

# LA MÍSTICA EN VILLORO

Emmanuel Ferreira

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## 1. El sentido y lo sagrado

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

Para Villoro lo místico tiene que ver con la experiencia existencial en la que se descubre la verdad del ser y por añadidura se revela el sentido de la existencia. Es una experiencia no ordinaria que se da dentro del mundo ordinario. Es decir, se da en el “mundo de lo vivido”, en el mundo de la relación entre la corriente de vivencias de un sujeto y el todo de entes y de hechos del mundo real mediatizado por el intelecto del hombre; sólo que se necesita una modificación en la actitud y en la atención del ser del hombre para vivir dicha experiencia. A lo que nos acercamos con esa experiencia es al encuentro con lo sagrado; pero “eso”<sup>1</sup> (lo sagrado) no es del matiz de algún hecho particular, sino que tiene que ver con la captación del “todo de entes”; es una experiencia holística, es decir, una experiencia del “todo”, que pone en contacto con lo

“sagrado”, con el fundamento de la existencia misma, con el resplandor de la verdad, de la sabiduría, del sentido de la vida; pero también de la muerte y con el sentido del ser en general. Esta experiencia pone en presencia con el sentido de la existencia del universo mismo. Surge del estupor de la existencia misma, es decir, del sentimiento que provoca estar arrojado<sup>2</sup>, pro-yectado, en el mundo.

La experiencia mística para Villoro se da en el plano de una experiencia existencial donde resplandecen los rayos encantadores de la vida; la verdad, la belleza y el sentimiento de seguridad y de pertenencia al todo de los entes y, a lo “Uno” que engendra lo plural. Tal experiencia revela el sentido del ser en general y, por ende, el sentido de la vida, de la existencia, de la historia, etc. Por ello, ese tipo de experiencia es la que está de base en las creencias de las diferentes religiones y es el fundamento, según Villoro, de toda “religión auténtica”.<sup>3</sup> La religión es una de las manifestaciones culturales del hombre que más se ha preocupado por formular una respuesta a la pregunta por el sentido. La respuesta que ha dado a tal pregunta, es precisamente, lo “sagrado”, puesto que es la característica más esencial de la divinidad. Para la religión “Dios” es el sentido del mundo. Pero ¿qué es el sentido?, ¿qué significa que algo tenga sentido?, ¿qué es “Dios”?, y ¿si “Dios” es lo que “da” sentido, quién o qué le da sentido a “él”?

Algunas ideas de Villoro acerca del problema del sentido las podemos encontrar en “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”<sup>4</sup> y en “El hombre y el sentido”.<sup>5</sup> En este último artículo realiza una reflexión acerca de lo que significa “tener sentido”. Comienza haciendo referencia al sin-sentido que experimenta el hombre en su condición existencial cuando se enfrenta a la desazón que siente por aparecer de repente en el mundo sin saber su propósito, y al ver que los objetos se le resisten a la disposición de su voluntad y, sobre todo, ante las injusticias en las relaciones intersubjetivas. Cabe recordar la analogía de Pascal, acerca de la condición de arrojado del hombre en la existencia, donde el escenario es como el de aquel hombre que ha sido llevado dormido a una isla desierta, sin saber donde está y sin tener los medios para salir de ella.<sup>6</sup> Esta situación orilla a pensar, positivamente, que a pesar de todo ese desconcierto, el mundo existencial tiene sentido o bien, negativamente, que todo es absurdo.

El hombre ha intentado dar respuesta a su “acaecimiento”<sup>7</sup> en el mundo desde diferentes esferas de sus despliegues culturales. Pero como la pregunta ¿qué sentido tiene la vida? es muy compleja, los teóricos la han descompuesto en preguntas más simples como la de ¿qué significa “tener sentido”? Para los lógicos sólo tiene sentido aquello que podemos determinar nominalmente. Tiene sentido algo que muestra otra cosa, es decir, lo que provee de sentido es el signo. La función de los signos es indicar o señalar los objetos reales o ideales. Los signos compuestos que dan sentido, los lógicos los denominan “referentes”. Los signos pueden formar proposiciones que dan cuenta de los hechos y de los objetos del mundo. Estas proposiciones pueden formularse en diferentes sentidos. Villoro clasifica el sentido que se le puede dar al uso de las “expresiones”<sup>8</sup>: 1) La expresión como conjunto de signos y sonidos, 2) La significación o sentido como el señalar mismo, 3) Cuando se hace referencia al objeto señalado.

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

En la esfera del lenguaje si una palabra no hace referencia a un objeto, ésta no tiene sentido. Algo sin sentido es algo que no guarda referencia con ninguna cosa. En el plano existencial lo que da sentido al hombre es algo que no es él mismo; éste cobra sentido únicamente en relación a otra cosa. Comúnmente el hombre ha construido diferentes modos de afirmación del sentido, tales como la fe, la esperanza, el anhelo y diferentes categorías conceptuales que orientan su existencia como son: Dios, el amor, la naturaleza, la idea de un superhombre en el sentido del término, el ser, etc.; siempre remitiéndose a algo que no es él mismo, como en el caso de las categorías conceptuales, y siempre con la “necesariedad”<sup>9</sup> de modificar su actitud y su atención frente al mundo.

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

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

En el plano de la lingüística el sentido del significante (la expresión) se funda en el significado<sup>10</sup> —el ser de la cosa al cual se hace referencia. En la esfera de lo existencial, en la que la comprensión de lo existente está mediada por el intelecto humano, cuando un objeto particular o “figura del mundo” sirve para dar cuenta de una cosa del mundo se convierte en “huella” o “vestigio” de otro fenómeno; es entonces, cuando funciona con sentido, de lo contrario carece de él. En eso consiste el dar sentido el hombre a su mundo, ¿pero qué es lo que da sentido? Lo que da sentido, cuando del lenguaje se trata, es la razonabilidad causal y situacional; un signo es algo que da cuenta de otra cosa que no es él.

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

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

El “tener sentido” en la esfera del lenguaje se da en el proceso de la significación. El proceso de la significación consiste en que un significante hace referencia a otro significante siempre con la intención de referirse a objetos del mundo real; aunque esos objetos no puedan acotarse o reducirse a un término, es decir, el significante no puede encapsular a la cosa en sí. Ahora bien, existen diferentes tipos de objetos en el mundo, pero todos ellos, los conocidos y que circulan en el mundo de la publicidad, son “objetos-artificiales-fijos”, objetos determinados por el intelecto cuantificable del hombre, estos tienen su posibilidad en otra clase de objetos, los “objetos-origen-flujos”, que se encuentran libres de toda determinación y categorización. Y más aún, existen ya no sólo objetos, sino fenómenos, los cuales son muy difíciles de encapsular y determinar, ni siquiera por sus cualidades pueden ser definidos. Éstos contienen y se constituyen de cualidades todavía no clasificadas. De estos “objetos y fenómenos-origen-flujos” únicamente se puede hablar negativamente o poéticamente, porque las palabras no pueden expresar con precisión lo que son en su “naturaleza” propia; pero son los referentes esenciales de donde surge cualquier significación y simbolización. Estos “objetos-origen-flujos” no tienen sentido, en un plano lingüístico, porque un término tiene sentido sólo si se refiere a un objeto determinado y esta clase de objetos son indetermi-

nados. Pero tienen un sentido que sólo lo puede expresar el silencio, concebido como el lenguaje del mundo de lo vivido, no como un elemento dentro del lenguaje gramatical o del lenguaje simbólico en general.

Es a raíz del mundo sensible como el hombre construye una constelación de significaciones y, de esta manera construye su mundo; un mundo de sentido, la cultura, debido a la ansiedad que experimenta ante el devenir, el sinsentido. La cultura es un sistema de significaciones que dan sentido a la vida del hombre. El manifestarse de las cosas “devinientes”<sup>11</sup>, es el modo en que el hombre convierte a los entes en mundo a través de un proceso de aprehensión. El hombre arrojado, desnudo (en todos los sentidos) en la existencia necesita arrojarse, construir una morada, y es a través de dar sentido a las cosas existentes como construye una fortaleza para calmar su desesperación por existir. Villoro sostiene que el hombre construye su morada con “sentido”. Ante la desesperación fundamental, teorizada por Kierkegaard, la desesperación por existir, le queda el poder de dar sentido. De ahí podemos inferir que el sentido es lo que le proporciona la construcción de certezas y así la construcción de creencias.

Para Villoro, “tener sentido” significa: 1) no estar referido a sí mismo sino a otro, consistir en un mero índice, en un rasgo de referencia. Su ser es referir. 2) en la medida en que un ente tiene sentido no importa su propia existencia, interesa sólo su ser en función de otro ente. 3) El sujeto de sentido es un ser para otro en tanto que sirve sólo de referencia a remisiones a otro.<sup>12</sup> De estas tres proposiciones acerca de lo que significa “tener sentido” podemos hablar metonímicamente a raíz de la primera frase de la primera aseveración, “no estar referido a sí mismo sino a otro”, en la que se menciona que en el mundo un objeto no tiene sentido por sí mismo, sino únicamente en relación con otro objeto del mundo; asimismo, un signo lingüístico no tiene sentido por sí, sino sólo en relación a otro significante que lo venga a significar, o bien, no tiene sentido si no está referido a algún objeto del mundo. Algo tiene sentido, si y sólo si, muestra su ser para otro. Ahora bien, podemos poner el término “otro” con mayúscula para decir de alguna manera a “eso” que proporciona un sentido fundamental. Así, el todo de entes sólo tiene sentido en relación con “lo Otro”<sup>13</sup>, con “eso Otro” que no es ningún ente pero que fundamenta a todos los entes, de este modo descansamos la responsabilidad del sentido del todo de entes. Para Villoro una cosa cobra sentido en relación a una totalidad, por

ejemplo, un viaje adquiere sentido en relación a una vida. De ahí se puede decir que una vida cobra sentido en relación con la totalidad de lo existente; el sentido de la vida no reside en el hombre, se adquiere al integrarse al todo. Un acto cobra sentido en relación a un todo de hechos, “un mundo”. Pero si la totalidad es la que da sentido, ¿qué da sentido a la totalidad? Villoro sostiene que la totalidad no tiene, en sí, ningún sentido, sino que simplemente *es*. El fundamento es el “objeto”<sup>14</sup> de referencia, que ya no alude a otra cosa. Es la meta deseada que ya no desea otra cosa. El fundamento es “en-sí” y “para-sí”. Ese fundamento es lo que en la tradición metafísica se conoce como el ser, y que según Heidegger se ha sido reducido a un ente por haberlo categorizado hasta el cansancio.

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

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

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

De aquí podemos colegir que el hombre descubre su sentido en relación con los hechos y los objetos del mundo, o bien, con “lo Otro”, con “lo sagrado”. Aquí podemos formular dos modos en que el hombre encuentra sentido: 1) El “modo objetivo” que se refiere a encontrar sentido en los hechos y objetos de nuestro vivir cotidianos, en el mundo cuantitativo y de cálculo y 2) El

“modo de flujo viviente” que supera a lo objetivo, puesto que no se sitúa en la captación de sentido a partir de los objetos del mundo cuantitativo, sino en el fluido energético que vive el hombre en relación con el brillo del Ser que alumbra su presencia en el mundo de la facticidad, pero que no es del mismo matiz de ningún objeto ni hecho del “mundo”.<sup>15</sup> El primer modo mienta un sentido inmediato, en el sentido de la construcción de éste, a partir de los entes circundantes. El segundo dice acerca de un sentido originario, en aquel matiz en que se construye el sentido en relación con un fundamento más esencial en una relación mutua entre la apertura poética<sup>16</sup> del núcleo del ser del hombre y “lo sagrado”.

Cuando algo tiene sentido, según Villoro, parece decir: “Escucha. No te fijas en mí, nada importo; fijate allá en lo otro. Es su ser lo que importa; él me justifica. Allá estoy yo y no aquí, pendiente de mi fundamento. Mi ser es apertura; soy, más no soy en mí”.<sup>17</sup> El sentido señala en qué consiste el fundamento, el sentido muestra lo que es el fundamento, muestra sus notas esenciales a través de la revelación a un sujeto de sentido. Villoro sostiene que el ser se revela a través del sentido, pero a la vez, que en cuanto algo es revelado deja de tener sentido. Sostiene que un ente es plenamente en la medida en que no tiene sentido y que simplemente es, pero ¿cómo puede algo no tener sentido y existir plenamente? Ante esto se puede pensar que en el hombre deseante y carente no aplica, por el mismo hecho de ser deseante y en falta. Para nuestro filósofo, el precio que tiene que pagar un ente para tener sentido es entregarse o remitirse a otro. Vivir con sentido es dejar de existir para sí y en sí y abrirse a “lo otro”. “Vivir con sentido quiere decir estar abierto, tendido a lo otro, ser una reiterada revelación de lo otro”.<sup>18</sup> Villoro pone el ejemplo del enamorado que no vive para sí, él está vacío de sí, pero tiende incondicionalmente hacia el otro. A su vez, la persona amada no tiene ningún sentido, se justifica por sí misma, por su simple ser. Ahora bien, ¿será que el hombre puede vivir plenamente sin tener sentido o será que necesita del encuentro con lo sagrado para dar sentido a su “estar-viviendo, vivido”?

Villoro culmina su artículo señalando que “(t)al parece que el destino del hombre, la más pequeña de las criaturas, haya sido leer en el libro sellado, tocar el mudo instrumento; de modo que por él toda esencia se pusiera de manifiesto y bajo todo caos llegara a esplender un mundo con sentido”.<sup>19</sup> Es

verdad pareciera que el hombre ha sido destinado a “leer en el libro sellado”<sup>20</sup>, para que a través de su lectura dé sentido al mundo. Tal proposición —“leer en el libro sellado”— aquí la interpretamos como leer “aquello” que escapa a la comprensión racional, es decir, “aquello” misterioso que causa azoro y a partir de “eso” dar sentido como ser revelante, como aquel ser que puede lograr la transparencia de “eso” misterioso a lo que le damos el nombre calificativo de lo “sagrado”. “Leer el libro sellado” es leer la existencia escueta de las cosas (el sinsentido) que es el límite de la comprensión del hombre. Ante esto nos queda decir que el hombre a través de la razón da sentido mediante las significaciones, pero el sentido en un nivel más fundamental se dona a raíz del propio sinsentido, en la tesitura de lo ontológico, a raíz de lo misterioso, de lo sublime, de lo siniestro, de lo ominoso.<sup>21</sup>

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

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

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

explicación de fenómenos particulares. Villoro nos hace cerciorarnos de que la ciencia auténtica y la religión auténtica no se contraponen. El lenguaje de la razón de Galileo no se opone a la percepción del misterio de Pascal. Nos pone ante una afirmación profunda y contundente: “La percepción de lo sagrado en la naturaleza, en la vida y en la muerte, en el hombre, no se contradice con la posibilidad de conocer racionalmente los hechos del mundo”.<sup>22</sup> La explicación de los fenómenos y la comprensión de las percepciones no se oponen, sino más bien se complementan y provienen del intento por resolver el mayor enigma: el misterio de lo sagrado al que se enfrenta el hombre por el simple hecho de existir. Lo misterioso para el hombre es su existencia y la existencia del mundo. Se puede explicar el cómo de los hechos del universo, pero no se puede explicar el que el mundo sea. “Lo místico no es cómo sea el mundo, sino que el mundo sea”.<sup>23</sup> El misterio está en el simple hecho de la existencia del mundo y del hombre. Ya San Agustín lo decía: “Milagros hay muchos, pero el milagro mayor es la existencia misma del mundo”.<sup>24</sup> La ciencia explica la causa de los fenómenos pero no el que estos sean. El pensamiento religioso trata de dar cuenta de esto describiendo las experiencias en donde se asoma este misterio. La religión alaba ese misterio y lo pregona con devoción. Las religiones se fundamentan en la “revelación de lo sagrado” que se inscribe en un libro al que por ende se le considera sagrado. Tenemos el ejemplo de la *Biblia*, los *Vedas*, el *Corán*; en todos ellos se narran experiencias de “lo Otro”.

Pero aunque también desde el pensamiento religioso se considere a lo sagrado como aquello que da sentido, en esta esfera se involucran otros elementos muy distintos al del plano racional, tales como, la creencia, la fe, el culto, cosa que viene a darle otra tonalidad a la sinfonía de lo sagrado. La fe es el elemento necesario para acceder a lo sagrado. La religión se dedica a la divulgación de lo sagrado valiéndose de la fe y de la predicación; acción por la cual banaliza a lo sagrado, además de reducir ese misterio inefable a un ente, “Dios”. El acercamiento a lo sagrado, desde la religión, se da a través de una creencia que se origina en la necesidad de no admitir que el mundo y la vida no tienen sentido. La religión establece como dogma que el mundo tiene sentido y ese sentido debe ser Dios.

En el artículo “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido” Villoro hace algunos comentarios a la proposición “El sentido de la vida, *it est*, el

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

Villoro está entendiendo a “Dios” por lo menos de dos maneras. La primera, desde una posición crítica ante la religión, entiende a “Dios” como “ese ser” coagulado, determinado, acotado, cosificado, se reduce a un ente. La segunda puede situarse desde la comprensión de “Dios” como el símbolo que abre hacia “eso” que también llaman “lo sagrado”, que da el sentido al mundo y provoca la sensación de certeza viva.

Pero ¿será que Dios, entendido desde la segunda concepción, es de verdad lo que da sentido al mundo? Y si es así, ¿cómo se justifica tal creencia? Las diferentes religiones han considerado que “Dios” es lo que orienta y debe orientar las acciones de los hombres en este mundo. La concepción de “Dios” o de la “Divinidad” varía en las diferentes religiones. Por ejemplo, para el budismo lo que proporciona el sentido es “lo otro” y eso no tiene nombre sólo lo designan, con un adjetivo, como lo “vacío”. Para el cristianismo “Dios” está hecho a imagen y semejanza del hombre pero tiene las características de un ente trascendente; y así en cada religión se le proporcionan diferentes figuras y características pero en el fondo todas hacen referencia a “lo sagrado” y el sentido. Villoro sostiene que “(l)o sagrado es, en toda religión el ‘misterio tremendo y fascinante’, como acertó a describirlo Rudolf Otto”.<sup>25</sup> En las religiones primitivas lo sagrado es un principio de energía vital, impersonal que se ma-

nifiesta en todas las cosas, las une y les da vida. En algunas culturas antiguas es el alma, es el soplo divino que está impregnado en todas las cosas sin identificarse con ninguna. En pensamientos más complejos es una fuerza cósmica que lo recorre todo; es el sustento y el impulso a la multiplicación de todos los entes, es el Brahama en los *Upanishads*: uno en todo y manifiesto en la infinidad de formas del universo. En el pensamiento griego es la unidad que otorga orden, armonía, diseño y orientación a los hechos del mundo; es el “*logos*”, el “*nous*”, etc. En el pensamiento oriental es el camino que toda cosa sigue; es el “*Tao*”.

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

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

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

Para nuestro filósofo la verdadera justificación de esto sólo es posible por medio de motivos, para ilustrar esto alude a un diálogo de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski donde el abate Zózima está predicando el amor a Dios y un discípulo lo interrumpe preguntándole que cómo puede amar a Dios si no cree en él y Zózima le contesta: “Ama a Dios y creerás en Él”.<sup>26</sup> En este diálogo se está afirmando al amor como la única forma de creer en Dios. Pueden ser posibles muchos argumentos lógicos que comprueben la existencia de Dios para poder creer en Él, ya sea acudiendo a razones de conocimiento personal de valores objetivos que se manifiestan en el cosmos perceptible tales como la belleza, el orden, o manifestando la infinitud, diversidad, riqueza, etc., pero esas razones son inciertas, son controvertibles y puede construirse otras razones que comprueben su falsedad, mientras no surja ese nuevo argumento se toma por verdadero. También pueden construirse argumentos que demuestren que Dios es el sentido del mundo, o bien, testimonios de experiencias personales que expresen razones personales de una creencia. Pero según Villoro, la verdadera justificación se da en el plano de la voluntad y del sentimiento. En la esfera de la voluntad se presenta como la condición necesaria de darle orden y sentido al caos; es imposible aceptar que todo esto es absurdo, es una idea que paraliza la acción del hombre y le provoca una sensación de anonadamiento. En el plano de la sensación la justificación se da desde el sentimiento de unión holística; sólo el amor —que para Villoro es “la capacidad de desprendernos del apego a nuestro yo y de sentir que nuestra verdadera realización está en la afirmación de lo otro, del otro”—, puede hacer “ver”

que Dios es el sentido del mundo y de la vida. Sólo amando a Dios es la forma en la que se puede tener una experiencia mística; sólo a través del amor a Dios se puede creer en Él. Pero ¿en qué consiste el amor como desapego del yo y el sentimiento de verdadera realización en la acción de la afirmación de “lo otro”, que menciona Villoro? Responder a esta pregunta puede ser una de las ventanas que nos dejen ver el paisaje misterioso de lo sagrado, pero por ahora dejémosla en el horizonte de nuestra investigación.

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

## 2. La justificación de la creencia en lo sagrado

Ahora bien, Villoro da por verdadera la proposición de Wittgenstein “El sentido de la vida, *it est*, el sentido del mundo podemos llamarlo Dios”, pero no de forma gratuita, ni por autoridad. Para aceptar una creencia por verdadera, la filosofía siempre ha sometido cualquier proposición al tribunal de la razón, y con Villoro no tenemos la excepción. En el ensayo “Vías de la razón ante lo sagrado”, que forma parte del texto *Vislumbres de lo otro*, Villoro aborda con más fervor la relación entre la adhesión personal a una creencia y la justifica-

ción racional de tal creencia, es decir, la relación entre una experiencia subjetiva y su justificación objetiva; la relación entre fe y razón. Para poder acercarse a la respuesta de la pregunta por la justificación de la adhesión personal a una creencia, considera necesario analizar los lenguajes religiosos que tienen una función cognoscitiva, es decir, aquellos lenguajes que predicen la existencia de una realidad; en este tenor distingue las que expresan una intención motivacional o que influyen para suscitar emociones o estimular acciones, de las que contienen una actitud personal y a su vez describen algo real.

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

Ya en el apartado “La razón ante lo sagrado” Villoro descompone en dos la pregunta ¿Cuál es la relación entre la experiencia personal de lo sagrado y su posible justificación racional?: 1) ¿Es real la experiencia de lo sagrado?, ¿nos da a conocer algo que no sea ilusión subjetiva?, ¿en qué medida podemos confiar razonablemente en las experiencias personales de lo sagrado? 2) Si aceptamos la validez de la experiencia de lo sagrado (la experiencia mística), ¿qué es lo que realmente nos muestra? Y ¿cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta? Respecto de las dos primeras interrogantes Villoro sostiene que, si son reales, “(e)sas experiencias —las experiencias de lo sagrado— se dan en el ámbito de un mundo vivido. Forman parte de la *Lebenswelt*, en la terminología de la fenomenología. Es decir, son parte del mundo tal como se da directamente a un sujeto. El mundo vivido se muestra con cualidades valorativas, lleno de belleza o de fealdad, con datos repulsivos o seductores; es el término de las actitudes personales que comprenden sentimientos y emociones. No se restringe al mundo material, objeto del saber físico, en el que se han desechado todos los datos condicionados por actitudes subjetivas y se consideran solamente los datos sensoriales en el marco de conceptos intersubjetivos”.<sup>27</sup> Me parece importante citar este fragmento debido a

que aclara sobre qué plataforma se presenta la experiencia de lo sagrado; es la del mundo vivido, lo que en la corriente fenomenológica se le llama la *Lebenswelt*. El mundo es objeto del conocimiento personal al que corresponden percepciones y valoraciones. De las experiencias místicas o de lo sagrado no podemos dar cuenta a través de objetos o nominaciones correlativas porque no corresponden al plano de lo que comúnmente se conoce como plano físico, los “fenómenos” que acontecen en el “mundo vivido” no son de la calaña de los hechos físicos, empíricos, contables, cuantificables, sino que son datos de la experiencia de valores ante los cuales lo más razonable es atenerse a lo que se muestra en los límites de lo que aparece. Aceptar como real lo que acontece en la experiencia mística, según Villoro, puede ser razonable más no racional. Lo racional es lo incontrovertible; lo razonable tiene la posibilidad de ser rechazado por otras razones más o menos bien fundamentadas. La experiencia de lo sagrado da lugar a creencias fundadas en razones, es decir, razonables que no pueden determinar rotundamente certezas, pero si constituye un paradigma cognoscitivo. Es aquí donde es oportuno preguntar ¿qué tipo de conocimiento nos arroja la experiencia de lo sagrado o experiencia mística? Para Villoro las formas de conocimiento en las que se expresa lo más objetivo de los datos que refleja una experiencia mística son las “creencias razonables”. Estas formas corresponden al tipo de conocimiento personal y, éste a su vez, pertenece a uno de los grandes grupos en la clasificación general de Villoro acerca del conocimiento: la sabiduría.

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

En relación a la segunda interrogante Villoro sostiene que si aceptamos la creencia en lo sagrado como válida, es decir, si pasa el filtro de la crítica objetiva, esto quiere decir que tales creencias están fundadas en creencias razonables. No se tomarán como válidas aquellas creencias que tomen como justificación las convenciones sociales, las tradiciones o la autoridad ajena. Ahora

bien, si atendemos por “fe” a una creencia, ésta puede ser: razonable o irracional. Por razonable se entiende, como decíamos anteriormente, una experiencia personal de lo sagrado. Lo irracional es aceptarla por convención social, por lo que los demás aceptan, cosa que Villoro juzga además como enajenante. En el caso en que una creencia sea razonable, es decir, provenga de una experiencia personal de lo sagrado, cabe preguntar ¿qué es lo que realmente se nos muestra en esa experiencia vivida?, y además ¿cómo podemos expresar en proposiciones y conceptos racionales aquello que se muestra?

### 3. Lo místico desde Wittgenstein

Villoro considera que el lenguaje positivo no alcanza a expresar ni todas las variables ni todas las constantes del mundo “constelacional”<sup>28</sup> del hombre; hay “algo” que escapa al lenguaje que designa sólo hechos, los objetos y la relación entre ellos, a ese “algo” que no puede decir todo a través del lenguaje convencional, en el ensayo “Lo indecible en el *Tractatus*” Villoro sostiene que Wittgenstein le denomina lo “místico”. Lo místico, para Wittgenstein, es que el mundo exista pudiendo sencillamente no existir; que esté ahí como un milagro que brota de la nada; el que el mundo sea, ya no el cómo sea el mundo, sino su simple existencia; es “lo otro”, la presencia misma del mundo. El misterio para el filósofo austriaco no es ver las relaciones entre hechos y los conjuntos de cosas, sino que el puro “todo”, el mundo en su existencia fáctica, es lo que fascina y encanta. Lo místico es “ver” el mundo como un todo limitado. “‘El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico’ (6.45)”.<sup>29</sup> El ver el mundo como un todo limitado es ver el mundo en forma holística, no como un hecho aislado o las relaciones entre hechos, sino como una visión circunstancial en la que se abrazan todos los conjuntos de hechos, esto es lo místico para Wittgenstein. Lo místico en Wittgenstein lo interpreta Villoro como una visión (*Anschauung*) y un sentimiento (*Gefühl*) que no caen dentro de la esfera de lo representable por el lenguaje positivo. El sentimiento y la visión del mundo en su totalidad no pueden expresarse con el lenguaje que nombra únicamente hechos y relaciones entre objetos, puesto que esa visión no es un hecho más del mundo, es más bien una circunstancia en la que

todos los hechos se abrazan y se disuelven en uno sólo, el “todo”. Podemos colegir que lo místico para Villoro, siguiendo a Wittgenstein es una cuasi-experiencia, es decir, no es una experiencia más entre otras experiencias que tienen como contenido tan sólo relaciones entre objetos y hechos del mundo, sino que es una “experiencia” de algo fuera del mundo, pero que sin embargo está en él y necesita de él para mostrarse. Es experiencia en tanto que pasa por los sentidos, pero a la vez los trasciende involucrando todo el ser del hombre en la comunión con la “carne del mundo”.<sup>30</sup> Es la vivencia de esa “causi-experiencia” la que no puede expresarse mediante el lenguaje convencional puesto que habla de lo trascendente sin transcendencia; habla de algo más que de aspectos cuantitativos y cualitativos; habla con el lenguaje del “mundo vivo”, habla sin palabras, habla con silencio.

En el artículo “Lo indecible en el *Tractatus*” Villoro hace algunas consideraciones sobre el *Tractatus* de Wittgenstein donde resalta la problemática de cómo expresar aquello que no puede decirse con palabras convencionales; analiza algunos puntos nucleares en lo referente a la expresión de “aquello” que no hace referencia a objetos, hechos o cosas “tangibles-fijas” del mundo, de “eso” que no indica “objetos-ficticios”<sup>31</sup>, de aquello que es incomprendible por un pensamiento representativo, aquello que al coagularse en conceptos pierde su continuidad fluida y vívida; es decir, reflexiona sobre lo místico. Según Villoro, el *Tractatus* comienza y termina con la intención de hablar de lo inefable; intenta hablar de lo indecible, es decir, del mundo cuando se concibe, cuando se “ve”, como un “todo limitado”, a saber, del mundo en la totalidad de su existencia fáctica, en su sustancia; intenta hablar del “mundo ahí”, o bien, de “la existencia allí del mundo”.<sup>32</sup> En el artículo mencionado, Villoro se propone destacar que Wittgenstein es un filósofo analítico que, en su radicalidad, su objetivo filosófico era hablar de lo indecible, presentando correctamente lo decible; indicar o inducir a lo indecible al delimitar aquello de lo que sí se puede hablar. A pesar de que se considera un pensador analítico, no elimina ni la ética, ni la estética, ni la mística de su marco teórico, antes bien las despoja de la ilusión, de la falsa idea de creer que podemos encontrarlas en el mundo “figurable”.<sup>33</sup> El objeto de estudio de estas tres ciencias, por llamarles de alguna manera, es “lo otro”, aquello que no es del orden de los objetos figurables del mundo que se pueden acotar en un “término”. Tener

experiencia del fundamento de estas ciencias —de “lo otro”— es lo que Wittgenstein llama “lo místico”. Lo místico no es precisamente eso “otro”, sino el asombro insondable e inefable que provoca encontrarse con ello.

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

Lo más importante del *Tractatus*, según nuestro autor, es que pretende acercarnos a una visión “correcta del mundo”, a la visión de la totalidad de los hechos, no como suma repetida de entes, sino como aquello que ni es suma ni es ente, aquello que está más allá de los entes pero que a la vez los fundamenta y los sostiene; aquella visión del mundo visto a través de conceptos desnudos; a la experiencia mística. Para ello es necesario superar las oraciones lógico-positivas y ubicarnos en los límites del lenguaje y de la razón; es menester que las oraciones que se consideran sinsentido nos guíen o nos “induzcan” a tal visión.

Villoro sostiene que la vía que se sigue en el *Tractatus* para llevarnos hacia la “visión correcta del mundo”, es abordando primeramente las proposiciones de lo que es posible hablar de una forma analítica; a saber, las proposiciones que remiten a la forma y a los componentes del lenguaje “figurativo”, es decir, el lenguaje representativo que hace referencia a los hechos y objetos del mundo. En segundo lugar, analizando las proposiciones que nos remiten a lo que está más allá del lenguaje, a lo que está fuera del mundo, entendiendo por mundo el conjunto de aquellos objetos tangibles- físicos que podemos nombrar. Para Wittgenstein sólo se puede hablar mediante figuras que hagan referencia a los objetos del mundo, no se puede hablar de ellos en sí, no pueden ser expresados ellos mismos. “Una proposición sólo puede decir *cómo* es una

cosa, no *lo que es*".<sup>34</sup> Sólo es decible lo representable en figuras, sólo se puede expresar lo que tiene un referente en el mundo "tangible- fijo-figurable"; para hablar de lo demás, de lo "intangibile-flujo-no representable", sólo se puede crear proposiciones negativas o metafóricas, oraciones "sinsentido", en tanto que el significante no refiere directamente a las cosas representables; estas proposiciones no tienen un referente objetivo, por lo tanto, no tienen sentido. La visión del mundo como un "todo limitado" o bien la "totalidad del mundo en sí" no tienen sentido, simplemente son. Dicha "visión" carece de sentido puesto que no tiene un referente simple, no es ni un hecho, ni un único objeto del mundo; ni tampoco el conjunto de hechos en su contenido holístico, es la "totalidad en sí"; como en el caso del círculo y la circunferencia, la circunferencia no está en el círculo, la circunferencia es la circularidad del círculo. La existencia del mundo como un todo limitado es la existencia del mundo "ahí", tal como es en sí y por sí mismo sin la mediación del pensamiento representacional del hombre. La visión del mundo como un todo limitado no es un hecho, es una circunstancia, es "captarlo" sin pensarlo, dejarlo ser ante nuestra atención como un algo infinito y portentoso. Esa visión no corresponde al pensamiento representacional ni cae dentro del ámbito de lo "figurable"; para entenderlo hay que dejar que el "mundo de carne y hueso" se nos ofrezca a nuestra "cabeza desnuda", es decir, que el mundo *como es* se nos ofrezca ante la pura atención limpia de representaciones y conceptualizaciones previas. El "hecho" de que el mundo sea, no tiene sentido, porque no es un hecho, es una circunstancia.<sup>35</sup>

Respecto del problema de cómo hablar de lo indecible, Villoro hace una síntesis de las proposiciones que en el *Tractatus* se refieren a lo indecible; las agrupa en tres tipos principales y uno secundario que podría considerarse como un cuarto tipo:

1) Oraciones negativas. Dicen que algo no está en el mundo, dicen lo que algo es, expresando todo lo que no es. Las oraciones negativas no describen nada sobre lo inexplicable, únicamente dicen lo que no es eso inexplicable, todo lo que no es un objeto o un hecho del mundo figurable. Por lo tanto, las proposiciones negativas no figuran ninguna realidad; no forman parte del lenguaje con sentido, son proposiciones del lenguaje sinsentido y, sin embargo, dan indicios de algo en cuanto algo.

2) Las oraciones sobre el todo o sobre los límites del mundo o del lenguaje. Villoro pone el ejemplo de una oración del *Tractatus*: “El sujeto... es el límite del mundo”. Estas oraciones hablan de lo que puede vislumbrarse desde los límites del lenguaje. Estos enunciados demarcan o figuran los peñascos desde los cuales se siente el abismo oscuro de lo impensado, de lo salvaje, de lo indomable, del puro devenir sinsentido. En Wittgenstein hablan de lo trascendental, de aquello que no pertenece al ámbito de lo ordinario pero que tampoco se deslizan a la esfera de lo trascendente, de aquello fuera del mundo, en el sentido de lo “transmundano”; podríamos decir que se sitúan en lo trascendental sin transcendencia; dichas oraciones se sitúan entre lo que se puede decir y lo que no, podría decirse que son proposiciones del límite. Precisando, el “límite” en la teoría de Wittgenstein es apertura hacia lo que está en ninguna parte; hacia aquello que no está en ninguna parte, pero es el todo en cuanto todo. El límite no sería una frontera que separaría a la totalidad de los hechos de “el fuera” del mundo, el límite sería, utilizando un poco la palabra heideggeriana, por cierto palabra que posibilita hablar de lo indecible, el “habitar” en el que se vive-viviéndose-con-el-mundo, así, con el mundo en la “comunidad” sin codificaciones preestablecidas; el límite es aquello a partir de lo que es posible toda ciencia.

Tenemos, pues, que este segundo tipo de proposiciones hablan de lo que podríamos llamar “escenas vivientes”<sup>36</sup> que inspiran. Dos elementos que corresponderían a esa dimensión serían el valor y el sentido. Dentro de lo inexplicable, de aquello intangible que aquí entendemos como “vivencias del mundo de lo vivido”, se encuentran estos dos elementos el “valor” y el “sentido” puesto que no son representables, pertenecen a lo que Wittgenstein llama “la visión del mundo como un todo limitado”. Por ejemplo, el sentido de la vida no puede explicarse ni expresarse con oraciones como cuando hablamos de un hecho particular, puesto que el sentido de la vida se refiere a un todo, si nos referimos a la vida de un sujeto, a toda una vida. Cuando nos preguntamos por el sentido de la vida, nos preguntamos por el para qué en general del estar vivo; es decir, acerca de un todo. Aún cuando la pregunta sea en relación a la vida de un único sujeto, se trata de una pregunta por el todo, por el todo de una vida subjetiva. Asimismo, el valor tampoco puede ser expresado de manera convencional puesto que pertenece al ámbito de lo intangible, de lo cuali-

tativo-sensible, al orden de lo que no puede comprenderse de manera completa si se le encapsula en un concepto a manera del pensamiento representativo; sólo se comprende cuando se “vive” en el límite el pensamiento representativo, en la dimensión del mundo en su frescura sustancial, en la dimensión del mundo como un todo potencial y portentoso. De esta manera tanto el valor como el sentido son dos elementos que pueden comprenderse cuando se capta al mundo con “la cabeza desnuda”, es decir, sin codificaciones conceptuales; cuando se llega a la visión del mundo como un “todo limitado”.

Con el propósito de tener una comprensión más clara de lo que significa “el mundo como un todo limitado” veamos una afirmación que Villoro construye al respecto: “Sentir al mundo como un todo limitado es captarlo, sin pensamiento, como algo finito —fuera de lo cual no hay nada— que está ahí sin explicación”.<sup>37</sup> A lo que se refiere Villoro con captar al mundo sin pensamiento no es a enfocarlo con la mente en blanco o con la mente que despierta en un nivel de conciencia superior. Se refiere a captar al mundo pensando de otro modo, no a la manera del pensamiento representativo; captar el mundo sin pensamiento es dejarlo fluir en su propio ser, respirarlo con el pensamiento y sudarlo con toda la potencialidad del ser del hombre. Por tanto, las proposiciones que se refieren al “todo” presentan la dificultad de expresar lo irrepresentable.

3) Las oraciones sobre el método correcto de plantear ciertas preguntas y respuestas. Un ejemplo que pone Villoro es la proposición (6.521) del *Tractatus*: “La solución al problema de la vida se hace notar en la desaparición de ese problema”.<sup>38</sup> La solución a los problemas reside en la forma de plantearlos. La pregunta por el sentido de la vida deja de ser un problema cuando desaparece ese problema y se vive sin más. La forma de plantear problemas ha sido uno de los talones de Aquiles de la filosofía. Por ejemplo, la filosofía metafísica ha planteado bastantes preguntas a las cuales no puede dar respuesta; es precisamente debido a que los planteamientos se han formulado desde un ángulo incorrecto; puede decirse que la metafísica es la araña que se ha enredado en su propia telaraña. Las preguntas tales como ¿qué es el ser?, ¿qué es la metafísica? no han tendido una respuesta clara y precisa debido a que no se han planteado de manera correcta. Estas preguntas se han construido desde la dimensión del pensamiento representativo; es preciso pensar de otra manera, para entonces

plantear los problemas de tal forma que nos orienten a lo que Wittgenstein llama “la visión correcta del mundo”. Y finalmente, 4) las oraciones que predicán algo que no está en el mundo, a saber, las oraciones que hablan sobre la eternidad, sobre la muerte; sobre el premio y el castigo éticos.

En base a estos cuatro tipos de proposiciones que hablan acerca de lo indecible en el *Tractatus*, Villoro sostiene que Wittgenstein se refiere fundamentalmente a oraciones que dicen lo que no es lo indecible y que lo indecible no es una parte del todo sino el todo simplemente ahí; no tratan de hablar de lo indecible mediante oraciones que predicán objetos del mundo. Lo que podemos notar en las proposiciones anteriores es que no señalan un objeto en el mundo o un hecho particular y, en tanto que no son índice de un objeto del mundo pueden considerarse como oraciones sinsentido, pero es precisamente en su sinsentido que abren una pista para entender como podemos comunicar “lo indecible”. Según Villoro, la función de las oraciones sinsentido es “referir”. “Referir” es indicarle a otro sujeto lo que sólo puede ver por sí mismo; evitan la falacia de pretender decir lo que no se puede decir. Las oraciones negativas, las que hablan del todo y las que predicán algo que no está en el mundo únicamente “inducen” a “ver” con ojos propios aquello de lo que no se puede hablar. A partir de la lectura de Wittgenstein, Villoro señala que existe una triple operación en el modo de referirse a lo indecible: 1) Se cancela la referencia “vaga” a los hechos del mundo, 2) Se transfiere esa referencia a los límites del mundo y del lenguaje, 3) se dirige la atención hacia aquello que puede mostrarse únicamente en la vida y en el mundo; se “refiere” hacia lo que no puede mostrarse en nuestro “mundo representacional”<sup>39</sup>; se hacen señas que inducen hacia el “escenario salvaje”, el mundo visto sin la mediación de los conceptos; precisamente se remite a la “visión correcta del mundo”. El resultado de esta triple operación en la construcción de proposiciones acerca de lo indecible nos arroja oraciones sinsentido, oraciones que no tienen un referente del mundo representacional, pero que abren ventanas hacia el “paisaje salvaje”, hacia el mundo de la “continuidad viviente” que existe independiente de la voluntad del hombre.

Por lo anterior, consideramos que la famosa proposición de Wittgenstein “de lo que no se puede hablar es mejor callar” no significa que debamos encerrar en el cofre del olvido todo lo que se refiere al misterio de la mística. Más

bien, en este estudio interpretamos la última frase “es mejor callar” como un guardar silencio, pero no un silencio como mutismo, sino como un silencio en la sinfonía de significantes, un eslabón abierto en la cadena de significaciones, un significante que se desliza en la cadena y abre hacia el espacio del habla silenciosa del mundo; un silencio que abre la atención ante el mundo de lo vivido, ante la captación de los sentidos y sentimientos del mundo, ante el latir de la vida, ante el atestiguamiento de la energía del mundo a través de la percepción con todo “el ser del núcleo de energía humano”<sup>40</sup>, nos referimos a un silencio que modifica la operación de la razón y desvela el ser del mundo; también nos referimos a guardar silencio no en el sentido de dejar de pensar en lo irrepresentable, sino de comenzar a pensar de otra manera distinta al pensamiento representacional, nos referimos a comenzar a “pensar de manera poética”. Por el momento detengámonos en concretizar el concepto de mística en Luis Villoro, recapitulando su postura en relación con la de Wittgenstein.

#### **4. Conclusiones**

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

relaciones entre hechos, sino como una visión circunstancial en la que se abrazan todos los conjuntos de hechos, esto es lo místico para Wittgenstein.

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

Sin descartar, por ello, el poder del vínculo entre pensamiento y lenguaje a través del cual se revelan palabras y sentidos aún no conocidos para dar cuenta de lo sagrado. Así como la posibilidad del pensamiento de acceder a éste cuando de vez en vez se alinea con el engranaje cósmico, de tal forma que la configuración queda abierta y el ser se hace signo.

### Bibliografía

- Derrida J., Vattimo G. (Com), *La religión*, Buenos Aires, La Flor, 1999.
- Heidegger M., *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987.
- Heidegger M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, México, F. C. E., 1958.
- Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid, Trotta, 2003.
- Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E. 1949.
- Villoro Luis, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad de Veracruz, 1962.
- Villoro Luis, *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento*, México, F. C. E., 1992.
- Villoro Luis, *El poder y el valor*, México, F. C. E., 1997.
- Villoro Luis, *En México entre libros, Pensadores del siglo XX*, México, F. C. E. 1995.
- Villoro Luis, “La mezquita azul”, en la revista *Vuelta*, año IX, Septiembre, 1985.
- Villoro Luis, *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago: El colegio nacional, 2006.
- Villoro Luis, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, F. C. E., Primera edición, 2007.

- Ramírez Teodoro, "Luis Villoro y la filosofía mexicana del siglo XX", en *Luis Villoro DOCTOR HONORIS CAUSA*, Morelia, UMSNH, 2002.
- Ramírez Teodoro, "Estadios de la otredad" en *Diánoia*, México, F. C. E. Vol. LII, Número 58, Mayo, 2007. pp. 143-175.
- Romain Rolland, *El evangelio universal*, Buenos Aires, Schapire, 1929.
- Salvador Pániker, *Filosofía y Mística*, Barcelona, Anagrama, 1992.

## Notas

<sup>1</sup> Con el término "eso" se pretende dar señas de "aquello", el "ser-real" que no está codificado por el intelecto y que no se puede nombrar, y además, que al nombrarlo lo ocultamos en lugar de revelarlo. Heidegger lo llamó primeramente "Ser" y denunció su olvido, por parte de la tradición metafísica que al categorizarlo lo ocultó hasta olvidarlo, o lo guardó tan bien que luego no se dio cuenta donde lo dejó; pero posteriormente tachó el término "Ser", para dar cuenta de "eso" que llamamos Ser.

<sup>2</sup> Hacemos referencia al concepto heideggeriano que significa la condición del Dasein (ser -ahí): estar fuera del ser, existiendo-en-el-mundo.

<sup>3</sup> Lo auténtico para Villoro, en la religión, es el ser consistente entre las creencias que se profesan y el fundamento del cual surgen dichas creencias.

<sup>4</sup> Cfr. Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago. 2006.

<sup>5</sup> Cfr. Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

<sup>6</sup> Cfr. Luis Villoro, "El hombre y el sentido", en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006.

<sup>7</sup> Concepto que Martin Heidegger acuñó para nombrar el alumbramiento del ser en su forma fáctica.

<sup>8</sup> Conjunto de términos enlazados sintácticamente que contienen una carga intencional de la conciencia del sujeto.

<sup>9</sup> Necesidad ineludible.

<sup>10</sup> Entiéndase significado y significante en sentido saussuriano.

<sup>11</sup> Es decir, las cosas que fluyen en el devenir y que se toman facticidad en su aparecer.

<sup>12</sup> Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>13</sup> Lo "Otro" no es un ente, por ello se le da esa nominación, es lo no-ente, es el fundamento que da sentido a los entes del mundo. Lo "Otro" es "aquello" que no puede ser determinado mediante un concepto y se asocia con lo misterioso, con lo sagrado, con lo que escapa a la comprensión racional de primer orden, con el pensamiento lógico racional cotidiano y también al pensamiento lógico racional científico. Villoro sostiene que "lo otro" es el fundamento que no tiene sentido, pero al ser revelado da sentido. ¡Qué paradoja!

<sup>14</sup> Es necesario reconocer que el fundamento no es un objeto, pero utilizamos este término para designar hacia lo que tiende el sujeto de sentido.

<sup>15</sup> Se entiende por mundo la constelación que configura el hombre a partir de su percepción e intelecto en relación con el devenir del ser. Es decir, mundo es lo que el hombre coagula o encapsula de fluido del devenir del ser.

<sup>16</sup> Es a lo que me refiero en el ensayo “El pensar poético”. El pensar poético es parecido al buscar- las- huellas- en- la arena a la orilla del mar. Eso sólo es posible en el “instante”, es decir, en el tiempo, en que el tiempo se desgarran irrumpiendo en el presente, pasado y futuro. El pensar sólo es poético si se piensa en el sentido del Ser. La apertura poética es lo que posibilita al pensar poético.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> El ser de lo que quiero decir se encuentra en esa paradoja.

<sup>22</sup> Luis Villoro, “Vías de la razón ante lo sagrado”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 103.

<sup>23</sup> Citado por Villoro en *op. cit.*

<sup>24</sup> Citado por Villoro en *op. cit.*

<sup>25</sup> Luis Villoro, “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, pp. 88-89.

<sup>26</sup> Citado por Villoro, en *op. cit.*, p. 96.

<sup>27</sup> Luis Villoro, “Vías de la razón ante lo sagrado”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, pp. 103- 104.

<sup>28</sup> Lo que abarca un todo de elementos relacionados entre sí.

<sup>29</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, en Luis Villoro, “Lo indecible en el Tractatus” en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p.121.

<sup>30</sup> La realidad sensible, lo completamente “otro”, pero que se da a percibir ante el ser humano.

<sup>31</sup> Objetos que son representaciones mentales de los objetos reales del mundo vivo.

<sup>32</sup> Del mundo que se presenta ante los ojos desnudos, ante la percepción atenta y limpia de consideraciones anteriores acerca del mundo.

<sup>33</sup> Es aquello que se conoce a través del pensamiento representacional; es lo representable; aquello que se hace figura en la mente, la idea y forma de las cosas.

<sup>34</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus, Logico Filosoficus*, (3.221), citado en Luis Villoro, en “Lo indecible en el Tractatus”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 118.

<sup>35</sup> El mundo mismo acaece en la nada; he ahí lo místico.

<sup>36</sup> Vivencias que no corresponden al plano de la representación mental, sino a la dimensión del darse-siendo-sido (comunidad espacio-temporal entre todo el ser del

hombre y el ser en su forma fáctica) a la dimensión de lo “sensible a flor de piel”, de real erótico.

<sup>37</sup> Luis Villoro, “Lo indecible en el Tractatus”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 123.

<sup>38</sup> Citado por Villoro, “Lo indecible en el Tractatus”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 130.

<sup>39</sup> Constelación de creencias acerca del mundo; configuración conceptual acerca de la realidad y cadena de significaciones en relación a los significados.

<sup>40</sup> Con todo el ser del hombre.

Fecha de recepción del artículo: 25 de junio de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 25 de junio de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 6 de julio de 2009