

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

Estamos ante uno de esos casos en que los mismos datos admiten dos "lecturas" distintas, sin que sea posible acudir a una experiencia decisiva para determinar

cuál es la correcta. En tales casos, ¿cuál sería el criterio adecuado para elegir entre ellas? Sólo podría ser la adecuación a las cosas mismas. Puesto que no podemos señalar una situación que pudiera verificar una de las dos "lecturas", lo racional es aceptar aquella que se acerque más a una descripción, sin prejuicios, de lo dado, en los límites en que esté dado.

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

Parece pues que, hasta ahora, carecemos de razones suficientes para negar crédito al testimonio de una experiencia personal. Sin embargo, tampoco hemos

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

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

probable, en principio, por quienes tengan las condiciones requeridas para ello: y éstas, hemos visto, varían según el tipo de experiencia.

En el caso que examinamos, podemos inferir del comportamiento de los fieles en la mezquita una actitud semejante. De hecho, todos participan de una conducta intencional colectiva de reverencia. Podemos deducir, pues, que la experiencia no es privativa de una persona sino comunitaria. Tenemos razones para suponer que, así como los otros pueden participar de la misma actitud, así también pueden captar en la realidad cualidades semejantes.

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

Tenemos razones para aceptar, por lo tanto, que el contenido de la experiencia narrada es comprobable, en principio, por otros sujetos que posean las condi-

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

Podemos llegar a algunas conclusiones:

1) No hemos encontrado razones suficientes para negar credibilidad a la experiencia descrita, menos

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

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

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

4) La diferencia entre creencia razonable y conocimiento no es tajante sino gradual. Entre una y otro no pueden establecerse fronteras precisas. El conocimiento es sólo el término al que tienden las creencias justificadas.[10] Una creencia es tanto más razonable cuanto mejores justificaciones de su verdad puedan aducirse. La creencia basada en la experiencia que examinamos no tendría nunca las características de un saber objetivo, pero se aproximará a un conocimiento personal, en la medida en que su testimonio sea comprobado por otras experiencias semejantes, propias o ajenas.

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

[10] Sobre este punto, puede verse *Creer, saber, conocer*, p. 174.

Justificación

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

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

Por una parte, pueden ahora volverse patentes otras razones que intervienen en la justificación de la creencia en la realidad de lo otro. Algunas de ellas es-

taban incluso presentes antes de que ocurriera la experiencia; entonces sirvieron para interpretarla y, ahora, para justificarla. Son creencias filosóficas y religiosas previas. Pueden estar basadas, a su vez, en otras experiencias personales, propias o ajenas, en argumentos racionales más o menos convincentes o, simplemente, en opiniones transmitidas por la educación o la presión social. En cualquier caso, constituyen un conjunto de opiniones que sirven de trasfondo a la experiencia singular y engloban a la creencia derivada de ella.

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

Al analizar nuestra experiencia, vimos cómo se la interpreta de inmediato dentro de un marco conceptual que corresponde a una cultura determinada. Lo que se da como realidad "otra" no sólo intenta describirse, también se califica de "luz", "origen", "Dios", "sagrado", conceptos que forman parte de una tradición filosófica y religiosa. Por ello, en el análisis, distinguimos

entre lo estrictamente presente y una interpretación que supone otras creencias generales. Está presente en la totalidad de los hechos algo otro a cualquier hecho, que se muestra como plenitud de realidad y valor e integra mundo y sujeto. Pero desde que empieza a describirse con palabras es inevitable interpretarlo. Aun así, podemos distinguir entre un nivel de interpretación mínima, en que se emplean principalmente enunciados descriptivos, y otro en que se juzga lo dado con conceptos que lo rebasan, derivados de una determinada concepción del mundo.

Nos referimos a lo otro como "sagrado". Este término procede de la interpretación de la experiencia religiosa por algunos autores (Otto, Van der Leeuw, Eliade). Sin embargo, puede tener un uso descriptivo, si por "sagrado" entendemos justamente lo captado como realidad y valor sumos, extraños al mundo cotidiano o "profano". En este sentido puramente descriptivo lo usaremos en las páginas siguientes; será sinónimo de "lo otro", término expresamente negativo que se limita a designar aquello que presenta notas contrarias a las de la experiencia ordinaria.

Pero lo "otro" se califica también de "origen" y de "Dios". Lo sagrado se interpreta entonces como trascendente, susceptible de revelarse en el mundo sin confundirse con él. Lo dado se ve como "signo" de esa trascendencia. Esos conceptos no se limitan ya a describir una experiencia, corresponden a una concepción mo-

noteísta. En efecto, los aspectos de unidad, integración, plenitud de realidad, etcétera, podrían comprenderse como inherentes a la totalidad del mundo experimentado y no como manifestación de algo trascendente. La experiencia no dirime si lo otro del mundo profano es algo "trasmundano" o una dimensión distinta de ese mismo mundo. En la primera interpretación interviene una concepción religiosa.

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

Ahora bien, esa concepción de la divinidad puede aducir otras razones distintas a la experiencia que interpreta: testimonios, pretendidas revelaciones, argumentos filosóficos o teológicos, etcétera. Esas razones pueden otorgar a la concepción religiosa un mayor o menor

grado de probabilidad, en todo caso, la creencia en lo otro, fundada en la experiencia personal, queda ahora reforzada por su coherencia con aquella concepción. Así, la relación entre ambos tipos de creencias es doble: por una parte, la concepción religiosa interpreta lo dado en la experiencia y permite comprenderla mejor, por la otra, presta una justificación suplementaria para confiar en ella, al mostrar que su testimonio es consistente con otras creencias, fundadas en otras razones.

Sin embargo, es posible distinguir entre lo que se muestra en la experiencia, como tal, y los atributos que le adjudicamos, al juzgarlo conforme a una u otra concepción religiosa. Lo que aparece es neutro frente a las distintas doctrinas filosóficas o religiosas que ayudarían a conceptuarlo. En la experiencia descrita, en lugar de los conceptos con que se interpreta, cabrían otros, derivados de tradiciones culturales diferentes. Si el observador tuviera otro marco general de creencias, hubiera tal vez acudido a su mente un esquema interpretativo diferente. Y éste podría haber sido igualmente comprensivo e iluminador de lo dado. Por ejemplo, podría haber comprendido la experiencia a la luz de una concepción primitiva de lo sagrado como "mana", fuerza impersonal inmanente en todo. La experiencia no hubiera consistido entonces en la mostración —en signos— de una divinidad trascendente, sino en la manifestación de la fuerza oculta que actúa en el fondo de todo, tanto en el sujeto como en la naturaleza. O bien, quien pertenecie-

ra a una cultura oriental más compleja, hubiera podido interpretar una experiencia semejante de otra manera: como percepción de la "no-dualidad", más allá de la ilusión de lo múltiple, y como vivencia de la identidad entre "eso" y "yo". Y cabrían otras interpretaciones conceptuales. La experiencia no dirime entre ellas. Todas rebasan el ámbito de lo que se muestra. En la medida en que una religión positiva implica una concepción general del mundo, la experiencia que ahora consideramos no podría, por lo tanto, aducirse como verificación de ninguna religión positiva. Pero muchas de ellas podrían ayudar a comprenderla, pues la misma realidad puede ser interpretada según distintos marcos conceptuales. Cabría suponer que, en la base de todas las concepciones religiosas del mundo, se encontrarían experiencias de lo sagrado semejantes a la descrita. Por su parte, algunas doctrinas metafísicas, ligadas a sistemas religiosos, podrían tener como primer origen el intento de interpretar con conceptos la realidad, tal como se ofrece en experiencias directas de lo otro. Habría pues que distinguir, en nuestro caso, entre lo sagrado, como aquella realidad y valor que se muestra en la experiencia, y las distintas concepciones que se le superponen.

Así, cualquiera que sea la interpretación de lo sagrado, podemos distinguir entre la aportación de concepciones del mundo, que varían de una cultura a otra, y una creencia básica, común a todas ellas, que podría justificarse en una experiencia personal. ¿Cuál sería esa

creencia derivada de la experiencia descrita, que podría estar en la base de varias interpretaciones posibles? Si recordamos nuestro análisis anterior, podría, tal vez, resumirse en tres enunciados: 1) existe una realidad como plenitud de valor o a la inversa, el valor más alto es; 2) esa realidad no es un hecho o un objeto, se manifiesta en el todo de los hechos, con caracteres contrarios a los de la experiencia ordinaria (es lo "otro"); 3) esa realidad se muestra como término de una actitud de desapego del yo y de interés en lo otro. Estas tres notas describirían el núcleo de la creencia básica en lo sagrado, fundada en una experiencia personal como la descrita.

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

La creencia básica en lo sagrado tiene una función especial en el contexto de un sistema global de creencias. Puesto que se refiere a la realidad de todo, puede suministrar un supuesto a otras muchas creencias acerca de un sector o una parte de la realidad: puesto que versa sobre el conjunto de los hechos, puede servir de trasfondo a otras creencias referidas a hechos singulares. Los mismos hechos u objetos pueden ser interpretados de diferente manera a la luz de una creencia básica que concierne a la totalidad.

Según se acepte o no la existencia de lo otro, cualquier hecho o secuencia de hechos podrá aparecer en relación con un valor y sentido absolutos o, por lo contrario, sin esa referencia. Cada fragmento de una vida personal, de un acontecer histórico o del decurso natural variará, según se destaque o no sobre el fondo de aquella creencia básica, no porque ella postule la existencia de otros acontecimientos distintos, sino porque los ve todos ellos bajo una dimensión determinada de valor y de sentido. Quienes aceptan y quienes rechazan la creencia pueden tener acceso a un mismo mundo, constituido por los mismos hechos y objetos y, sin embargo, leerlos en forma diferente, por variar en ellos los rasgos con que se muestran. La creencia en lo sagrado basada en una experiencia personal, puede abrir a una dimensión peculiar de las cosas. Sin referirse a la aparición de ninguna cosa particular, puede orientar la manera de "leer" significaciones en el mundo y en nuestra relación con él sin imponerle ninguna significación específica. Pertenecería a lo que John Hick ha llamado una "interpretación total".[11] Una interpretación total no consiste en una creencia sobre un objeto o conjunto de objetos, ni sobre un conjunto de relaciones, constituye un supuesto general, conforme al cual puede interpretarse cualquier objeto y cualquier relación entre objetos. Una interpretación

[11] *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, lthaca, Nueva York, 1957, capítulos 6-8.

total no da a conocer hechos nuevos, ofrece una nueva comprensión de los mismos hechos, permite narrar otra historia de los mismos acontecimientos.

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

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

Su justificación podría ser semejante a la de otros enunciados interpretativos menos generales, que se emplean en otros campos. Pensemos, por ejemplo, en algunas interpretaciones históricas. En historia, nos encontramos a menudo con un tipo de enunciados generales que no son reducibles a proposiciones explicativas: son los que tratan de revivir el "espíritu" de una época, su sensibilidad, su manera de comprender el mundo y la vida; por lo general se refieren a creencias,

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

Igual sucedería con las interpretaciones morales o estéticas. Un juicio moral se "confirma" de un modo muy distinto a un enunciado sobre propiedades físicas. Al destacar el valor y el sentido de las conductas, los enunciados morales permiten poner varios comportamientos en relación con sus motivos y sus consecuencias, en diferentes circunstancias. Establecen así patrones generales de referencia para los actos humanos, que nos permiten percibir nuevas cualidades en ellos y comprenderlos mejor. En la medida en que un comportamiento particular queda iluminado por una interpretación moral, a la luz de ciertos valores, en esa medida podemos decir que ese comportamiento "confirma" la interpretación moral, en el sentido lato de volverla verosímil. De parecida manera, en la medida en que una interpretación artística nos orienta para ver una nueva cualidad en una obra de arte

y nos permite gozarla mejor, esa interpretación se vuelve más iluminadora y, por ende, más aceptable. En ninguno de los dos casos estamos ante una verificación de una proposición general, pues no tendría sentido decir que los hechos verifiquen enunciados de valor. En ningún caso podemos sostener tampoco que la "confirmación" de la interpretación sea convincente para quien no la comparta. En ambos casos, sin embargo, la probabilidad de la interpretación aumenta, para quien la acepta, al comprobar su capacidad para hacer comprensibles los hechos y revelar nuevas cualidades en ellos.

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

Pero hay otra característica importante de este tipo de creencia que comparte también, tal vez, con las creen-

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

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

una creencia que dispone a un comportamiento es "validada" si ese comportamiento resulta valioso.

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

de vida. En efecto, una creencia que conduce a una forma de comportamiento es más convincente, en la medida en que son valiosas sus obras. Por sus frutos se conocen también las creencias. La aceptación o rechazo de una creencia de ese tipo dependerá, entre otros factores, de su capacidad para dar lugar a formas de vida valiosas. Así como el éxito en nuestra acción, al transformar la realidad, nos confirma la verdad de nuestras creencias sobre ella, así también el acierto en nuestro comportamiento, al lograr una vida valiosa, nos asegura de la validez de los juicios de valor que lo guían.

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

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

La confusión entre una y otra especie de creencias conduce a falacias opuestas. En nuestro caso, pueden aparecer en la manera de interpretar la experiencia descrita. La primera falacia es el dogmatismo. Se manifiesta al interpretar como saberes objetivos, comprobables

por cualquiera, lo que en verdad son creencias o conocimientos personales, válidos para ciertos sujetos que comparten condiciones determinadas. De allí la tendencia del dogmático a exigir a los demás la adhesión a las propias creencias, como si éstas debieran imponérseles.

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

Frente al dogmatismo existe la falacia contraria. Se manifiesta en el rechazo de toda creencia y conocimiento personales que no puedan reducirse a un saber objetivo. Puede expresarse en la negativa a conceder confianza a una experiencia como la descrita, por el hecho de mostrar cualidades no reducibles a propiedades físicas y en el rechazo de toda forma de creencia no comprobable universalmente. Sin embargo, la negativa a aceptar lo que se muestra en los límites en que se muestra y a conceder verosimilitud a creencias no confirmables universalmente, no por hacerse "a nombre de la razón", resulta racional. Detrás de ella puede vislumbrarse un prejuicio común a nuestro tiempo: el

cientificismo. Podríamos entender por él una forma de escepticismo que consiste en limitar los conocimientos válidos a aquellos que estén fundados al modo del saber científico y en considerar "irracional" cualquier pretensión de conocimiento diferente. Pero ese prejuicio forma parte de una ideología tan escasamente "científica" como las doctrinas aducidas por los dogmatismos.

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

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

Concluyamos

La creencia en la existencia de lo otro, se justifica en un complejo de razones. Ante todo, en una experiencia personal. Una vez transcurrida ésta, se apoya también

en su coherencia con un sistema de creencias. Ofrece una manera de interpretar el mundo que puede ser confirmada parcialmente por los acontecimientos particulares que ilumina. A la vez, abre a la elección de una forma de comportamiento, cuyos resultados pueden validarla.

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

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

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

Reflexión final

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

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

carácter disruptivo para poder asimilarlo. ¿No es justamente lo que la filosofía ha hecho siempre con las convicciones religiosas?

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

La labor del pensamiento ha sido "profanizar" la creencia en lo sagrado, mostrar que no infringe los criterios de racionalidad exigidos por nuestra época y que es capaz de coexistir con el conjunto de sus creencias sobre el mundo. Lo ha hecho en dos sentidos: despojándola de su carácter disruptivo e integrándola en una visión del mundo, que podría permanecer y operar la

vida posterior. Profanizar lo sagrado en esos dos sentidos es un requisito para que pueda aceptarlo quien no vive habitualmente en él. Y ésa ha sido siempre la obra del pensamiento, en su ejercicio filosófico. Su empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible. ¿Pero en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?

De la libertad a la comunidad

México, sentimos todos, vive un proceso de cambio: existe un país que parece escurrírsenos de las manos y otro que apenas asoma en la esperanza. Hace menos de un siglo, un joven regiomontano vivió un momento semejante, asistió a una transformación de su país más profunda que la que ahora barruntamos y trató de comprenderla. Alfonso Reyes siempre tuvo puesto su corazón en México, pero para sentirlo nunca le fue necesario apartar su mirada del espacio universal del que su país formaba parte.

Es un honor compartir mis reflexiones bajo la advocación de ese mexicano universal, Alfonso Reyes, e intentar seguir, aunque con torpeza, mi camino: con el corazón puesto en nuestro país, tratar de comprender su situación con la mirada dirigida a la escena del mundo, marcada por el anuncio del fin de una época moderna. Entre esos signos ninguno tan dramático como la terminación de un sueño colectivo.

Los últimos siglos de la era moderna estuvieron animados por una ilusión colectiva. La modernidad se concibió como la edad de la razón. Era una razón arrogante, omnipresente. Desde el siglo XVI pretendió establecer su dominio sobre la naturaleza, comprender sus leyes, liberarnos de los demonios de la superstición y de las tinie-

blas de la ignorancia: trató de construir, en consecuencia, una morada racional para el hombre, mediante la técnica, el arte y el buen gobierno. En los inicios de nuestra época, Francis Bacon proclamaba el advenimiento del *regnum hominis*, el reino del hombre sobre la Tierra.

En los últimos 200 años muchos creyeron llegada la hora de instaurar ese reino en la ciudad humana. Fue la esperanza de las revoluciones democráticas, la francesa, la estadounidense, a las que sucedieron, en muchos países del mundo, los movimientos de independencia y las revoluciones sociales que iluminaron y asolaron los siglos XIX y XX. Ideal de todas ellas era la instauración, mediante la razón, de una sociedad emancipada, digna del hombre. Primero fue la afirmación de la libertad, gracias a la cual la humanidad alcanzaría por fin —según el decir de Kant— la "mayoría de edad". Después, la liberación de la explotación que daría comienzo —de acuerdo con Marx— a la verdadera historia.

Los dos últimos siglos vivieron bajo esa advocación. La historia tenía, para ellos, un sentido, era la realización de un sueño que se presentaba en varias escenas. A menudo expresaba un anhelo de transformación que se resumía en una palabra: revolución. Todo debía empezar de nuevo, desde cero; había que construir un "hombre nuevo" que erigiera la sociedad para siempre emancipada. Nada suscitó más horror ni más esperanza que ese sueño. Por él dieron su vida millones de hombres y mujeres en todo el planeta.

Otras veces, las más, el sueño se templaba. Los más realistas, los más timoratos también, no osaban una renovación total, pero apostaban a un cambio racional paulatino. Invocaban entonces el progreso. Esa era la otra cara de la necesidad de cambio, la otra expresión de la insatisfacción con la realidad. "Revolución" y "progreso" fueron las dos palabras que mencionaban un mismo sueño de la razón. Pues bien, ese sueño parece haber terminado. Después de la opresión colonial en nombre de la civilización; luego de dos carnicerías mundiales bajo el lema de la libertad; después de la degradación de la naturaleza por obra de la tecnología, ¿quién puede pronunciar, sin un dejo de ironía, la palabra "progreso"?

Aun los esfuerzos de cambios paulatinos nos han dejado un mal sabor de boca. Destinadas a moderar los excesos de un capitalismo salvaje, las reformas socialdemócratas y populistas tuvieron que aceptar, a la postre, administrar el sistema que pretendían cambiar. Los logros que, sin duda, obtuvieron en aumentar el bienestar material de la mayoría, se vieron oscurecidos por el incremento de la miseria de muchos al lado de la afluencia de pocos.

Pero la decepción más hiriente ha sido el despertar del sueño revolucionario. La anunciada emancipación del hombre condujo, en la realidad, a una atroz barbarie en los países que la intentaron; la apuesta por la igualdad llevó a la opresión; el anuncio del hombre renova-

do, a una nueva forma de esclavitud. El sueño se había convertido en pesadilla.

Cuatro siglos después del proyecto de la modernidad, de la construcción de ese "reino del hombre" por la razón, comprobamos su inanidad. ¿Qué queda al despertar?

Al abrir los ojos después del sopor, suelen embargarnos varios sentimientos. En primer lugar, puede quedar una nostalgia por lo perdido. Cierta tristeza, un sordo desencanto al percatarnos de que todo era ilusión. Por otra parte, el nuevo choque con la realidad. Hay cierta dificultad para aceptarla y un reto por lograrlo. Por último, la duda: ¿debemos conformarnos con la realidad recuperada y renunciar para siempre a nuestros sueños o podemos aún acariciarlos sin sucumbir a sus engaños?

Sentimientos colectivos semejantes a ésos parecen dar un tono a nuestro momento histórico. La conciencia del fin de la época moderna se acompaña, ante todo, de desencanto. Melancolía por la vida perdida en falsas esperanzas; descreimiento en las promesas de una razón ilusoria. Desde hace tiempo nos embarga el escepticismo ante las grandes explicaciones del mundo y de la historia que pretenden ser totales, las grandes ideologías. Somos conscientes de las falsas promesas de ideologías y utopías; estamos prevenidos contra un uso de la razón que, por creerse incorregible, se destruye a sí misma. Ese es el temple de ánimo de las corrientes que se autodenominan "posmodernas".

Junto al desencanto, un templado realismo. Puesto que no cabe esperar un cambio radical, habría que aceptar nuestra situación tal cual es. Esa actitud presenta dos caras. La primera, una sana modestia: conformarnos con nuestras limitaciones, hacer lo posible en nuestro contexto particular sin empeñarnos en violentarlo. La otra es menos clara: dejar caer los brazos, aceptar ser cómplices de una realidad mediocre o desdichada; el conformismo suele ser compañero del desencanto. Ese realismo puede dar lugar también a una actitud moral nueva: en el seno del desencanto renovar virtudes antiguas. Pero ahora, sin soñar con transformar la realidad a toda costa, aceptando la imperfección de la situación. Las virtudes, pensadas antes como heroicas, se convertirán en caseras, con todas las limitaciones que el contexto diario les impone.

Al agotarse el proyecto racional de cambio radical, podemos considerar de nuevo, con un sano realismo, las virtudes del viejo liberalismo. Tras la pesadilla de la opresión totalitaria y el fracaso del intento de transfiguración racional de la sociedad, puede apreciarse de nuevo el valor, tal vez más modesto, pero más real, de las libertades concretas que preservan la vida de los individuos. Pero el liberalismo renovado ya no presenta ahora un estro heroico. La historia no se proclama como una "hazaña de la libertad", según la visión de Benedeto Croce; la sociedad liberal ya no asegura la plena realización del hombre, como Stuart Mill creía.

El liberalismo se desprende de todo afán utópico. Ha dejado de ser disruptivo, ahora es aceptante. Podríamos llamarlo un "liberalismo desencantado".

No me refiero a esa variante del liberalismo como a una doctrina global sobre la sociedad y sobre la historia. Prefiero intentar descubrir una mentalidad que subyace bajo varias doctrinas contemporáneas y les otorga un enfoque teórico común; es una manera de pensar la sociedad política que da su color a esta época del despertar. Podríamos resumirla en unas cuantas ideas generales que expresan los supuestos indiscutidos de lo que, con una expresión simplista, algunos han llamado el "pensamiento único". Esas ideas son aceptadas sin reparos por varias corrientes políticas, opuestas en otros muchos aspectos tanto en Europa como en América; por ejemplo, en los partidos socialistas europeos lo mismo que en sus rivales democráticos de derecha. Son supuestos que no se ponen en cuestión ni en los programas "neoliberales" ni en los "reformistas". Son cuatro "ideas-lema", sin las cuales ningún programa político actual podría prosperar.

1) La primera idea intocable es la libertad individual. Frente a los horrores del gulag y del holocausto, nadie puede dejar de considerar inviolable la libertad de las personas que asegura su dignidad. La doctrina de los derechos humanos individuales está por convertirse en fundamento de toda ética pública de alcance universal. Se entiende que el sujeto de esos derechos son los indi-

viduos aislados, cualesquiera que sean sus pertenencias colectivas. La doctrina universal de los derechos humanos es la manifestación más alta del valor insustituible de la persona humana y, a la vez, la consagración del individualismo en la moral pública. El liberalismo moderno, al reivindicar las libertades individuales, protege a la persona contra la intromisión de los poderes del Estado, alza una barrera frente a las exigencias de las colectividades a las que pertenece y permite la manifestación abierta de los variados intereses particulares.

2) La segunda palabra clave es "democracia". Después de la caída de los regímenes totalitarios, ningún país se atreve a proclamarse ajeno a la democracia. Aun las naciones de América Latina, África o Asia donde antes campeaban dictaduras más o menos disfrazadas, se visten ahora de democráticas, hasta los gobiernos integristas tienen que ocultar bajo ese término sus prácticas. Es cierto que en algunos países perduran vestigios de sistemas autoritarios, pero no hay que preocuparse: basta declararlos en "tránsito a la democracia". Por democracia se entiende naturalmente una serie de procedimientos de gobierno adoptados por los países occidentales más desarrollados: elecciones, representación popular, división de poderes, decisiones por mayoría, etcétera. Esa forma de democracia es coherente con el individualismo, pues se supone resultante de las decisiones individuales sumadas de ciudadanos iguales entre sí ante la ley.

3) El tercer lema común es el adelgazamiento del Estado. Los sueños de la razón habían creado un monstruo, el "ogro filantrópico", como lo bautizó Octavio Paz, encargado de devorar a los hombres para lograr su felicidad. Pues bien, hay que amarrarle las manos al monstruo. Cabría incluso —¿por qué no?— convertirlo en débil servidor de nuestras empresas privadas.

4) Productividad y desarrollo son las últimas ideas clave. No hay gobierno, no hay programa político que no inscriba entre sus objetivos esa meta. La liberación de las fuerzas del mercado, la caída de las trabas a la industria o al comercio son los medios que habrán de conseguirla.

Estas cuatro ideas-lema: libertad individual, democracia, Estado debilitado y desarrollo, resumen el pensamiento de un liberalismo renovado que parece haber obtenido consenso planetario.

Pero he calificado a ese liberalismo de desencantado. Porque, en efecto, la adhesión que suscita no se acompaña de entusiasmo, sino de un creciente malestar por sus resultados y una nostalgia dolorosa. La aceptación universal de esos principios no acierta a disimular una sombría realidad que no refleja los ideales que proclama. Asomémonos ahora a ese lado oscuro.

El nuevo liberalismo nos ha hecho despertar del sueño falaz de un Estado que lograra la felicidad de todos; pero para ello hubo que pagar un precio: la exclusión. La libertad que sostiene el credo liberal es la

capacidad de cada quien, para elegir un plan de vida, pero no igual posibilidad a todos para realizarlo. Si se quiere realizar lo que elegimos, no basta con la garantía de la ley y la anuencia de los otros, es menester que existan condiciones sociales adecuadas. No todos los individuos son libres si no están todos en situación de convertir en realidad sus elecciones de vida razonables. La igualdad en la libertad supone dos cosas: primero, igualdad en las condiciones mínimas para satisfacer las necesidades básicas cuya carencia impide toda elección: alimentación, vivienda, vestido, protección contra la enfermedad y la muerte violenta. En segundo lugar, supone la igualdad de oportunidades sociales para ejercer nuestra elección: condiciones mínimas semejantes de educación, de trabajo, de cuidado a la salud. Una sociedad que no procura esas condiciones para todos, está necesariamente escindida. No puede dejar de producir, un resultado: la exclusión de una parte notable de la población. La conciencia de pertenencia de todos a una misma colectividad se ha roto.

En una sociedad cuyos valores supremos son la preservación de los derechos individuales y la protección de la vida privada, cada individuo tiende a retraerse al ámbito de su vida personal y familiar, a resguardar sus intereses particulares y desentenderse de los colectivos. Debe entonces asumir el peligro de la disgregación de los lazos comunitarios basados en la conciencia de pertenencia común a una misma entidad social.

La sociedad liberal es el escenario de la competencia universal. Sobresalir, para la persona o el grupo, quiere decir vencer en un torneo: competencia en el mercado, en el mundo profesional, en la política. Las relaciones sociales son un juego en el que cada jugador intenta ganar el máximo al menor costo posible. En el enfrentamiento de los intereses particulares, la vida en común queda atomizada. Hay algo que resulta ridículo siquiera plantear: la comunidad.

Antes, el ogro filantrópico, aunque no se preocupaba demasiado por resguardar las libertades privadas, cumplía la misión de mantener unido el tejido social. En la lucha de intereses particulares era el encargado de preservar un interés común, de disminuir las desigualdades causadas por la competencia. De hecho, tanto en los gobiernos populistas como en los Estados de bienestar, cumplió, no sin rezagos y fallas, esa función. Muerto el ogro, ya no hay ninguna instancia que reemplace su tarea. Un Estado neutral, sin capacidad de imposición, espera a que las libertades individuales en competencia le señalen cómo actuar.

Así, el pensamiento político que parece gozar actualmente de un consenso general, para reivindicar las libertades individuales ha tenido que debilitar las instancias que aseguraban la pertenencia de todos a una misma colectividad. Tal parece que la libertad individual requeriría de una ausencia, la de la comunidad. Pero podemos preguntar: ¿tiene que ser así? ¿Podría-

mos pensar en una sociedad en la que fueran compatibles la libertad individual y la comunidad? ¿Cómo sería una sociedad tal?

Ante todo, precisemos qué se entiende por "comunidad". Recordemos la definición de Max Weber: "Llamamos comunidad de una relación social —escribe—, cuando y en la medida en que […] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de construir un todo".[12]

La comunidad se distingue de una sociedad por contrato. Esta última es resultado de las decisiones individuales de los contratantes dirigidos por sus intereses particulares. La comunidad, en cambio, se dirige por el interés del todo. Cada individuo se considera a sí mismo un elemento perteneciente a una totalidad, de manera que lo que afecta a ésta le afecta a él: al buscar su propio bien busca el bien del todo. En cualquier comunidad existe una tensión que no se puede evitar entre los intereses particulares y los del todo. Sólo cuando los sujetos de la comunidad incluyen en sus deseos lo deseable para todos, la comunidad se realiza cabalmente; cuando no es así, permanece como una meta regulativa, en tensión perpetua, a la que podemos acercarnos, pero nunca alcanzar.

[12] Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, I, p. 40.

La comunidad tiene por fundamento el servicio, el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común. El servicio ha de ser recíproco: nadie está dispensado de él, pues es el signo de pertenencia a la comunidad. Un servicio puede ser impuesto o aceptado libremente. En el primer caso se transforma en servidumbre, y la comunidad, en opresión. Pero cuando el servicio es asumido con libertad, como don, permite la realización de sí mismo en un nivel superior.[13]

La comunidad no renuncia a la afirmación de propia identidad personal. Por el contrario, intenta una vía distinta para descubrir el verdadero yo: la ruptura de la obsesión por sí mismo y la apertura a los otros, a lo otro. Sabe que cada quien se realizará con mayor plenitud si incluye entre sus fines contribuir al bien del todo al que decide libremente pertenecer. La asociación política de corte liberal propicia virtudes públicas derivadas del respeto a la libertad de los demás; la principal es la tolerancia. La comunidad va más allá: respeta la pluralidad de fines y valores que cada individuo se plantea, pero también postula fines y valores comunes que cada quien tendrá que hacer suyos si pretende superarse. Su ética pública no propone solamente respetar la libertad de los otros, sino

[13] En lo sucesivo, sigo ideas que expuse antes en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, capítulo 16.

contribuir a su realización mediante el servicio recíproco. En el don de sí que supone el servicio, pueden crecer virtudes sociales hoy en día casi olvidadas: generosidad, desprendimiento, abnegación, fidelidad, solidaridad, humildad y, la más alta de todas, fraternidad.

Pero la comunidad es inestable. Está perpetuamente amenazada de caer en dos escollos antagónicos. El primero es el individualismo: los intereses personales o familiares se colocan por encima de cualquier servicio a la comunidad. Celoso de sus derechos, el individuo se opone a toda limitación a favor de una mayor igualdad. Entonces, al afirmar su libertad acepta de hecho la exclusión.

El escollo contrario es la anulación de la libertad individual por las exigencias de la colectividad. El servicio se convierte en coacción, y el libre don, en imposición. La persona es aplastada por la misma relación social que debiera dar un sentido superior a su vida. Porque la comunidad sólo existe allí donde cada servicio es, a la vez, un paso hacia la realización de una vida personal más plena.

En todo tiempo han existido espacios de relaciones humanas donde pueden construirse comunidades pequeñas, limitadas a un reducido número de individuos. El más común es la familia. La familia puede estar basada formalmente en un contrato matrimonial, pero, con contrato o sin él, puede dar lugar también a una comunidad basada en el amor recíproco en la que cada individuo enriquece su identidad personal, sin eliminar-

la, al hacer suyo el interés del todo familiar. Igual que en cualquier otra comunidad: la fragilidad es su sino y está de continuo amenazada por dos peligros opuestos, ya sea por actitudes autoritarias que convierten en opresivas las relaciones interpersonales o, por el contrario, por la oposición de los intereses individuales entre los miembros de la familia.

Otro tipo de comunidades reducidas no se basa sólo en el afecto mutuo, sino también en el consenso sobre los valores superiores que dan un sentido a la vida. En todas las culturas y épocas han existido comunidades religiosas, más o menos cerradas, unidas por una fe común y una misma decisión de vida. En ellas, cada quien asume como propio un bien colectivo conducente a su propia salvación. Pero esas son entidades sociales pequeñas que pueden aislarse del resto de la sociedad. Para el tema que nos ocupa me interesa destacar otro género de comunidades: las que tienen relación con un poder político. A este tipo pertenecen muchas comunidades tradicionales, al nivel de clan, de poblado o de nación, que subsistían antes de las revoluciones liberales modernas. En ellas la adhesión a un bien común era un requisito de la pertenencia de una persona a la comunidad, los valores y fines colectivos eran transmitidos por la tradición y reafirmados por la costumbre, de modo que la adhesión de los individuos podía realizarse de manera espontánea al vivir en la colectividad. La definición citada de Max Weber hace

seguramente referencia a este tipo de comunidades premodernas cuando señala que el sentimiento comunitario es "afectivo o tradicional".

Para asomarnos a ejemplos concretos de este género de comunidades no tenemos que ir demasiado lejos: coexisten a nuestro lado. Son algunas de las comunidades indígenas de nuestro país.

En toda América, pese a los cambios introducidos por la Colonia, los antiguos poblados indígenas mantuvieron el sentido tradicional de la comunidad en coexistencia con las instituciones sociales y políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana, tanto en el norte como en el sur del continente, como lo han hecho ver algunos importantes antropólogos, entre ellos, el más notable, quizás, Guillermo Bonfil. En los grandes Estados teocráticos anteriores a la conquista se mantuvo esta estructura comunitaria en los ámbitos locales, aunque desapareció, desde luego, en la amplitud del Estado. Aun bajo la Colonia lucharon por permanecer y ahora, cinco siglos más tarde, reivindican de nuevo sus derechos.

Con mayor o menor pureza, la idea de comunidad permanece como un ideal por alcanzar. A menudo se encuentra adulterado por nociones derivadas de la colonización, primero, de la modernidad, después. La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias

del Estado nacional; otras, se superpone a ellas. Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales, aunque no se realice plenamente. Es ese proyecto el que tratan de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América.

En muchas comunidades indias su sustento económico, la tierra, no es apropiable individualmente, no es una mercancía, sino un bien común; el trabajo colectivo es muy importante, al igual que el disfrute de todos en la fiesta. La relación con los otros implica reciprocidad de servicios: el *tequio*, el cumplimiento de cargos, son servicios desinteresados a los que todo individuo está obligado; en correspondencia, todos, ante sus dificultades, son objeto de ayuda colectiva. No existen funcionarios permanentes, en sus sistemas de cargos las autoridades ocupan una función por tiempo limitado y no perciben remuneración alguna; por el contrario, a menudo gastan en el servicio su escaso patrimonio. Las decisiones se toman en asambleas, en las que participa toda la población, moderadas por un "consejo de ancianos".

El etnolingüista Carlos Lenkersdorf, quien vivió muchos años en comunidades tojolabales en Chiapas, describe así una asamblea en un poblado: "En la asamblea todos toman la palabra y discuten: al final de la discusión un anciano interpreta y resume la decisión a que se ha llegado. Anuncia: 'nosotros pensamos y de-

cidimos'. Es decir —escribe Lenkersdorf— nosotros somos iguales y el anciano, gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo anuncia. Se ha logrado un consenso expresado por la palabra 'nosotros'. Esta clase de asambleas nos demuestra la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno".[14]

Cuando los zapatistas actuales, recogiendo un lema tradicional en los pueblos indígenas, hablan de que las autoridades deben "mandar obedeciendo", se refieren a este tipo de vivencia de una comunidad en ejercicio. Pero ese ideal comunitario no siempre se realiza. La convivencia durante 500 años con una concepción diferente del poder, la fragilidad de los pueblos indígenas que subsisten, la corrupción y el ansia de enriquecimiento de caciques locales y grupos de interés económico, pervierten con frecuencia el espíritu comunitario. Sin embargo, en muchos pueblos aborígenes subsiste como un modelo ideal por alcanzar y a cuya pureza original hay que regresar. En estos últimos años el movimiento de restauración de la comunidad está en obra. Frente al individualismo de la mentalidad liberal, contra la idea de una sociedad resultante de la lucha entre intereses particulares, ese ideal proclama la supeditación del beneficio individual a un fin común: "para todos todo, nada

[14] Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonio tojolabales*, Siglo XXI, México, 1996, p. 80.

para nosotros". En ese lema zapatista podría resumirse el ideal del comunitarismo indígena.

En nuestros pueblos originarios podemos encontrar ejemplos de una forma colectiva de vida, pero ¿podríamos realmente seguirla nosotros?

Las formas de vida y los valores de las comunidades descritas se remontan a muchos siglos. Siguen una tradición que se ha prolongado como una forma de resistencia a las transformaciones del México actual. Corresponden a una concepción anterior al pensamiento moderno. Son propios de sociedades fundadas en la necesidad del trabajo colectivo. Se trata, por lo general, de sociedades agrarias. El trabajo colectivo en el campo exige cooperación, igualdad entre todos, ayuda mutua. Se requiere para ello la posibilidad de un contacto personal entre todos los miembros de la población. La comunidad agraria está arraigada en un suelo, restringida a un territorio limitado donde todos pueden participar cotidianamente de las mismas tareas.

Todo ello se rompe al pasar a una forma de vida "moderna". El territorio se vuelve tierra apropiable, como cualquier mercancía; la actividad productiva se individualiza. La destrucción de la comunidad tradicional se completa con la desaparición del arraigo del individuo a un espacio local determinado: el nuevo individuo ya no se siente ligado a una tierra, ni siquiera a un pueblo o a una familia. Los hombres y las mujeres que inician la modernidad no tienen un lugar fijo de por vida, ni una

tarea común de la que dependa su subsistencia. Con la ruptura de la comunidad tradicional nacen, a la vez, el aislamiento y la autonomía del individuo. La persona ya no adquiere sentido por su pertenencia; ella misma se considera la fuente de sentido y de valor. Nace la libertad individual; con ella nace el desamparo.

Las formas de vida de las comunidades tradicionales no son exportables sin más a la sociedad moderna. Sin embargo, dan testimonio, a nuestro lado, de otros valores posibles que permitirían vencer las taras del individualismo moderno. Nos revelan la posibilidad de otra forma de dar sentido a nuestras vidas colectivas. Provocan nuestra nostalgia por viejas virtudes olvidadas. Son un ejemplo, una llamada de atención: "cuidado —parecen decir—, no han llegado al fin de la historia. Existen alternativas a su sociedad egoísta y excluyente. Atrévanse a intentar formas de vida más altas".

El retorno al pasado es imposible. Pero podemos proyectar una forma de vida colectiva que, sin negar los logros de la modernidad, recobrara valores comunitarios. Se trataría de un tipo de comunidad aún inédito. La comunidad tradicional fundaba la pertenencia de los individuos al todo en los usos y costumbres heredados, la nueva comunidad la fundaría en la autonomía individual. En ambos casos, sin embargo, la persona recobraría el valor y el sentido de su vida colectiva por su servicio a la comunidad. Pero en el nuevo tipo de comunidad ese servicio no sería producto de una con-

vención social, menos aún de la imposición de una colectividad: sería efecto de una elección social y política plenamente libre, acordada democráticamente. Dejaría de ser, por lo tanto, una costumbre heredada, para convertirse en un programa colectivo por alcanzar de carácter ético. La comunidad no sería entonces algo dado, que se impone desde el nacimiento; sería un fin asumido para dar un sentido superior a nuestras vidas: la nueva comunidad sería un mundo otro, construido por la voluntad concertada de muchos.

Ese proyecto no destruiría los valores de la modernidad. Sería un movimiento para restituir los valores de la comunidad, levantándolos, es decir, conservándolos al transformarlos, al nivel del pensamiento moderno.

Pero ¿cómo sería ese tipo de sociedad nueva? Recordemos las cuatro ideas regulativas que vertebraban la concepción consensuada de una sociedad liberal. La nueva forma de comunidad no abandonaría lo que tienen de valioso: reinventaría esas ideas para levantarlas a un nivel éticamente superior. En el liberalismo desencantado conducían, de hecho, a la exclusión; en la comunidad renovada tendrían, por fin, la cooperación de todos en la equidad. Detengámonos brevemente en cada una de esas ideas.

1) El fin principal de todo liberalismo es garantizar la libertad individual. La forma de sociedad alternativa no renunciaría a su conquista más alta: el respeto a los derechos humanos. A diferencia de algunas formas de

colectividades premodernas, en las que se imponen al individuo prejuicios colectivos heredados, cualquier forma moderna de comunidad tiene que basarse en la salvaguarda irrestricta de las libertades personales fundamentales, que no podrían ser violadas por ninguna decisión comunitaria.

Pero la comunidad debe ir más allá en asegurar la libertad de todos, porque no admite ninguna exclusión. En primer lugar, debe procurar asegurar no sólo las libertades privadas para elegir una forma de vida, sino también la libertad de todos para realizar lo que elijan. Las libertades de realización implican la satisfacción de las necesidades mínimas que permitan, efectivamente, una elección libre, condiciones que deben ser reforzadas por una igualdad de oportunidades en las posibilidades de desempeñar cargos y funciones. Por supuesto que estas metas comunes no pueden realizarse de la noche a la mañana, son un objetivo común que debe irse logrando paulatinamente, de acuerdo con los niveles de escasez de la sociedad en su conjunto.

En segundo lugar, ningún individuo puede elegir y realizar libremente un plan de vida más que en el abanico de posibilidades reales que le ofrece la cultura en que participa, por rudimentaria que ésta sea. Condición de la libertad individual, en un país multicultural, es el respeto a la autonomía de las culturas diversas en las que transcurre la vida de los individuos. Si nadie ha de ser excluido, ninguna forma de cultura puede ser desdeñada. Al lado

de los derechos del individuo, están los derechos de los pueblos que componen la nación. Éstos no se oponen a los primeros, son una condición de su realización.

2) La democracia es la segunda idea aceptada comúnmente en este nuevo liberalismo. Pero en los procedimientos de la democracia representativa, el pueblo real se limita a intervenir cada y cuando introduciendo una boleta en una urna. Después, se va a su casa y otros gobiernan; todo el poder se ejerce, fuera de su control, por un grupo de delegados. Una auténtica democracia garantizaría que los ciudadanos, situados en las comunidades donde viven y trabajan, puedan decidir colectivamente sobre los problemas que afectan sus vidas, lo cual implica la instauración de procedimientos para que los representantes electos en los distintos niveles de gobierno puedan ser llamados a cuenta y aun destituidos por sus electores, de manera que los gobernantes "manden obedeciendo". Eso es democracia participativa, y no puede reemplazar, pero sí complementar y corregir a la democracia representativa.

La democracia participativa puede ser expresión política de una vida comunitaria renovada. En los países desarrollados la vida comunitaria se ha perdido en la mayoría de su territorio. En cambio, en los del tercer mundo subsiste apenas en ciertos medios campesinos. La política de una sociedad posliberal se dirigiría a reproducir espacios sociales donde las comunidades pudieran surgir de nuevo: comités de barrio, consejos

obreros, secciones sindicales, gremios profesionales, municipios libres, asociaciones múltiples de la sociedad civil. El fin último, a largo plazo, sería la difusión progresiva del poder, de la cima de un Estado centralizado a esas comunidades de base múltiples y diferenciadas.

3) Pero el Estado mismo debería asumir un fin comunitario. El Estado ideal del liberalismo es el que actúa lo menos posible. El Estado comunitario futuro tampoco podría imponerse a los ciudadanos. Tendría que respetar la multiplicidad de fines, valores y formas de vida que componen la sociedad real. En ese punto coincidiría con el Estado liberal. Pero diferiría de él por asumir una función propia: eliminar progresivamente la exclusión, alcanzar paulatinamente la libertad de realización para todos.

Eliminar la exclusión es la única manera de alcanzar la equidad. Y la equidad es la marca de la justicia. En ese punto el Estado no podría ser neutro. Corregir las inequidades derivadas de situaciones históricas anteriores, compensar las desigualdades que genera la competencia en el mercado, avanzar hacia la igualdad de oportunidades para todos: esa sería la función primordial de un Estado que pretendiera pasar de la asociación a la comunidad. Para ello tendría que ser un Estado fuerte; pero su fuerza no derivaría de poder económico o de poderes antidemocráticos, sino, por el contrario, de una democracia participativa de la que nadie quedara excluido.

4) Por último, tanto la asociación liberal como la comunidad nueva tendrían entre sus fines el incremento de la productividad y el desarrollo. Pero éste no podría redundar en la marginación de una gran parte de la población; tendría que estar sujeto a una regla de equidad. (Podría seguir, tal vez, una norma semejante al segundo de los principios de justicia de John Rawls).[15] Se podrían admitir desigualdades económicas en la medida en que fuesen necesarias, en una sociedad sujeta al mercado, para aumentar la producción en beneficio de todos. Las ventajas de los más favorecidos podrían justificarse sólo si son indispensables para aumentar la producción, de tal manera que, con ello, sean beneficiados los menos favorecidos.

Todos somos conscientes de la crisis por la que actualmente pasa nuestro país. Es sin duda reflejo de una crisis mundial, pero en México es más patente porque hemos asistido a la pérdida del proyecto nacional que, desde la revolución de 1910, prestaba orientación a nuestra vida colectiva. Ahora nos preguntamos: ¿a dónde vamos?

Parece necesario pensar en un nuevo proyecto de nación. Se habla mucho de "reforma del Estado", de "tránsito a la democracia". Ambas frases mencionan ne-

[15] John Rawls, *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971, p. 302. Traducción al español: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

cesidades reales. Pero no bastan. Me parece que detrás de ellas se oculta un problema más profundo: la crisis del Estado liberal. Para empezar a resolverla, la vía no es volver a concepciones políticas rebasadas, renovar ideologías estatistas o populistas, ni menos aún buscar en el reino de la utopía ciudades perfectas que producen lo contrario de lo esperado. La vía está, tal vez, en recuperar la comunidad perdida, pero superándola, levantándola al nivel del pensamiento liberal moderno.

En esa empresa nuestra historia nos ofrece una situación privilegiada que no comparten otros países. En primer lugar, muchos de nuestros compatriotas guardan aún un ideal comunitario que puede oponerse al desamparo de nuestra sociedad individualista Las comunidades indígenas renuevan ese ideal y están allí, a nuestro lado, para incitarnos con su ejemplo.

En segundo lugar, heredamos una larga historia de luchas populares, desde Hidalgo hasta Zapata, que pugnaron por una sociedad con justicia social compatible con las libertades individuales. Nuestra historia sería incomprensible sin esa corriente libertaria.

El nuevo proyecto de nación no tendría por qué expresarse en una ideología doctrinaria. Bastaría con proclamar la unión de dos ideas regulativas, claves para orientar la construcción de una sociedad renovada. Esas ideas serían: libertad de realización para todos y, entre todos, comunidad.

Ciencia y sabiduría

Ciencia

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

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

La ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación com-

probables intersubjetivamente; todo ello constituye un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes.

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

que responden a preguntas planteadas en ese marco y pueden referirse a teorías vigentes. Es ese marco conceptual el que orienta el conocimiento del observador para que busque en el objeto las características que le interesan y destaque en él ciertos rasgos con exclusión de otros.[16] Cada quien conoce del objeto lo que puede confirmar o invalidar saberes previos.

En segundo lugar, el conocimiento personal interviene también en el *descubrimiento* de nuevos saberes científicos. La familiaridad con los objetos de investigación, la experiencia reiterada de un campo de la realidad permiten descubrir propiedades y relaciones de los objetos que pasarían inadvertidas al profano. La paciente observación, la manipulación cuidadosa, el trato continuado con los objetos está en la base de muchos descubrimientos empíricos. Hay conocedores de insectos, de vetas geológicas, de papiros antiguos, que pueden descubrir en una ojeada lo que tardaría meses en encontrar alguien menos experimentado. También la familiaridad con instrumentos permite ampliar considerablemente el ámbito de lo observado. Se requiere un trato prolongado con el microscopio o el aparato de rayos x para captar en los objetos observados las carac-

[16] La filosofía contemporánea de la ciencia ha tratado este punto hasta la saciedad. Puede consultarse con fruto, por ejemplo, la controversia entre R. N. Hanson (1958) e I. Scheffler (1967).

terísticas verdaderamente relevantes. En todos esos casos, conocer es una vía necesaria para alcanzar un saber, pero no forma parte del cuerpo de la ciencia. El trato continuado del "conocedor" con su objeto le permite enunciar proposiciones que deberán ser justificadas objetivamente, para ser aceptadas como parte de una ciencia. La ciencia no está constituida por los conocimientos personales de los observadores sino por esos enunciados generales, fundados en razones objetivas. La ciencia es un conjunto de saberes compartibles por cualquiera. Su interés en el conocimiento personal se reduce a la comprobación y ejemplificación de esos saberes, por una parte, al descubrimiento de nuevos saberes, por la otra.

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

Porque la ciencia es un cuerpo de saberes, antes que un conocer, le importa la objetividad. Su propósito es establecer razones incontrovertibles. Su ideal es un conocimiento compartible por la intersubjetividad racional más amplia. La necesidad de objetividad la compromete a la crítica incesante de los motivos personales que distorsionan las razones y pretenden pasar por válidos, fundamentos irracionales. Por ello la ciencia es un instrumento universal. La objetividad de su justificación le permite ser una garantía de verdad para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones. El saber científico no sólo asegura el acierto en su acción a un individuo, sino a cualquier miembro de la especie. La ciencia "no hace acepción de personas"; puede servir a todas, para cualesquiera fines que se propongan concordes con la realidad. Asegura el dominio de la especie sobre su entorno "para bien o para mal".

La actividad científica obedece al interés general de asegurar el acceso a la realidad a cualquier miembro de la especie; responde, además, en cada caso concreto, a intereses particulares de individuos o grupos sociales. Pero esos fines interesados no pueden ser establecidos por la misma ciencia. Cuando mucho, en algunos casos, una vez elegidos ciertos fines, podemos buscar procedimientos científicos para encontrar los medios más eficaces a su consecución. En esos casos la ciencia puede servir para establecer fines intermedios que conduzcan al fin último elegido. Pero no hay procedimien-

to científico que asegure la elección de ese fin último. La elección de fines no puede ser asunto de ciencia, es producto de la voluntad y del deseo. Las creencias que nos permiten comprender cuáles son los fines más adecuados no pueden reducirse a un saber objetivo, válido para todos. La ciencia no establece fines particulares; permite, en cambio, proveer los medios adecuados para cualquier fin particular realizable. Hoy puede garantizar la eficaz destrucción de todo un pueblo o el dominio pacífico de la energía cósmica; mañana, el acceso a las estrellas, la muerte del ecosistema o el alcance de niveles superiores de bienestar para la especie; porque la ciencia asegura el éxito en la práctica para cualquier persona que la requiera, cualesquiera que sean sus fines particulares.

Así como los enunciados de la ciencia son válidos para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones, así cualquiera que tenga las condiciones racionales adecuadas puede conseguirla. Es cierto que para lograr descubrimientos innovadores en ciencias se requieren a menudo cualidades extraordinarias de sagacidad, imaginación y aun de sentido estético. Muchos avances científicos son, primero, el producto de una intuición singular o de una poderosa capacidad de imaginar situaciones que rompen los marcos convencionales. Pero esas intuiciones no forman parte de un discurso científico, aceptado intersubjetivamente, hasta que los enunciados que las expresan no se justifiquen en razo-

nes asequibles a cualquiera. Para aprender y compartir un conjunto de conocimientos científicos no son indispensables esas capacidades extraordinarias. Se requiere, sin duda, tener una constitución normal y la capacidad intelectual para comprender y examinar lo bien fundado de su justificación. Todo el que desee tener acceso a la ciencia precisa someterse a una instrucción y a un entrenamiento adecuados, para poder juzgar de la objetividad de las razones científicas.

Pero cualquier sujeto normal puede someterse a una disciplina semejante. Para adquirir una ciencia no se requiere de otro tipo de condiciones subjetivas, de carácter intuitivo, afectivo o volitivo. Justos o villanos, mezquinos o magnánimos, frívolos o sensatos, discretos o vulgares, todos pueden alcanzar el saber científico, con someterse a la enseñanza adecuada y tener la capacidad intelectual para aprender. Requieren sólo de una decisión: la consagración a la objetividad en la justificación y la supresión de los motivos (deseos, quereres) personales que impidan alcanzarla. Es esencial a la actividad científica un interés: el interés general en establecer lo que sea objetivamente válido, esto es, lo que esté fundado para cualquier sujeto racional, por encima de cualquier interés personal en establecer lo que sea conveniente para un individuo. Porque la ciencia es, ante todo, un saber impersonal.

Sabiduría

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

personal. Porque sabio no es el que sabe muchos principios generales, ni el que puede explicarlo todo mediante teorías seguras, sino el que puede distinguir en cada circunstancia lo esencial detrás de las apariencias, el que puede integrar en una unidad concreta las manifestaciones aparentes de un objeto; sabio es también el que, en cada situación individual, puede distinguir mejor lo verdaderamente importante, y para ello tiene una mirada más sagaz que los otros.

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

La sabiduría no se fija, como la ciencia, en la existencia de razones objetivamente suficientes para una creencia. Quienes comparten alguna forma de sabiduría son conscientes de que no todo sujeto es susceptible de comprender y compartir sus verdades, porque éstas no se basan en razones accesibles a cualquiera, sino sólo a quienes pueden tener una experiencia determinada. Por ello la sabiduría no necesita aducir una justificación válida universalmente. Si el saber es, por

definición, una creencia fundada en razones objetivamente suficientes, la sabiduría no consiste en saberes, sino en conocimientos personales y en creencias más o menos razonables y fundadas. La sabiduría de un pueblo no se recoge en teorías científicas, forma parte de creencias compartidas sobre el mundo y la vida, que integran una cultura. Sin embargo, las verdades de sabiduría pueden abrazarse con una *convicción* intensa. Aunque no se funden en razones universalmente compartidas, la experiencia personal que las sustenta basta para concederles una seguridad, a menudo más firme que cualquier justificación objetiva, sobre todo cuando se refieren a temas de importancia vital para el hombre.

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

Shakyamuni, el "sabio de la tribu de los shakyas", conoció primero los deleites del poder y la riqueza, pero un día tuvo experiencia directa del dolor y de la muerte. Cuenta la leyenda cómo fue conmovido por la contemplación de tres formas concretas del decaimiento: un hombre viejo, un enfermo, un cadáver. Una pregunta lo atenaza: ¿por qué el dolor, la miseria, la muerte a que todo está sujeto? ¿Hay algo más absurdo

y vano que esta reiteración incesante del sufrimiento? ¿Por qué esta rueda sin fin de muertes y nacimientos? ¿Tiene algún significado todo esto? Empieza entonces su lento camino hacia la sabiduría. No formula teorías; experimenta formas radicales de vida. Sólo después de largos años de austeridad y meditación, después de llevar hasta el fin experiencias de vida distintas, después de acumular conocimientos vividos de la naturaleza de los hombres, alcanza, bajo el sicomoro, su visión personal de la verdad. El sabio no ha sido instruido por escuelas, ni ha seguido una doctrina compartida. La iluminación no es formulación de una teoría explicativa, sino comprensión del ciclo eterno del sufrimiento cósmico y de la vía que conduce a la liberación. Es integración de todas las cosas en una unidad. Ante los ojos del sabio nada se explica por razones objetivas, pero todo adquiere un sentido. Entonces puede empezar su prédica. En ella comunica lo que ha comprendido: no aduce justificaciones válidas para cualquiera, muestra, señala una vía (*dharma*) que cada quien debe recorrer por sí mismo para acceder a su propio conocimiento. No pretende demostrar nada, porque las causas últimas de todo son inciertas; sólo invita a abrazar una forma de vida y a poner a prueba en ella la verdad de la doctrina. Porque nadie puede liberarse por otro, cada quien debe atender a su propia salvación. La doctrina del sabio es un intermedio entre el conocimiento personal del maestro y el del discípulo. Igual sucede con

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

Dos ideales de conocimiento

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

Primero. A la ciencia le importan los objetos singulares en cuanto miembros de una clase, susceptibles de ejemplificar relaciones entre conjuntos de objetos; para ella, conocer un hecho es poderlo subsumir en enunciados generales que lo expliquen. La sabiduría, en cambio, se interesa por lo singular y concreto, en toda su complejidad. Por ello intenta encontrar conexiones, relaciones entre los objetos particulares, hasta captar un todo igualmente concreto. Su modo de pensar es distinto al de la ciencia: no busca principios generales,

establece nexos, analogías, procede por alusiones, sugerencias, atiende a significados, rasgos peculiares, matices. No mira en lo singular concreto una simple instancia de lo descrito por un enunciado general, quiere conservar en mente su riqueza y encontrar su conexión con un todo de otros elementos, que le dé sentido.

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

La sabiduría, por lo contrario, no desdeña la confusa variedad de lo individual. No pretende analizarla en ideas claras y distintas; intenta, antes bien, desentrañar su "centro", su "núcleo", la "clave" que permita comprenderla; quisiera apartar las notas variables y transitorias de su objeto para captar su unidad perma-

nente. Su lenguaje no puede pretender precisión. Conserva la oscuridad y la riqueza de una multiplicidad de significados. A menudo, la oscuridad sólo encubre su ignorancia, pero otras veces es producto de la visión de una complejidad que no acierta a analizarse. Por ello está a medio camino entre el lenguaje plenamente significativo y el silencio; la sabiduría, como el oráculo de Delfos, "no dice ni calla, sólo hace señales". No habría nada más contrario a ella que pretender derivar todo saber de una fórmula universal. La sabiduría procede por repeticiones verbales, metáforas, asedios lingüísticos, imágenes sucesivas. Porque las presentaciones del sentido "profundo" del mundo y de la vida pueden ser infinitas. Ideal de la sabiduría no es la explicación por reducción a ideas simples, sino la *comprensión* personal de la plenitud innombrable de cada cosa. Por ello el sabio conoce siempre más cosas de las que puede decir.

Pero cuando hablamos de conocer algo con "profundidad" usamos una metáfora. ¿Qué entendemos por ella? En un primer sentido, la propiedad *a* se considera más "profunda" que la propiedad *b*, si ambas son propiedades individuales de un objeto y *a* permite comprender *b* y no a la inversa. Conocer con "profundidad" sería captar una característica individual del objeto, tal que, a partir de ella, podamos comprender sus demás características individuales. Decimos, por ejemplo, que alguien tiene un conocimiento "profundo" de una persona cuando, lejos de juzgarla por los rasgos que

presenta exteriormente, conoce las características permanentes de su personalidad que permiten comprender sus actitudes, valoraciones, acciones más diversas. Quien conoce "profundamente" una institución es capaz de ver detrás de sus crisis, sus transformaciones, sus problemas, las características perdurables a partir de las cuales comprende su peculiar modo de funcionar y desarrollarse. Sabio no es quien sabe las causas generales que determinan el comportamiento de las personas o el funcionamiento de las instituciones, sino el que reconoce en una persona o en una institución concretas, a través de sus acciones manifiestas, los móviles particulares, ocultos, que la animan. Con ellos logra encontrar aquellos rasgos que prestan una unidad concreta a la diversidad de sus apariencias. En todos los casos, sabio es quien conoce las cosas en su singularidad irrepetible, percibe el momento adecuado, el matiz significativo, capta el detalle revelador, la variación importante. Un sabio labrador percibe los momentos adecuados para cada siembra; a través de signos imperceptibles, puede prever las características peculiares de cada cosecha. Sabio en el vivir es quien puede ejercer la prudencia en cada circunstancia cambiante, porque distingue los rasgos característicos de cada una. Y esos rasgos singulares no suelen ser clasificables en conceptos generales.

Segundo. A la ciencia le importa alcanzar la realidad tal como existe para cualquier sujeto racional, con independencia de la impresión personal que tenga de

ella; por ello debe vencer la influencia de los motivos subjetivos en el conocimiento. A la sabiduría, en cambio, le interesa el sentido de las cosas en su relación con el hombre; le importa el mundo tal como es captado por la totalidad de la persona; por ello no puede hacer abstracción de los motivos subjetivos del conocedor.

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

Si la sabiduría trata de captar una realidad provista de valor, no puede prescindir del enfoque subjetivo. Pero hay distintos tipos de valores. Hay valores concretos, individuales. Valioso es, en este sentido, lo que

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

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

Pero también hay formas de sabiduría más elevadas, que intentan comprender el mundo en relación con los valores supremos, aquellos que pudieran dirigir la vida de cualquier hombre en cuanto miembro de la especie humana. Si las formas de sabiduría que antes mencionamos responden a fines e intereses particulares, individuales o de grupo, esta última respondería

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

La relación con el valor es distinta en la ciencia. Es cierto que, en la práctica, la actividad científica supone la aceptación de ciertos valores: aparte de la adhesión a los que responden al interés general en alcanzar la realidad, puede tener implícitas otras opciones valorativas, que respondan a intereses particulares, sean individuales o sociales. Pero la justificación objetiva sólo se logra si las opciones de valor no se entrometen en ella para desviarla. Los juicios de valor —y los intereses particulares que los motivan— no deben distorsionar el proceso de razonamiento, si ha de alcanzarse un saber objetivo. La actividad científica es, sin duda, compatible con el establecimiento de fines para guiar la elección del objeto de investigación y sus campos de aplicación, pero el proceso de *justificación* de los enunciados científicos no debe ser determinado por la preferencia de fines y valores. Aunque sea difícil de lograr en la reali-

dad, el ideal de ciencia objetiva sería hacer abstracción de todo supuesto valorativo en la fundamentación de sus enunciados. Aun cuando, al tratar del mundo humano —en la historia y en las ciencias sociales— el científico ha de referirse a valores, tiene que distinguir claramente entre sus supuestos valorativos y los hechos que describe, sin confundir unos y otros; de lo contrario, abandona el ideal de objetividad y se aproxima a formas de creencias, en las cuales el conocimiento se pone al servicio de intereses particulares: es el caso de las ideologías.

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

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

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

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

La ciencia no puede reemplazar a la sabiduría. En primer lugar, la ciencia garantiza el acierto de nuestra

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

El proceso de justificación en distintos tipos de conocimiento

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

te, en raras ocasiones nuestros conocimientos personales alcanzan la comprensión profunda de una auténtica sabiduría. Con todo, cierto saber general y cierto conocimiento personal confluyen en cualquier conocimiento no científico, aun en los menos pretenciosos. Pensemos, por ejemplo, en la diaria labor del campesino. En su trabajo requiere de un saber objetivo: cuáles son las mejores semillas, los ciclos de crecimiento de las plantas, sus enfermedades más frecuentes. Todo ello se expresa en un saber compartido, fundado en razones objetivas, que puede formar parte de una ciencia aplicada. Pero también requiere escuchar la voz de su personal experiencia: debe distinguir el momento exacto de sembrar y cosechar, prever las heladas y las lluvias, ponderar la justa profundidad de los surcos; y eso no se lee en reglas generales, es producto de una sabiduría vital, nacida de un contacto personal, frecuente, con la tierra y con el viento. Pero no sólo en la vida en contacto con la naturaleza, aun en los actos más sencillos de una vida mecanizada subsisten los dos aspectos. Manejo en carretera. No podría hacerlo si no dispusiera de un saber compartido, de base objetiva: hay que consultar mapas, comprender el lenguaje de las seriales, estar al tanto del funcionamiento del automóvil. Si no tuviera ese saber objetivo no podría adecuar a la realidad mi acción de manejar. Pero en mi viaje interviene también otra especie de conocimiento. Conozco, por experiencia, dónde debo acelerar y dónde tomar con precaución una cur-

va; viajes anteriores me han enseñado las horas en que puedo cansarme, la velocidad que me permite gozar mejor del paisaje; mi trato personal con mi vehículo me dice lo que puede rendir y lo que debo exigirle. Todo ello es asunto de un conocimiento personal, intransferible; está referido a objetos y situaciones individuales, compete al ejercicio de la prudencia, en el que puede manifestarse cierto grado de sabiduría; no compete, desde luego, a la ciencia.

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

Para todos esos tipos de conocimiento se plantea el problema de la justificación de su pretensión de verdad. La ciencia está plenamente justificada, puesto que descansa en razones objetivamente suficientes; éstas constituyen un criterio de verdad seguro de sus aseveraciones. Cualquier otra creencia tendrá un grado de justificación menor, en la medida en que no alcance los requisitos de una justificación objetiva. Pero en el

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

¿Quiere esto decir que esas certezas sean, por principio, incompartibles por otros sujetos? En modo alguno. Al comunicar creencias basadas en experiencias personales puedo incitar al otro a confirmarlas en su propia experiencia. El otro puede llegar así a certezas semejantes, basadas en su conocimiento personal. Los enunciados que comunican un conocimiento actúan entonces como intermediarios entre dos experiencias.

Hasta aquí el conocimiento personal justifica creencias compartibles. Pero podemos preguntar: ¿hasta qué punto puede ser también fundamento de un *saber*? ¿Cómo podemos, por un lado, saber que conocemos, y, por el otro, saber que los otros conocen? Si la sabiduría se basa en un conocimiento personal, ¿hasta qué punto puede fundarse en ella un saber objetivo?

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

Conocimiento personal con justificación objetiva

En cualquier ciencia empírica el conocimiento personal es fuente de muchos saberes. Michael Polanyi (1962) tuvo razón en destacar cómo en la base de la ciencia está el dominio de un arte: la investigación científica es, en efecto, antes que un saber, un arte, esto es, un conjunto de operaciones concertadas, sometidas a reglas más o menos explícitas. Un arte supone el ejercicio de habilidades especiales y el contacto repetido con los objetos sobre los que se ejerce; implica, por lo tanto, un conocimiento personal, que sólo pueden

compartir quienes tienen las mismas habilidades y una familiaridad semejante con sus objetos. Pero Polanyi no tuvo razón en confundir ese arte con su resultado: la ciencia misma, entendida como un conjunto sistemático de proposiciones que comunican un saber compartible intersubjetivamente. Un conocimiento personal profundo de un campo objetivo puede ser requisito necesario para *descubrir* nuevas verdades científicas, pero estas verdades, una vez descubiertas, son justificables ante cualquier sujeto epistémico pertinente, tenga o no las habilidades personales requeridas para su descubrimiento. Si el *contexto de descubrimiento* de muchas ciencias incluye conocimientos personales, su contexto de justificación puede prescindir de ellos. Esto es claro en el campo teórico de la ciencia, donde el contacto del investigador con su objeto tiene escasa importancia, aun en el contexto de descubrimiento, pero también es válido en las disciplinas científicas aplicadas y en las técnicas, donde el conocimiento personal suele desempeñar un papel importante para el hallazgo de nuevas verdades. La mayoría de las innovaciones técnicas y de los descubrimientos en ciencias aplicadas son obra de "conocedores", de "expertos" en el campo; no podrían darse sin un trato reiterado con el objeto de estudio, en distintas circunstancias, que otorgue un conocimiento variado y profundo. Antes de estar en situación de descubrir rasgos o relaciones nuevas en los objetos, el investigador debe pasar por un aprendizaje

práctico que lo haga sensible a las distintas características de la realidad que estudia y le dé la pericia necesaria para captar en ella lo que al profano pasaría inadvertido. El paciente observador del comportamiento de una especie animal, el espeleólogo, el técnico en radiografía, el levantador de mapas geográficos, el patólogo dedicado a la observación microscópica, han tenido que dedicar mucho tiempo a agudizar sus sentidos, a afinar su capacidad de discriminación, a ejercitarse en distinguir matices, en reconocer rasgos relevantes, en interpretar signos en su objeto, antes de poder juzgar con precisión lo que observan. Sólo entonces pueden apreciar adecuadamente una situación inesperada, sólo entonces pueden descubrir algo nuevo. Deben acudir, sin duda, a un cuerpo de saber objetivo, deben dominar las teorías en boga sobre su campo de estudio, pueden utilizar, incluso, manuales, instructivos metodológicos como guía de sus observaciones, pero todos esos saberes son incapaces de suplir el contacto directo con el objeto. Sólo la experiencia repetida, el ejercicio constante otorga el "olfato", la "sagacidad" que conducen a un juicio certero y a un diagnóstico correcto. La ciencia requiere, en esos campos, de ciertas cualidades personales, de destrezas especiales que rebasan la simple capacidad intelectual y que sólo se adquieren mediante un adiestramiento práctico. Conoce realmente de comportamiento animal, de grutas o de tejidos orgánicos quien ha desarrollado esas cualidades personales, no

el que sabe mucha teoría sobre ellos. Y sólo el conocedor está en situación de encontrar nuevos saberes que enriquezcan su ciencia. Lo mismo sucede con el conocimiento técnico. Así como, en las ciencias aplicadas, sólo la experiencia prolongada puede hacer perceptible el rasgo, la situación, la regularidad —inadvertida hasta entonces— que conduce a un descubrimiento, sólo la familiaridad en la práctica con materiales e instrumentos puede llegar a sugerir una innovación técnica. Así, en el *contexto de descubrimiento* de muchos saberes técnicos y científicos, debemos incluir conocimientos personales que tienen como condición capacidades subjetivas adquiridas.

Pero el *contexto de justificación* de esos mismos saberes no incluye ese supuesto. Aunque se precisen capacidades especiales para alcanzar un nuevo saber técnico o científico, no se requieren para fundar su verdad. Una vez descubierta una verdad, tanto en las ciencias aplicadas como en las técnicas, para formar parte de una disciplina científica, esa proposición debe justificarse en razones válidas para cualquier sujeto epistémico pertinente, tenga o no las capacidades y experiencias del conocedor o del experto. Por eso las razones objetivas en que se funda un nuevo saber pueden ser diferentes a las que llevan a su descubrimiento: las primeras deben ser impersonales, compartibles por cualquiera, las segundas, pueden ser estrictamente personales. El radiólogo que acaba de diagnosticar la existencia de un

proceso patológico, donde el ojo inexperto no percibe nada, basa su descubrimiento en la agudeza de su percepción, adquirida en su experiencia personal, pero su diagnóstico no puede considerarse verdadero mientras no se funde en razones a las que cualquiera pueda acceder: exploración quirúrgica, biopsia, sintomatología, etcétera. La innovación técnica que propone un ingeniero, basado en la ponderación perspicaz del resultado de múltiples ensayos anteriores, sólo resulta aceptable si su utilización en la práctica confirma, a los ojos de todos, su eficiencia. Ninguna observación o invento novedoso se daría por demostrado si la comunidad epistémica pertinente no fuera capaz de confirmarlo. La comprobación intersubjetiva, en la práctica o en la observación, guiada por la teoría, son las razones más comunes para justificar un nuevo descubrimiento, que requirió de complejas destrezas subjetivas.

Es cierto que, de hecho, una vez que hemos establecido la competencia de alguien en un campo determinado, solemos aceptar su juicio, sin exigirle una comprobación intersubjetiva. Nos atenemos entonces a la autoridad del "conocedor", del "técnico", del "experto". El saber por autoridad ocupa un lugar destacado en las disciplinas científicas aplicadas y en las técnicas, justamente porque en ellas es más importante la participación de los conocimientos personales. El saber por autoridad se funda en un proceso de justificación análogo al del saber testimonial. En éste, debemos fundar en ra-

zones objetivamente suficientes nuestro saber de que el testigo conoce; sólo entonces podemos aceptar su testimonio y, por ende, justificar nuestro saber de lo que el testigo conoce. En todo caso, las razones objetivas para fundar nuestro saber del conocimiento ajeno deben tener una validez independiente del conocimiento personal del otro, y poder ser comprobadas de manera intersubjetiva. De parecida manera, en el saber por autoridad debemos fundar en razones comprobables por cualquiera el hecho de que el otro sea efectivamente un conocedor, en cuyo juicio podamos fiarnos. Igual que en el saber testimonial, estas razones pueden ser de tres tipos: podemos saber que el otro conoce *x*, por sus antecedentes (instrucción recibida acerca de *x*, títulos obtenidos en instituciones confiables, etcétera), por sus resultados (saberes sobre *x* que demuestra tener, aciertos en la práctica) o por su saber hacer algo con *x* (las destrezas que demuestra). Nuestro saber de que el otro conoce *x* se justifica, así, en razones objetivamente suficientes, diferentes del conocimiento personal que él tiene de *x*. Sólo entonces podemos dar por válido su juicio, derivado de su familiaridad personal con *x*; sólo entonces podemos tener una razonable seguridad de saber lo que él conoce. Sin embargo, en ambos casos, tanto en el saber testimonial como en el saber por autoridad, los enunciados del testigo o del experto, acerca de *x*, deben ser susceptibles de una comprobación objetiva, si han de considerarse parte de una ciencia; de lo

contrario, sólo pueden fundar una creencia razonable, pero no un saber.

El análisis anterior puede aplicarse también a algunos conocimientos científicos o técnicos, que consideramos emparentados con el arte. En esa situación estarían saberes diversos, desde el conocimiento artesanal hasta la clínica médica, pasando por ciertas formas de historiografía. En todos ellos nos encontramos con especies de conocimiento que requieren tanto de sabiduría como de ciencia. Al buen clínico no le basta atenerse a una ciencia aprendida; de parecida manera, el buen artesano requiere de algo más que un manual de procedimientos técnicos. En ambos casos se precisa de una sabiduría especial en el trato con los objetos. El clínico sabe aplicar a cada caso teorías, definiciones, enunciados generales de la fisiología y la patología, pero esos saberes no pueden suplir la comprensión de cada situación individual. Es común el dicho de que para un buen clínico "no hay enfermedades, sino enfermos". En efecto, el arte del diagnóstico acertado participa de la sabiduría tanto como de la ciencia; porque no se infiere simplemente de enunciados generales, requiere de la capacidad de discriminar características complejas propias de cada caso. Por ello supone facultades que rebasan el proceso racional de explicación y argumentación; a esas facultades se suele aludir cuando se habla de la "intuición", la "sagacidad", la "prudencia de juicio" del buen clínico. Otras disciplinas se asemejan en este

punto a la clínica. El detective, el historiador, el antropólogo social también requieren de cierto "ojo clínico" para dar con la respuesta precisa a los problemas que enfrentan. Descubrir al responsable de una acción, caracterizar lo peculiar de un proceso social, de un rito o de una costumbre tiene parecido con el diagnóstico: no se deriva directamente de conocimientos generales, tiene que ver, en cambio, con la destreza en captar los rasgos particulares del objeto singular y sus relaciones con el todo concreto del que forma parte.

En todos esos casos, la solución de un problema puede depender de la sabiduría personal del conocedor más que de su ciencia. A menudo el conocedor no puede ofrecer a los demás pruebas convincentes de su acierto; pero otras veces, una vez que ofrece la solución, puede fundarla en razones válidas para cualquiera. Sólo entonces alcanza un saber objetivo. El clínico experimentado llega a un resultado gracias a su intuición y su prudencia, pero el diagnóstico sólo probará su carácter científico si se comprueba en razones asequibles a cualquier médico: análisis clínicos, radiografías, exploración quirúrgica, comportamiento del paciente, etcétera. Una vez más las consecuencias en la práctica, comprobables intersubjetivamente, suelen ser la piedra de toque definitiva en qué medir los aciertos del clínico. Por su parte, la sabiduría personal del gran historiador, la que le permite comprender la clave de una sociedad o una época, sólo podrá aspirar a un estatus científico, en la medida que sus

asertos puedan justificarse en documentos objetivos. Estamos, pues, ante formas de conocimiento personal que conducen al establecimiento de saberes interpersonales, formas de sabiduría que pueden dar lugar a ciencias. Por más personal que sea el conocimiento, puede ser el fundamento de saberes justificados intersubjetivamente. También en estos casos, si bien el contexto de descubrimiento requiere de ciertos conocimientos personales, el contexto de justificación exige razones objetivas. No sucede lo mismo con otros conocimientos personales.

Conocimiento personal bajo condiciones subjetivas

Pasemos ahora al conocimiento de otro tipo de "conocedores". ¿Cómo habrán de justificarse los juicios del experto en vinos o del gastrónomo experimentado? Tenemos aquí una situación en parte semejante a los casos anteriores. Los fallos del catador de vinos se basan en un conocimiento adquirido en un largo y paciente ejercicio, requieren también de ciertas capacidades subjetivas que pueden desarrollarse con el uso; en este caso, suponen incluso virtudes físicas, como un paladar educado y un fino olfato. Igual que en los casos del clínico o el técnico, se necesita una familiaridad continuada con su objeto y una sensibilidad especial para juzgar de las cualidades de un buen vino.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre este caso y los anteriores. En el caso de los juicios de gusto, el conocedor no puede pretender una justificación objetiva. No cualquiera puede juzgar de la verdad que asevera un buen catador, como cualquiera podría juzgar de la verdad del diagnóstico clínico. Sólo son jueces pertinentes, en materia de gusto, los que tengan sensibilidad, educación y experiencias semejantes a las del mismo catador. En rigor, el buen catador sólo puede justificar lo acertado de sus juicios ante sus iguales. Las razones en que se basa un juicio de gusto no pueden, por principio, ser suficientes *objetivamente*, sino suficientes para quienes cumplen con ciertas condiciones subjetivas adicionales a las señaladas para el saber objetivo: los que comparten las mismas capacidades físicas, adquiridas mediante una experiencia directa. Estamos pues ante conocimientos que, a diferencia de los anteriores, no pueden dar lugar a saberes sino sólo a creencias compartidas. ¿Compartidas por quiénes? Por quienes tengan un conocimiento personal semejante. El catador de vinos puede apelar al consenso de los buenos y refinados gustadores, el gastrónomo, al de los conocedores de la buena cocina, etcétera. Podríamos decir que sus juicios son válidos para una comunidad de "conocedores", vaga y difícil de determinar, constituida por todas las personas que cumplieran con ciertos requisitos personales mínimos. Sólo ellas serían competentes para juzgar de su objeto.

Situación parecida, la del conocimiento estético. Consideremos las creencias que se expresan en juicios del crítico o del espectador referidos al objeto artístico. Pueden ser juicios de valor (juzgamos que una obra es "bella", "profunda", "frívola", "expresiva", "acartonada", "elegante", "dura", etcétera), o juicios descriptivos sobre características de la obra (estilo al que pertenece, significado, mensaje que pretende expresar, influencias aparentes, etcétera). Esas creencias se justifican en un conocimiento personal e intransferible. Lo cual no quiere decir que no haya en arte saberes generales, compartibles por cualquiera. La arquitectura necesita de una técnica de la construcción, semejante a la que utiliza un ingeniero; el músico debe dominar la ciencia de la armonía; las artes plásticas pueden sacar mucho provecho de los tratados de perspectiva o de las técnicas de composición y uso de materiales; aun el empleo de computadoras parece prometer un tratamiento más riguroso de las estructuras formales; y, en la literatura, muchos abogan por el uso de métodos científicos en la crítica de las obras. En suma, no puede dudarse de la posibilidad de ciertos saberes objetivos, incluso de teorías científicas comprobables, acerca del arte. Pero la validez de un juicio estético determinado no puede inferirse *sólo* de esos saberes. La precisa aplicación de una técnica constructiva no es suficiente para engendrar un espacio bello, para ello es menester la capacidad personal del artista en percibir e imaginar las proporciones

adecuadas de los distintos espacios, las relaciones entre vanos y masas tectónicas, la cualidad de las texturas, etcétera. Y nada de eso puede estar regulado por un saber previo. Una capacidad semejante se requiere del espectador: para apreciar la belleza de las formas, en vano acudiría a manuales; si tiene la sensibilidad requerida puede, en cambio, gozar de la armonía de la obra arquitectónica, aunque ignore todo de las técnicas de construcción y diseño. Igual sucede en las otras artes. Toda la técnica del contrapunto es insuficiente para justipreciar una partitura de Bach y la "ciencia" literaria fracasa al intentar comunicar la emoción estética que despierta un poema de Neruda. La diferencia entre el seudoarte académico, adocenado y mediocre, y el auténtico arte creador consiste justamente en que el primero pretende seguir puntualmente un saber formal, impersonal, que expresa reglas generales, y el segundo, en cambio, se basa en un conocimiento personal e intransferible. En el arte, tanto en el contexto de *descubrimiento* como en el de *justificación* de los juicios estéticos, se requieren cualidades subjetivas que no pueden estar incluidas en un saber previo.

Sin embargo, los juicios sobre la obra de arte pueden justificarse. Sólo que su justificación no remite a un saber objetivo sino a la experiencia individual. El crítico apela, para justificar sus juicios, a la experiencia de cualquier espectador que posea la sensibilidad y la educación artística adecuada. Cada quien debe tener una

experiencia personal de la obra de arte para comprobar en ella el juicio ajeno. Nadie puede apreciar por otro una obra de arte ni el mundo que ella comunica. Frente a la justificación objetiva de la ciencia, los juicios estéticos remiten a una justificación personal, que tiene más que ver con la sabiduría.

La diferencia entre el conocimiento personal y el saber objetivo no está, por lo tanto, en la falta de justificación de las creencias basadas en aquél, sino en las condiciones subjetivas requeridas para su justificación. Las creencias que constituyen un saber objetivo deben ser justificables para cualquier sujeto epistémico pertinente, las creencias artísticas deben serlo para cualquier sujeto que cumpla con ciertas condiciones personales adicionales. Las condiciones para establecer que una persona sea sujeto pertinente de un juicio estético son mucho más amplias que las que determinan que una persona sea sujeto pertinente de un saber. No basta con tener acceso a las mismas razones, compartir los mismos saberes previos y aceptar los mismos supuestos ontológicos. ¿Qué más hace falta? Por lo menos, cuatro condiciones: 1) Cualidades personales indefinibles con precisión, como "sensibilidad", "buen gusto", "imaginación estética", "refinamiento". Por más tratados de arte que aprenda, quien carezca de la sensibilidad adecuada será incapaz de juzgar la belleza de cualquier obra de arte. 2) Esa sensibilidad puede ser educada. Se requiere entonces de experiencias anteriores diversas, en las

cuales se cree una cierta familiaridad con las obras de arte. 3) Tanto la sensibilidad como la educación estéticas se encuentran condicionadas por un medio cultural históricamente determinado. Para juzgar adecuadamente de una obra de arte y entender su mensaje, es preciso comprender una cultura. 4) Comprender una cultura implica aceptar presupuestos más amplios que los compromisos ontológicos que delimitan una comunidad epistémica: implica compartir juicios previos de valor, aunque sea de modo implícito. Lo que es bello o expresivo para una cultura, puede no serlo para otra. El consenso acerca de verdades estéticas supone, pues, un último requisito: una actitud favorable a ciertos valores.

El conjunto de sujetos competentes para juzgar sobre arte está, así, limitado por múltiples condiciones personales que no pueden determinarse con precisión. Sin embargo, un juicio estético aspira al consenso de quienes cumplen con esas condiciones; todos ellos forman lo que podríamos llamar una "comunidad" de conocedores de arte que suele establecer juicios válidos, con cierta generalidad, dentro de una cultura determinada. Pero siempre es discutible si una persona pertenece a esa "comunidad", si, por lo tanto, es competente su juicio. Si los juicios de arte no pueden tener nunca el carácter de saberes objetivos no es porque carezcan de alcance intersubjetivo, sino porque es imposible establecer con precisión las condiciones de su intersubjetividad.

De allí el mayor peso de la autoridad personal en arte que en ciencia. Mientras en ciencia todo juicio de autoridad debe fundarse, en último término, en razones objetivas, en arte debe basarse en el conocimiento personal y éste no puede ser objetivo. En este caso importan más, para formar opinión, los fallos de una autoridad competente, capaz de presentar "credenciales" que la acrediten como conocedora. Dado que los juicios estéticos no admiten comprobación por cualquiera, el dictamen del conocedor es aceptado de buen grado por los profanos. De allí también la importancia del crítico en el campo del arte. La ciencia no ha menester de "crítica", en el sentido de *valoración*, sino sólo en el sentido de discusión de sus fundamentos racionales de juicio; en arte, en cambio, la valoración de los conocedores es indispensable para establecer preferencias y parámetros de juicio que aspiren a validez intersubjetiva.

Comunidades sapienciales

Toda moral, toda religión societaria puede considerarse como un conjunto de creencias y de formas de vida compartidas por una comunidad, que remiten, para su fundamentación, a un conocimiento personal, propio o ajeno. Esas creencias pueden tener una forma auténtica o inauténtica, según puedan aducir o no ese fundamento. En las formas inauténticas de vida moral o

religiosa, el individuo renuncia a dar una justificación personal a sus creencias; se atiene a lo que la sociedad le dicta; sigue, sin ponerlos en cuestión, los dictados de las autoridades establecidas o de la tradición heredada, anónima y omnipresente. Lo que se dice, se acepta, se estila, es lo debido. La sumisión a doctrinas y reglas societarias no se justifica en una experiencia propia, sino en el consenso del grupo. Los motivos interfieren entonces en el acceso al conocimiento y mueven a aceptar el prejuicio: deseos de seguridad, de reconocimiento, de pertenencia al grupo obligan a la razón a detener el proceso de crítica y de fundamentación de las creencias, aceptando como última base la autoridad ajena. Así, morales y religiones establecidas pueden cumplir su función ideológica: reiterar las creencias colectivas que permiten mantener la cohesión de un grupo social y legitimar un sistema de dominación.

Pero las formas de vida morales y religiosas pueden tener también manifestaciones *auténticas*. Entonces el individuo intenta fundar sus creencias en una experiencia vivida. Los dictados morales o religiosos expresan entonces formas de vida y de conocimiento personales de los que el individuo puede dar testimonio. El hombre moral o religioso auténtico y libre opone a las creencias reiteradas, impuestas por el grupo, su experiencia personal de vida. Sólo en ese caso pueden la moral y la religión aspirar a una forma de conocimiento.

Todo hombre es capaz de liberarse de las convenciones compartidas y de tener una experiencia propia de las formas de vida buena y feliz; todo hombre puede basar, en su propia experiencia, su conducta moral. Por supuesto que esa experiencia no podrá dar fundamento a preceptos generales ni a reglas de validez universal, pero sí puede expresarse en máximas de prudencia y recomendaciones de sabiduría. Éstas pueden sugerir, orientar a los demás hacia una forma de vida y conducir así a morales compartidas; pero cada quien tiene que descubrir la vía de su propia realización, nadie puede hacerlo por otro.

Algunos hombres han accedido también a una experiencia personal de lo Sagrado, tal como se manifiesta en todo lo que es "otro": el amor universal, la armonía, la energía creadora, la muerte, la pureza… De lo captado en esa experiencia no se pueden aducir razones objetivas, sólo se puede dar testimonio. Todas las religiones están basadas en el testimonio de experiencias personales. Testigo privilegiado es el que ha llegado a una forma de sabiduría. Suele enseñarla, no fundado en razones objetivas, sino basado en su vida misma. Convence, no por la fuerza lógica de sus argumentos, sino por el ejemplo de su comportamiento y el carisma que irradia de su personalidad. La religión auténtica no impone dogmas, transmite la sabiduría del maestro e invita a abrazar libremente una forma de vida. Es el "santo", el "gurú", el "profeta", quien tiene acceso privilegiado a una

experiencia moral o religiosa superior y, al encarnarla en su vida, puede transmitirla a los demás, en sus actitudes personales. Es el "vidente", el "iluminado" quien, al cabo de un largo camino, ha llegado a una creencia, y comunica, en palabras balbuceantes, un conocimiento vivido, en principio inefable. En su grado superior, estas características se juntan en el fundador de religiones. En él se unen el santo y el sabio. Su mensaje se basa en una experiencia directa de lo Sagrado. En las religiones basadas en una "revelación", ésta no hace más que expresar el conocimiento personal de los autores de las Escrituras. Los fieles de una religión o de una secta basan sus creencias en su confianza en el testigo privilegiado y en el mensaje transmitido; pero deben también hacer suya la experiencia del maestro, tratar de seguir su forma de vida, para acceder a un conocimiento semejante y confirmar personalmente su doctrina.

Las creencias morales y religiosas pretenden ser aceptables intersubjetivamente, pero de hecho se fundan en razones que sólo pueden ser suficientes para aquellos sujetos que tengan ciertas condiciones que les permitan acceder a una forma de sabiduría. Siguiendo la analogía con las "comunidades epistémicas", podríamos hablar de "comunidades sapienciales"; éstas estarían constituidas por todos los sujetos que tengan acceso al tipo de experiencias en que se funda una especie de sabiduría. Es claro que esas razones no son compartibles por cualquiera, sino sólo por aquellos que cum-

plan con ciertas condiciones subjetivas comunes. Estas condiciones varían en cada comunidad sapiencial; pero en todas se incluyen la adhesión a una forma de vida y una actitud valorativa común. Sólo está en condiciones de juzgar de la verdad de una forma de sabiduría —moral o religiosa— quien abrace una forma de vida y acepte un marco de valores.

Por eso la educación para acceder a esa verdad no puede consistir en la transmisión de saberes compartidos, sino en el fomento de hábitos de vida, de virtudes, de maneras de ver la existencia, de actitudes, que permiten acrecentar las capacidades y dones personales. La persecución de una vida moral auténtica supone un cambio de actitud: la liberación de las morales ideológicas y la adhesión a ciertos valores, asumidos libremente, que integran la personalidad. La transmisión de esos valores no puede, por lo tanto, recurrir a ninguna forma de imposición; sólo puede mostrar ejemplos de actos valiosos e invitar a la libertad del otro para que perciba y comparta ciertos valores en circunstancias concretas. También en las religiones, frente al adoctrinamiento en los dogmas aceptados por autoridad o por temor, existen vías probadas para alcanzar un conocimiento personal: el desprendimiento de sí mismo, la ascesis, el amor o la compasión universales, el erotismo, la meditación, la contemplación son métodos de vida que se han empleado para alcanzar ciertas experiencias inasequibles para quienes no siguen ese camino.

Si bien las comunidades de conocedores de arte son del todo laxas y de fronteras imprecisas, en estas formas de conocimiento que aspiran a la sabiduría pueden darse comunidades cerradas, claramente delimitadas. Sectas, cofradías, escuelas filosóficas, logias, órdenes religiosas, iglesias pretenden compartir una sabiduría común acerca de la "vida justa", la "salvación" o el "conocimiento supremo". Sólo pertenecen a esas comunidades quienes comparten un núcleo común de creencias que todos ellos consideran justificadas. Esas creencias incluyen, a menudo, algunos saberes susceptibles de comprobación objetiva, derivados de la ciencia de la época, pero su núcleo central es una doctrina que pretende expresar alguna forma de sabiduría. Es el caso, tanto de las escuelas filosófico-morales, desde los antiguos pitagóricos hasta la masonería, como de todas las congregaciones religiosas: cuando existe un cuerpo de conocimientos científicos, está al servicio de valores superiores, que se expresan en una doctrina moral, política, metafísica o religiosa. Esas comunidades sapienciales cerradas tienden a establecer las condiciones prácticas que favorezcan una forma de vida, mediante la sumisión a ritos, reglas o ejercicios de meditación comunes. En último término, una aseveración moral o religiosa sólo es justificable para un conjunto de individuos que abracen una forma de vida, porque sólo ellos pueden tener acceso a un conocimiento personal semejante al que funda ese aserto.

En muchas comunidades sapienciales, de carácter religioso, suelen existir también círculos más estrechos cuyos miembros comparten un conocimiento reservado, distinto al del resto de los creyentes. Para que un creyente esté en situación de comprobar la verdad de las creencias de esos círculos, requiere de condiciones subjetivas suplementarias que le abran la posibilidad de experiencias vitales más profundas. Ciertas proposiciones religiosas pretenden justificarse en la experiencia vital de cualquier creyente, bajo el simple requisito de la fe y la adhesión a los valores religiosos, otras, en cambio, requieren para su comprobación de una forma de vida más elevada y de un don ("gracia") especial. La austeridad, la negación de sí mismo para encontrarse a sí mismo, la práctica de la "catharsis" y de distintas formas de meditación o de contemplación son condiciones necesarias para alcanzar experiencias en que se fundan algunas creencias místicas. En otras ocasiones, se piensa que una gracia especial, el don otorgado por un rito sacramental, es requisito indispensable para lograr la comunicación decisiva con lo otro. En cualquier caso, hay conocimientos cuya verdad sólo podrían comprobar, por sí mismos, unos cuantos elegidos. Así, al aumentar las condiciones personales requeridas para fundar la verdad de una creencia basada en el conocimiento propio, disminuye la comunidad de personas susceptibles de comprobar esa verdad. En el límite, sólo quienes recorren la difícil senda de la negación total de

sí mismos y de la unión con el todo pueden pretender alcanzar la verdad suprema. Unos cuantos llegan a la "iluminación" final, al "satori", al "éxtasis" en que se da el conocimiento directo de la identidad del principio del yo y el principio de todo. El conocimiento místico está, así, al final de este proceso. Con él alcanzamos el extremo opuesto al conocimiento científico.

La ciencia supone el mínimo de condiciones personales para comprobar una verdad y el máximo de amplitud de la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella; por eso constituye un saber mínimamente personal y máximamente objetivo. En el otro extremo, la contemplación mística supone el máximo de condiciones personales para comprobar su verdad y restringe al mínimo la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella; por ello constituye un conocimiento máximamente personal y mínimamente objetivo. Entre uno y otro extremo se encuentran todos los tipos intermedios de conocimiento. En todos los casos, si se pretende que una creencia es auténtico conocimiento, se acepta su posibilidad de justificación con independencia del sujeto de la creencia, se supone, por lo tanto, una posibilidad de comprobación intersubjetiva. Pero en todos los casos también, la pertinencia de los sujetos tiene que estar determinada por ciertas condiciones. Cuando esas condiciones son mínimas, cuando se reducen al ejercicio normal de la razón, determinado sólo por un nivel de saber histórico, estamos

ante una comunidad epistémica, constituida, en su límite, por la totalidad de los entes racionales posibles; entonces tenemos el *derecho* a asegurar que nuestro conocimiento es objetivo. En cambio, conforme las condiciones exigidas para poder comprobar la verdad de una creencia incluyen capacidades subjetivas, distintas a las racionales, actitudes, formas de vida, las comunidades de sujetos pertinentes para juzgar de su verdad se reducen y no tenemos *derecho* a hablar de un saber objetivo ni a exigir el consenso de los demás a nuestras creencias. La diferencia radical entre la objetividad del saber científico y el carácter exclusivo de distintas formas de conocimiento personal no consiste en que el primero sea justificable y las segundas no, tampoco en que sólo el primero pueda apelar a una intersubjetividad para demostrar su fundamento; consiste más bien en que la intersubjetividad a que apela el primero está abierta, en principio, a cualquier ente racional, mientras que las comunidades a que remiten las segundas están restringidas por condiciones personales que sólo algunos pueden cumplir.

La
significación
del silencio
y otros ensayos
se terminó de editar en octubre de 2018 en
las oficinas de la Editorial Universitaria,
José Bonifacio Andrada 2679, Lomas de
Guevara, 44657 Guadalajara, Jalisco

Mariana Hernández Alvarado
Cuidado editorial

Sol Ortega Ruelas
J. Daniel Zamorano Hernández
Pablo Ontiveros
Diseño y diagramación