

7
2ej



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

EL SABER QUE NOS DUELE
(Reflexiones filosóficas que muestran las estrechas relaciones entre el conocimiento y el dolor.)

T E S I S
Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía
p r e s e n t a

Joel Jiménez Garduño



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA

México, D. F., diciembre de 1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción	1
1. Conocimiento y Dolor	4
1.1 El mito como forma racional del conocimiento	5
1.2 Algunos aspectos sobre el conocimiento científico y el religioso	25
1.3 La ciencia y la fe (dos ramas del mismo tallo)	36
1.4 Réquiem a la filosofía	47
1.5 La materia y el ateísmo	59
1.6 Marx y la religión	70
2. Dolor y Dios	87
2.1 Soliloquios en torno a Dios	88
2.2 ¿Es posible la salvación?	98
3. Libertad y Dolor	105
3.1 Libertad y desdicha	106
3.2 Reflexiones sobre el suicidio	115
4. Amor y Dolor	123
4.1 La resaca del amor	124
4.2 El amor y sus adyacentes	136
Bibliografía	149

INTRODUCCION

Esta tesis no es resultado de un proyecto pre-concebido, deliberado o planeado. Esta tesis es resultado de reflexiones constantes acerca de aspectos fundamentales de la vida humana: el amor, la libertad, la trascendencia, etc.

Estas reflexiones se han dado en diferentes tiempos y circunstancias. Una vez terminadas, me di cuenta que el dolor estaba presente en ellas como elemento común; decidí entonces darles un orden, una estructura, afinarlas, precisar detalles, etc., para que, de esta manera, adquiriesen un cuerpo visible y consistente.

EL SABER QUE NOS DUELE (reflexiones filosóficas que muestran las estrechas relaciones entre el conocimiento y el dolor), es el título que decidí llevara la tesis, ya que en ella, el dolor y el saber están inseparablemente unidos. El saber no aparece como un mero saber abstracto, desinteresado, insensible y ascético; ni tampoco aparece el dolor como un mero fenómeno biológico, visceral o emocional. El saber aparece aquí como un saber arraigado en la vida, interesado en y por el mundo. La sensibilidad, a su vez, se encuentra no sólo dentro de un proceso biológico, sino también espiritual: aquí el dolor es dolor del cuerpo, porque es un dolor que proviene del alma.

Esta tesis más que pesimista, creo que es realista. Evidentemente que el panorama que describo —o tal vez como lo describo— no es muy halagüeño; sin embargo, creo que la esperanza, el amor, la ilusión están de alguna manera presentes. Creo además que una visión absolutamente pesimista o negra del mundo es imposible lógicamente: hay tantas razones para ver el mundo gris como para verlo azul. No es cuestión de perspectivas o de estilos. Creo que si se asume una posición realista u objetiva, los extremos son imposibles. A pesar de todo, creo que los aspectos grises están subrayados en esta tesis. La razón de ello se debe a mi carácter más proclive al desastre que a la euforia; pero, a pesar de esta proclividad, creo que las notas grises no están exageradas y mucho menos inventadas, subrayadas sí, pero no deformadas. Por otra parte, creo también que muchas veces una buena dosis de "pesimismo", si no nos mata, como diría Nietzsche, nos fortalece. El dolor, en ese sentido, es positivo.

Lo que pretendo mostrar en esta tesis, es simplemente algunos ángulos o facetas que a mí se me presentaron como novedosas, inesperadas e interesantes. Creo que este conjunto de reflexiones no sólo me fueron "útiles" a mí, sino que también lo serán a muchos más y, en este sentido, se sumarán al conjunto de reflexiones metafísicas que otros pensadores en el pasado han aportado. ¿En qué medida y en qué sentido, mis reflexiones son valiosas? Esto no lo sé. Lo que sí me atrevo a afirmar es que, lo anotado en esta tesis, no es mero producto de la especulación abstracta, sino que es más bien producto de la reflexión constante

sobre experiencias, lecturas y discusiones; y que, en ese sentido, creo que se pueden encontrar matices en cierta medida nuevos e interesantes acerca de algunos aspectos de la problemática existencial del hombre.

Por último, subrayo que en esta tesis, el aspecto central de ella, es la consideración de que el conocimiento amplio y a fondo de cualquier cosa de la vida, y, particularmente del amor, de la libertad, de la trascendencia, etc., inevitablemente nos conduce a un panorama desolador, nos conduce al dolor. En este sentido, estoy totalmente de acuerdo con la idea de que el pensamiento profundo, más que volvernos felices, nos vuelve desdichados; aunque la desdicha -eso pretendo mostrar en la tesis- no necesariamente nos lleva a la inacción o a la muerte, también puede llevarnos a una vida menos prepotente, menos vanidosa, más humilde y, por lo tanto, más humana.

1. CONOCIMIENTO Y DOLOR

1.1 EL MITO COMO FORMA RACIONAL DE CONOCIMIENTO

El mito es, sin lugar a dudas, una forma de conocimiento. Sin embargo, en tanto que es una forma primitiva de conocimiento racional, el mito es sumamente rico (potencialmente) y, por ello mismo, la forma de conocimiento menos procesada formalmente. En otras palabras: el mito es conocimiento racional porque es expresión de ideas abstractas, pero estas ideas aún no tienen el desarrollo formal que tienen otras formas superiores (representativa y conceptualmente) de conocimiento, como son la religión y la ciencia.

El mito es una forma de ser, de expresión del hombre, lo mismo que la ciencia y la religión; sin embargo, es una primitiva manifestación del hombre como ser racional y, precisamente por ello, aún no pueden verse con suficiente nitidez las características fundamentales del ser humano: la creación simbólica, el lenguaje, el pensamiento formal. En el mito, estas características aparecen brumosas y fundidas con expresiones emotivas y sensibles. A pesar de ello, en el mito ya encontramos al hombre con todos sus rasgos fundamentales: trabajo, arte, ciencia, razón, religión, etc. Todas estas características ya se encuentran en el mito, pero como apunté arriba, en forma embrionaria, elemental e indisolublemente ligadas entre sí; de tal manera, por ejemplo, que no es posible -ni siquiera formalmente- separar al totem de algún animal o planta, a éste del padre, al padre del amor, al padre del odio, al odio de la fuerza, la fuerza del

deseo, etc. El hombre vive en el mito no varios mundos o varias esferas de la realidad, como sucede con el hombre moderno. En el mito se vive un solo mundo que es diverso, cambiante, aterrador, siempre el mismo y extraño. Se vive el mundo como un todo indiferenciado, terriblemente real y sensible, que anuncia lo que no es y es lo que anuncia, claro e inseguro, ajeno y origen. Bajo estos ejes fundamentales el mito se descubre ... y nos descubre.

Razón y Mito

El mito es racional porque cumple con los requisitos fundamentales del conocimiento racional: ser un conjunto de ideas abstractas relacionadas en una forma o estructura determinada.

Algunos estudiosos de la antropología y la filosofía consideran al mito como una forma de conocimiento no racional. Esta tesis es contradictoria porque si consideramos que el hombre se diferencia de los animales por su carácter racional, y este carácter está ausente en el mito, entonces también estaría ausente el hombre. Para resolver esta contradicción, algunos escritores de manuales "científicos" (entre ellos, algunos marxistas soviéticos) señalan que sí está presente el hombre en el mito, pero que su consciencia aún no ha llegado a un grado de desarrollo "propriadamente racional". Desarrollo que aparecerá después gracias al trabajo, al lenguaje, a la socialización, etc. Existen otros puntos de vista y matices que también niegan (de alguna

manera) carácter racional al mito. Sin embargo, creo que todas las tesis que de alguna forma no ven racionalidad en el mito, lo hacen así, porque sus análisis son en cierta medida formales, ahistóricos y parciales.

El mito, como apunté arriba, es racional porque es una concepción de la realidad basada en un sistema de ideas abstractas. Desde luego que ese sistema es diferente al sistema científico de conocimiento. De la misma manera, las ideas abstractas del mito no tienen la misma extensión, ni el significado modernos. Es más, en el mito, el hombre no es consciente de que tiene ideas y, mucho menos abstractas. No obstante, hay que subrayar que el mito es un pensamiento racional, y por lo tanto lógico, ya que está sujeto a principios, leyes y reglas de todo pensamiento lógico. Obviamente que estos principios, leyes y reglas son diferentes a los que tienen la religión y la ciencia.

La lógica de la ciencia (formal, matemática o simbólica) sigue los mismos principios que Aristóteles estableció: principio de identidad ("A" es "A"), el principio de no contradicción ("A" no es "B"), y el principio del tercer excluido ("A" es "A" o no es "A", pero no simultáneamente). Las reglas de la lógica formal son varias, señalo aquí solamente dos: 1) Si "A" implica a "B" y "B" implica a "C", por lo tanto, "A" implica a "C". 2) Si "A" implica a "B" y se niega a "B", por lo tanto se niega a "A". Algunas de las leyes de esta lógica son las siguientes: 1) Si tenemos premisas verdaderas y se siguen correcta-

mente las reglas de inferencia l3gica, tendremos necesariamente una conclusi3n verdadera. 2) La conclusi3n v3lida de un razonamiento est3 contenida implícitamente en sus premisas.

Pues bien, el mito es racional porque es un pensamiento que tiene "principios", "reglas" y "leyes". Menciono a continuaci3n algunos de ellos:

Principios:

1. Todo participa de todo ("A" es "B", "C"...).
2. Nada es est3tico, todo es dinámico ("A" es "A" y "B" simultáneamente).

Leyes:

1. Todo es posible, todo tiene causa ("A" implica "B", a "C" o a "D" segun las circunstancias, subjetivas, si se quiere, m3s no arbitrarias o caprichosas).
2. Nada es seguro porque todo es posible, ("A" puede implicar a "B" o a no "B"; a "X" o a no "X").

Reglas:

1. Cualquier "conclusi3n" se puede sacar de cualquier "premisa" o "premisas" siempre y cuando se "descubra" un nexo entre ellas que "convenga" o "convenza" ("A" implica a "B" en funci3n de "C", pero mañana "A" puede implicar a "B" en funci3n de "P" y a su vez "P" estar sujeta, hoy, a "R" y mañana a "S" y "S" ser "A"...).
2. Cualquier cosa proviene de algo "bueno" o de algo "malo", m3s nunca de algo neutro ("A" implica a "A" o "A" implica a "B", m3s nunca a "C", porque "C" no existe).

Como se puede ver, el mito es definitivamente un pensamiento lógico, ya que todo pensamiento, por el hecho de tener una estructura de ideas abstractas y principios operativos, es lógico. Sólo el hombre, hasta donde se sabe, tiene pensamiento racional. Pero a diferencia de la lógica científica o religiosa, la lógica del mito es una lógica abierta, no cerrada. Es una lógica que se puede enumerar, más nunca terminar. Es una lógica con sentido, más no con un solo sentido. Es una lógica, en fin, que no es unidireccional por ser dinámica, inasible e indeterminada y en éso, ¡precisamente en éso! está su "lógica". Quien desee "entender" el mito debe pues, seguir esa "lógica" sui generis.

Afortunadamente, el mito no es sólo expresión intelectual, es también y fundamentalmente expresión sensible, emotiva y espiritual. Lo que expresa, cómo lo expresa y por qué lo expresa el hombre primitivo, lo vamos a descubrir no sólo en su intelecto, sino también en su cuerpo, en sus emociones, en sus sentimientos, en sus deseos, etc. Todo esto mezclado, tremendamente revuelto y vivo.

La lógica del mito no establece relaciones objetivas entre los fenómenos. En el mito no aparecen aún diferenciadas la objetividad de la subjetividad; sin embargo, el mito es racional porque es un sistema de ideas abstractas, pero estas ideas están fuertemente impregnadas de sensibilidad y emotividad. Además, las ideas de la consciencia mítica son -comparadas con las ideas de la consciencia religiosa o científica- muy reducidas. Esta

pobreza de ideas, producto de su "juventud histórica", de su enorme carencia de instrumentos teóricos y prácticos, de sus "reducidas" experiencias, tiene consecuencias cualitativas: la ausencia de un entendimiento representativo y conceptual del mundo, la ausencia de categorías o formas lógicas puras o demasiado abstractas, y por consiguiente, la ausencia de autoconsciencia, ésto es, la ausencia de un saber que se sepa así mismo como tal, que se cuestione a si mismo y a través de él, cuestionar el mundo: la ausencia de un saber que al saberse se empieza a hundir arrastrando no sólo el presente y el pasado, sino también el futuro.

El mito, podemos decir, no tiene la universalidad del concepto, pero sí tiene una concepción totalizadora. No tiene la exactitud abstracta de las matemáticas, pero sí tiene la "exactitud" sensible. No hace divisiones lógicas, pero se da cuenta perfectamente del cambio, de la diferencia. Carece de un principio lógico para explicar el mundo, pero sabe que hay origen, causas y efectos. Ignora la necesidad de la muerte, pero es una consciencia capaz de construir otra dimensión a la "realidad". Ignora, en efecto, el tiempo, más no la eternidad.

En el mito se conoce y ya, y el hombre no se pregunta si es objetiva o subjetiva su forma de captar el mundo. No sólo no aparece diferenciado en el mito el conocimiento objetivo del subjetivo, sino ni siquiera el conocimiento de la sensibilidad: conocer y sentir se confunden. De la misma manera, no se

diferencian el sueño y el estado de vigilia, tampoco se distinguen el símbolo de la realidad. El hombre primitivo piensa que tiene otro ser que sale cuando él duerme, o que cuando él duerme incursiona en otra realidad que bruscamente es cancelada coincidiendo con su "despertar". Cuando pinta a un animal, por ejemplo, no lo hace para representar o mostrar sus aptitudes artísticas, sino para poseerlo, dominarlo: cuando lo pinta lo atrapa, lo vence, de igual forma que cuando imita sus sonidos. Las prácticas miméticas son de obvia utilidad para cazar; por lo tanto, cuando el hombre primitivo atrapa a su presa después de haberla pintado o imitado, confirma sus creencias. Si no tiene éxito en su empresa, generalmente piensa que no hizo bien los ritos y ceremonias, o que alguna fuerza enemiga impidió alcanzar el objetivo buscado. Y ya que dije creencias, en el mito se cree todo porque todo es posible, excepto lo que nosotros, los hombres modernos, llamamos "posible".

El hombre primitivo se encuentra prácticamente inerme frente a un mundo hostil, de ahí su constante angustia y confusión. Esta angustia y confusión va disminuyendo relativamente en la medida en que se va acercando a la civilización: en la medida en que es capaz de fabricar herramientas, de domesticar animales, de sembrar y transformar la tierra, de desarrollar su lenguaje, de organizarse mejor y dividir el trabajo, etc. Sin embargo, conviene dejar claro que la historia del hombre no se ha desarrollado en línea recta y sin obstáculos, de menor a mayor felicidad, de menor a mayor precisión. Más bien, lo que parece haber

sucedido es que el hombre se ha inflado demasiado con importantes logros de su trabajo y conocimiento: se ha mentido consciente o inconscientemente para hacerse la vida más soportable. En efecto, el hombre civilizado ya es agricultor y domestica animales, ya construye catedrales, tratados científicos y sinfonías; pero sigue angustiándose igual o más que en los tiempos pasados ante el amor, la eternidad, el saber, el mundo, el espacio, las tinieblas, el silencio, la soledad. No quiero aquí minimizar los grandes -en efecto grandes- logros de la cultura y la civilización, pero tampoco puedo olvidar o subestimar la angustia existente desde los tiempos remotos hasta nuestros días, por falta de seguridad (ante todavía la naturaleza y el hombre), por falta de amor, absoluto, si se quiere, pero sólo el absoluto nos llena.

Si en el pasado remoto el hombre se desesperaba por no captar bien el mundo, por no encontrar las formas adecuadas que le permitiesen atrapar mejor su esencia, en la actualidad, el hombre empieza a tener miedo a la reflexión; empieza a no desear pensar demasiado, a no profundizar. El escepticismo e inasombro, "privilegio" de unos cuantos en el pasado, empieza a cubrir a cientos, a miles de individuos. Es por eso que vemos al mito y quizá a la etapa anterior al mito (¿la nada?) con cierta nostalgia. Si antes se creía que el horizonte alumbraba, ahora el horizonte aparece como espejismo.

El conocimiento científico es una forma de captar el mundo, mas no es la única. Las características principales de la

captación científica son la formalidad, la sistematización, la coherencia lógica, la exactitud y su relativa autonomía respecto a la sensibilidad, a las emociones, a la ideología, etc. La objetividad, como una característica esencial de la ciencia, es relativamente autónoma mas no absolutamente. El conocimiento humano ha ido adquiriendo cada vez mayor grado de objetividad, entre otras cosas, precisamente porque se ha ido volviendo cada vez más conceptual, cada vez más autoconsciente. En otras palabras: nuestro conocimiento científico se ha vuelto más autónomo porque se ha vuelto más consciente; se ha vuelto más consciente o autoconsciente porque se ha vuelto más conceptual. Es por ello, pues, que la objetividad del conocimiento se puede medir en función de su autonomía y de su autoconsciencia, y estas últimas en función del desarrollo conceptual, y este en función del trabajo, del lenguaje, de la socialización, de la fisiología, del dolor, de la reflexión...

El mito, como forma primitiva de conocimiento racional, es por lo tanto, pobremente objetivo, pobremente autoconsciente. En el mito no se puede aún separar el conocer del sentir. Para que se logre la separación será necesario que la sensibilidad se enriquezca a tal grado, que sirva de base, contenido y catapulta de nuestro entendimiento formal. La forma, pues, es abstracción de sensaciones. Si no hay sensaciones, no puede haber abstracción; pero sin la facultad de abstracción racional, las sensaciones serían sólo eso: meros estímulos sensibles.

En el mito, por lo tanto, aprehendemos al mundo formal y sensiblemente. Bajo estas dos coordenadas indisoluble e inconscientemente ligadas se da el mito. El mito es inmensamente rico porque no ha desarrollado su formalidad hasta el concepto, e inmensamente impreciso por lo mismo. Sin embargo, cabe aclarar que la imprecisión del mito es sólo en el marco conceptual científico, más no en el marco sensible-emocional y espiritual.

El mito, a la vez que nos muestra la enorme imprecisión del conocimiento, también nos muestra -en forma abstracta, latente, brumosa, desde luego- su enorme riqueza y concreción, ya que en el mito, objeto y sujeto no están separados: forman una unidad indiferenciada indisoluble. En él no se da, en efecto, la unidad real entre el ser y el pensar: en el mito sólo se entrevé. Pero, después de todo, ni siquiera en la filosofía hegeliana, ni en ninguna otra se da plenamente la unidad entre el ser y el pensar: sólo se especula sobre ella y se desea. Por lo tanto, ni Hegel ni el hombre de las cavernas resolvieron el desgarramiento que sufre el hombre en mayor o en menor medida, según el tiempo y las circunstancias. Sin embargo, el deseo permanece, empujándonos hacia una utopía de unidad.

Mito y Religión

Muchos antropólogos y teólogos contemporáneos tratan al mito sin distinguirlo claramente de la religión. Algunos antropólogos tratan a las religiones, sobre todo a las religiones primitivas,

de tal forma, que nos hacen pensarlas como mitos, desarrollados, si se quiere, pero a fin de cuentas, no nos ofrecen ellos los elementos necesarios para distinguir al mito de la religión. Algunos teólogos y filósofos metafísicos hacen lo mismo que los antropólogos ya citados, pero al revés: ellos consideran que el mito corresponde a la etapa primitiva de la religión. El hombre, para esta corriente metafísica, ha cambiado de forma (de cultura), mas no de esencia (de espíritu). Si bien es cierto, arguyen estos teóricos, que Dios, el bien, el mal, la justicia, el amor, la eternidad, la santidad, etc. como valores espirituales, han tenido a lo largo de la historia diferentes manifestaciones; en esencia, estos valores no han cambiado un ápice. El amor, por ejemplo, se ha manifestado históricamente, en forma "salvaje", "civilizada", "romántica", "liberal", etc., pero el hombre que pierde el amor, no importando el tiempo, sigue sintiendo el mismo hueco visceral, el sudor seco en todas sus células y una desnudez tan grande que no basta el universo para cubrirla. ¿En qué hemos cambiado o mejorado?

Algunos antropólogos materialistas partiendo de la "ciencia", consideran que "objetivamente" no hay ninguna diferencia esencial entre el hombre que se come a otro hombre, pensando que al hacerlo tendrá las cualidades del devorado, y entre el hombre que cree en la Sagrada Eucaristía Cristiana, ya que ambos, según estos estudiosos, tienen las mismas ideas falsas de la realidad.

Es paradójico que estos mismos antropólogos y filósofos materialistas señalen muchos avances en otras facetas de la existencia humana, por ejemplo, en la fabricación de herramientas, y niegan a la vez avances en la consciencia del hombre, al considerar sustancialmente iguales la mentalidad mítica y la mentalidad religiosa. Algunos lingüistas, que apuntan avances en el lenguaje del hombre, sostienen casi lo mismo respecto al mito y a la religión: la herencia del positivismo comtiano (con su teoría de los tres estadios) aún pesa en estos campos de la historia antigua y la prehistoria.

Como vemos, los antropólogos materialistas no niegan progresos en la actividad práctica y en la conducta productiva del hombre, pero no están dispuestos a señalar diferencias sustanciales entre la consciencia mítica y la religiosa. Para ellos, la religión sigue siendo mito, y el mito expresión del atraso, del miedo y de la ignorancia humanas.

Desde la perspectiva opuesta, Mircea Eliade, por ejemplo, en el prefacio de su Tratado de Historia de las Religiones sostiene que "(Lo sagrado) es un elemento de la estructura de la consciencia, no un estadio de la historia de esa consciencia."

Por lo pronto, no hay acuerdo entre los estudiosos materialistas y los estudiosos metafísicos, entre otras cosas porque quizá no han definido con suficiente precisión y claridad los conceptos mito y religión. Esta obscuridad en la definición la han

tenido presente otros estudiosos de la sociedad, ya que al tratar aspectos de las sociedades primitivas o antiguas, utilizan los conceptos mito y religión en un sentido específico, restringido y no en un sentido amplio o general. De cualquier manera, el problema está ahí, sin resolver, y no están ni estarán de más todos los esfuerzos tendientes a aclarar este aspecto fundamental de la naturaleza humana.

Una cuestión que es muy importante para ver con más claridad a la religión, es la siguiente: la religión es un fenómeno que se encuentra arraigado en muchas de las facetas existenciales del hombre. La religión, en ese sentido, es un fenómeno psicológico, sociológico, gnoseológico, emocional, sentimental y quizá también biológico y físico.

Uno de los errores frecuentes que cometen algunos estudiosos del mito y de la religión, es que no muestran claramente los diferentes aspectos y matices del fenómeno religioso. En este espacio y en este momento señalaré dos aspectos fundamentales del fenómeno religioso: 1) El pensamiento religioso y 2) La actitud o conducta religiosa. Con frecuencia, en algunos estudios de sociedades primitivas, no sólo no se señalan los puntos exactos en donde se entrelazan estos dos aspectos, sino que ni siquiera se señalan. Por ejemplo, en el estudio de una sociedad primitiva se descubre que en la consciencia de esos hombres no están presentes o no han tenido un desarrollo importante las ideas de jerarquía, división, clasificación, situación, tiempo,

función, etc., ideas fundamentales en todo pensamiento religioso. Precisamente porque no están presentes o al menos no se encuentran con suficiente desarrollo, entonces se llega a considerar que esa sociedad primitiva es ajena a la religión, cuando esa misma sociedad honra a sus muertos, tiene totems, tabús, practica la magia, la hechicería, le teme y se angustia ante la muerte. ¿Cómo puede decirse que esa sociedad primitiva es ajena a la religión? Creo que en casos como estos, es muy útil la elemental división del fenómeno religioso. Por lo tanto, a reserva de precisar mejor el juicio en un futuro, podríamos decir que tal vez existan algunas sociedades primitivas que no tienen presentes o desarrolladas ideas religiosas fundamentales, pero que, en cambio, tienen actitudes religiosas.

¿En dónde empieza la conducta religiosa y cómo y cuándo se manifiesta en el pensamiento? ¿Puede hablarse de una conducta religiosa sin que vaya acompañada de un pensamiento religioso? Este tipo de preguntas se están empezando a estudiar por muchas disciplinas tanto sociales como naturales; yo, en este momento, no me atrevo a especular sobre ellas, simplemente quise hacer notar que la religión es un fenómeno muy amplio y complejo, fundamental y esencial en todas las disciplinas humanas, y que todo lo que hagamos para su clarificación objetiva, independientemente de los normales e inevitables tropiezos y errores que cometamos, ese esfuerzo definitivamente redundará en el conocimiento de nuestras raíces y permitirá, quizá, el mejor desarrollo de nuestras ramas y frutos.

La Palabra

En el inicio del mito la palabra más que palabra (signo lingüístico) era voz, música, magia. Hablar era descubrir, era cimbrar, estremecer, transformar, renacer. La palabra en el mito estaba cargada de poesía porque estaba preñada de sentidos, de destellos y de auroras. No existía aún un código semántico preciso: el hombre entendía lo que sentía y sentía lo que entendía. Las voces se proyectaban como actos de comunión y la comunión para renacer en el espacio indeterminado de relajación universal. La palabra empezó a perder su carácter mágico-poético cuando empezó a escribirse, cuando dejó de ser poesis para volverse politiké. Levi-Strauss nos dice en su libro El Pensamiento Salvaje que toda sociedad clasista es una sociedad con escritura. La escritura, para Levi-Strauss, marca la división del hombre en grupos antagónicos. La escritura es ley y quien no la acata está fuera de la "realidad", de la legalidad. La escritura restringió, redujo la enorme riqueza semántica de la palabra y con ello, empobreció la subjetividad humana o, para decirlo menos negativamente, señaló los caminos permisibles por donde debía circular la palabra y el pensamiento.

La palabra -sigue diciéndonos Levi-Strauss- en el mito era abstracta, ésto es, no apuntaba a nada preciso. La palabra indicaba una cosa, pero esa cosa era universal. La palabra apuntaba a un objeto, a un fenómeno, pero ese objeto no era un simple objeto: una planta venenosa era LA MUERTE; un niño recién nacido

era LA VIDA; el fin de un matrimonio era LA INFIDELIDAD.

Es importante señalar que las palabras utilizadas en el mito, que como indico, no eran entendidas en forma singular, sino universal, no eran conceptos platónicos: ideas puras, esencias inmatrimoniales, sino realidades corporales, físicas, pero de infinitas formas. Cuando el hombre primitivo pensaba en la muerte, por ejemplo, no la pensaba como la interrupción del proceso metabólico. La muerte era pensada-vivida-sentida como un objeto, como una cosa que está fuera de la vida (que es otra cosa) y que de pronto la ataca, la devora o la destroza. La muerte no es una necesidad, sino una posibilidad, una muralla que corta el movimiento de la vida. Estas son unas de las razones por las cuales afirmo que el pensamiento mítico es racional; justamente porque es abstracto, abstracción que no es meramente formal, ideal, sino material e ideal; singular e indeterminada; que se siente y se piensa; que se conoce y desconoce; que se vive y se desvive.

El carácter racional del mito no sólo se manifiesta en la palabra, sino también en la pintura, en la escultura, en el arte en general; en la magia, en los ritos y en los gestos. El hombre primitivo cuando pinta, hechiza o gesticula, no proyecta meros actos mecánicos, sino acciones cargadas de trascendencia, misticismo y en gran medida de inconsciencia, más no de involuntariedad. El hombre primitivo no es tonto, sabe muy bien muchas cosas, pero de nada se siente seguro. El mito más que una forma de autoengaño, es una forma, con frecuencia desesperada, de re-

beldía y de resistencia a lo "dado". Por ello, sería más correcto decir que en el mito, el mundo no se ignora, sino se exorcisa; no se ve, sino se trasvé; no se recibe, sino se toma, se posee.

No toda escritura, afortunadamente, estuvo y está impregnada de legalidad, división y poder. En todos los tiempos el hombre se ha negado a verse totalmente sometido a cualquier poder ajeno a su voluntad. Y ha sido la poesía, ese dolor, esa fisura en el alma inconmensurable e ineludible quien nos ha alumbrado posibles caminos a la rebelión, al amor, a la búsqueda... La realidad y fuerza de la poesía están precisamente en su irrealidad y subjetividad.

La poesía, al igual que el mito, no está regida por el tiempo, por el espacio, por la muerte, etc. La poesía, como diría Platón, es una cosa alada, misteriosa y sagrada. Alada por invisible, misteriosa por incomprensible y sagrada por trascendente. Una comprensión más vital del mito no nos la da la ciencia, sino la poesía. En ella encontramos los impulsos originales que envolvieron al mito, porque, después de todo, el poeta no ha inventado nada, es el mismo dolor de siempre el que lo ha llevado a revolcar y estrujar la palabra. Las palabras del poeta, diría probablemente León Felipe, brotan del mismo dolor que hizo aullar al hombre de las cavernas; que hizo blasfemar al místico medieval, y que nos hace llorar y desesperar a los hombres de hoy.

La poesía construye mundos no ajenos a la mentalidad primitiva, no ajenos al mito. Dice Octavio Paz:

"Sofí en un mundo
en donde la palabra engendraría.
En donde el mismo sueño sería abolido
porque querer y obrar
serían como la flor y el fruto."

Creo que el poeta, al igual que el hombre primitivo (cada uno en sus respectivos niveles), nos muestran con mayor claridad e intensidad el drama y la gloria del hombre; la raíz de sus problemas y ambiciones. El hombre primitivo lo manifestaba con aullidos en inmensas desolaciones naturales, bajo las tinieblas omnipresentes de la noche. El poeta, en cambio, es consciente de que no ha perdido nada, que es su propia naturaleza humana la que lo ha llevado a lo que es; que es en última instancia el propio universo el que vive y se expresa en él; que es la vida misma, la consciencia y el amor quienes lo hacen estallar y hablar. Es pues, en este sentido, lo que posiblemente vuelva más aterrador y luminoso el mundo del hombre moderno.

Jorge Luis Borges ha dicho: "El hombre hace poesía cuando Dios lo abandona." En efecto, no se puede escribir cuando tenemos a Dios; cuando El nos abriga y nos protege: cuando lo desconocemos. El hombre primitivo aún no "conoce" a Dios, pero lo presente y lo vislumbra. Sólo perdiendo a Dios lo podemos amar. Cioran dice: "Si yo creyese en Dios, mi fatuidad no conocería límites: me pasearía completamente desnudo por las calles." Hoy sabemos, al igual que Nietzsche, que "Dios ha muerto", que ha sido un pretexto para vivir: el único pretexto que nos derrama, y nos aferramos a él, ya no por la certeza o la creencia,

sino por el deseo. ¿Podremos vivir sin Dios? Creo que Nietzsche cuando mató a Dios lo hizo con gran dolor. Después de Dios no queda nada. El superhombre no es más que un intento grotesco, sublime y fracasado de substitución divina. Fracaso que marca tal vez el inicio del fin del hombre: su cima más luminosa y su sima más oscura. ¿Encontraremos sostén en ese abismo? Cioran dice: "Sólo la ilusión es fértil, sólo ella es origen."

1.2 ALGUNOS ASPECTOS SOBRE EL CONOCIMIENTO CIENTIFICO
Y EL RELIGIOSO.

CIENCIA, RELIGION Y VERDAD

Científicamente, una cuestión de fundamental importancia es la verdad. La ciencia gira en torno a la verdad: la verdad es su impulso, su maestra, su deseo... su tumba. Si no existiese la verdad, la ciencia no tendría sentido. Pues bien, la verdad no existe, o mejor dicho: sí existe, pero no es lo más importante.

El hombre sabe desde hace miles de años que inevitablemente morirá, que inevitablemente sufrirá, dudará, se angustiará, etc. Aunque el hombre no haya captado desde el principio en forma claramente racional o científica estos aspectos inevitables de la vida, ésto no significaba que él los ignoraba. La muerte y el dolor estaban presentes a cada momento y en todos los espacios. Los exorcismos, los ritos, las ceremonias y todos los actos de la magia y la religión no hacen otra cosa que confirmar la presencia real-sensible de la muerte, la angustia, el dolor y la necesidad de ahuyentarlos, desfigurarlos, desarmarlos. El grito desolador del hombre primitivo no es existencial-esencialmente diferente de las reflexiones de Hamlet o de las reflexiones de Buda o Schopenhauer. Sabemos, tal vez sabemos demasiado. ¿Hasta que punto la cultura no es otra cosa que vanos intentos por olvidar, marginar, "superar" el saber que nos duele?

Sabemos algo, sabemos muchas cosas, sabemos, por ejemplo, que la intensidad aumenta el goce; sabemos que aumentándolo

apuramos la vida, acercamos la muerte. Sabemos que amar da sentido a nuestras vidas. Sabemos que amando nos volvemos "frágiles", "irracionales". Sabemos que somos ignorantes y sabiendo, sabemos que no sabemos nada. Sabemos que hay proposiciones ilógicas y sabemos que la lógica es arbitraria. Y cuando llegamos a vivir intensamente este tipo de saberes, a quedarnos con las manos y los días vacíos, llegamos a decirnos como un sabio chino se dijo hace tiempo -pero con más serenidad que nosotros- ¿cuál es la diferencia entre un sí y un no? Nosotros podemos agregar: ¿cuál es la diferencia entre saber e ignorar?, o todavía más: ¿entre ser y no ser? ¿Vale la pena ser?

Es en campos como estos donde la religión encuentra acomodo: es aquí donde se expande a sus anchas. Aquí, en estos páramos sin fin, donde el llanto puede crecer en toda su fuerza.

¿Qué queda entre el saber y el no saber?, ¿entre lo verdadero y lo falso?, ¿entre el ser y el no ser? Queda un hueco. Un hueco impuro, infestado de recuerdos, sueños, deseos. Queda un abismo sin fondo, un agujero que respira.

La religión conoce bien ese agujero. Con frecuencia lo oculta. Cuando ya casi lo olvidamos, nos lo muestra en todas partes, porque ese agujero se encuentra en todos los espacios. La religión, pues, oculta y devela; calma y angustia; nos venda los ojos y nos obliga a ver aún con los ojos cerrados, nos baña de esperanzas y de certezas. La religión nos hace sentir más el

dolor, porque nos hace vivir más la esperanza. La religión es para almas deseosas de tormento.

En el fondo, quien se acerca a Dios no es para "salvarse": es para hundirse. No es casual que las religiones no alienten nuestra permanencia en la vida. Deshaciéndonos de la vida nos deshacemos de Dios. He aquí la única "salvación" posible. Posible para muchos, porque otros ya han matado a Dios, y al hacerlo, se han aniquilado ellos mismos. La muerte, para ellos, ya no es atractiva, ya no seduce. A partir de ese momento, tendrán que "vivir" en la desilución completa, rumiando sus inagotables desolaciones.

Es absurdo pensar que la ciencia pueda substituir a la religión, o la religión a la ciencia. El Bien no puede substituir al Mal, ni el Mal al Bien: Nada es substituto de nada. Existen muchos caminos; miles de paralelas que en el horizonte parecen tocarse, ésto es ilusión. Nada toca a nada. Sólo las ilusiones se tocan, sólo ellas se fecundan, se reproducen. Sólo las ilusiones engendran.

La ciencia busca la verdad, la religión, la salvación. La verdad no nos salva y la salvación no es verdadera. Sin embargo, la ciencia y la religión pueden llevarse bien: no tienen por qué destruirse. Se pueden tratar cortesmente y de vez en cuando pasear juntas. Ambas se necesitan. Son entes lisiados, mutilados, que no tienen más remedio que luchar entre sí y consolarse

mutuamente. La religión necesita las verdades de la ciencia para ensanchar sus ilusiones y la ciencia necesita ilusiones para respirar. La religión y la ciencia se llaman en secreto. Pero, como buenos amantes, no aceptan la igualdad ni la libertad. El amor que practican es de absorción y por lo tanto jamás podrán vivir bajo el mismo techo, ni dormir en la misma cama.

EL PENSAMIENTO Y DIOS

Pensar radicalmente -dice Cioran- no es propio del pensamiento religioso.* Yo creo que hay cuando menos dos formas de radicalidad pensante, y en ambas está Dios: en la primera, donde Dios no se separa del mundo (Hinduismo, Budismo), y la otra, en donde Dios trasciende al mundo (Judaísmo, Cristianismo). La ciencia, lógicamente, está más ligada con la primera forma que con la segunda, ya que, no hay que olvidarlo, la ciencia no es trascendente, sino inmanente: la ciencia es "objetiva".

En la segunda forma de religiosidad, el pensamiento se separa más de su naturalidad, de su mundaneidad. En la segunda forma, el pensamiento es hereje, renegado. En la segunda forma, el pensamiento trata de encontrarse en algo que no lo agote, ni lo sumerja, sino que lo eleve y lo rebase. El pensamiento, en este caso, no busca el origen, sino el fin.

*Cioran, E., La Tentación de Existir, Ed. Taurus, Madrid, 1979

La ciencia probablemente diría que no existe ni el origen ni el fin en términos absolutos, sino sólo el fluir, el devenir, que es origen y fin simultáneamente, que es y no es. La ciencia, en tanto que objetiva, trata de ser imparcial.

Ahora bien, ni en el origen ni en el fin, ni en el devenir, el pensamiento encuentra buen acomodo, satisfacción: El pensamiento es el problema. Pensar es romper, es emerger en la nada. El pensamiento es un movimiento oscilante y discontinuo; es un monstruo enorme que se va comiendo por la cola y al llegar a la cabeza ya no puede avanzar, porque la cabeza no se puede comer a sí misma, y sin embargo, el monstruo sigue con hambre.

Ser radical -diría Marx- es llegar a la raíz. ¿Cuál sería la raíz del pensamiento? El pensamiento no tiene raíz, porque la raíz sería el no-pensamiento. No hay raíz de nada, y sólo el pensamiento lo sabe... y lo sufre. Claro, a veces lo olvida, pero eso no elimina el problema. La vida tiene la raíz en todos sus momentos, por lo tanto, no hay raíz. El hombre no quiere renunciar a nada. El hombre, como se ha dicho varias veces, aspira al absoluto. Absoluto que no está aquí ni allá. Absoluto que no es simple totalidad. Absoluto que no es la simple realidad. ¿Qué hacer entonces? Por lo pronto nada, salvo esperar, esperar. "Si no podemos amar/celebremos con la noche una alianza/Pronto acabarán las dudas/Acabará la esperanza."

Es obvio que por ese camino no se puede "avanzar". Sí, es

obvio. Es obvio que nada permanece en su sitio, que el Ser es un fantasma. El problema ahora, el problema fundamental es el ser. "¿Por qué el Ser y no más bien la Nada?", se preguntaba Heidegger hace tiempo sin encontrar respuesta, ya que es una pregunta que tal vez ni Dios podría responder, ya que Dios es. Dios, para ser Dios, existe necesariamente. De la misma manera que el pensamiento, para ser pensamiento, necesariamente es destructor. ¿O Dios o el pensamiento? Algunos hemos perdido ya las fuerzas y las esperanzas en tantas elecciones fallidas. Ahora, preferimos abstenernos... y llorar por Dios.

ABSTRACCION Y OBJETIVIDAD EN LA CIENCIA Y EN LA RELIGION

Abstraer, del griego afaireo, (afairein, y del latín abstrahere, significa sacar, eliminar, privar, arrancar, separar, etc. Sabemos que el pensamiento científico necesariamente es abstracto. Lo es también el pensamiento religioso, el mítico y en general, cualquier forma de pensamiento es necesariamente abstracta. Desde luego, la abstracción en cada forma de pensamiento es distinta: los objetivos, las condiciones y los métodos son diferentes.

No sólo el pensamiento actúa abstractamente: también la sensibilidad. Nuestro organismo recibe una enorme cantidad de estímulos y sólo responde (al menos notoriamente) a un reducido número de ellos, debido, evidentemente, a las naturalezas específicas tanto de los estímulos como del ente receptor-

transformador-respondiente.

De acuerdo a lo anterior, se puede apuntar la siguiente tesis: Todas las formas de pensamiento y sensibilidad humanas, conocidas y aceptadas como tales, son abstractas.

Por otra parte, también es sabido que el pensamiento objetivo es aquel que logra mostrarnos — explicarnos un fenómeno o conjunto de fenómenos tal y como ellos son realmente, ésto es, el pensamiento — discurso objetivo es el que abstrae la esencia de los fenómenos, y cuando digo esencia, empezamos a encontrar los primeros "peros" del proceso abstracción - objetividad. En efecto, la esencia, término filosófico ya muy viejo, mas no por ello pasado de moda o actualidad, significa aquello por lo cual una cosa es lo que es; aquello por lo cual una cosa se distingue de las demás y, de acuerdo a ello, la esencia de una cosa es resultado del proceso de abstracciones que nuestro entendimiento considera importantes para tal o cual función. Valga un ejemplo: Si queremos saber cuál es la esencia moral de un individuo, es de "escasa importancia" saber si los botones de su camisa tienen cuatro o dos agujeros, o si prefiere una o dos cucharadas de azúcar en su café. En cambio, "parece" que sí es importante o al menos es más importante conocer su tabla de valores, su conducta familiar, laboral; sus sueños, etc.

Pues bien, lo cierto es que el individuo "x" del cual hablo tendrá una "esencia" diferente si hago girar la abstracción en

función de la suela de sus zapatos, en la forma de estornudar, o si hago girar la abstracción en función de su fino lenguaje, su militancia política o filantropía. ¿Cuál de las dos esencias es "mejor"? ¿Cuál de las dos es más importante y/o reveladora de su moralidad?, y de paso ¿qué se entiende por moral y moralidad?

Cuando empiezan a surgir más "peros", más obstáculos, el investigador, sea científico o religioso, creyente o no, afila más la abstracción y realiza algunos cortes a los problemas. ¿Sólo a los problemas? Evidentemente que no, y aquí llegamos a una cuestión de fundamental importancia en la teoría del conocimiento: el que elimina parte de la realidad (a través de la abstracción), elimina también una parte de su ser.

El conocimiento, es un proceso en el cual se establece una mutua relación dependiente entre el objeto y el sujeto. Es, por lo tanto claro, que las determinaciones del objeto están, a su vez, determinadas por las características del sujeto, del objeto y del medio natural y social que envuelve a ambos. Cualquier cambio o transformación de este universo, repercute necesariamente en la "esencia" del objeto. "Bueno, -se podrá decir- éso es cierto, pero se parte del supuesto que todo es relativo." Relativo a qué, podemos preguntar. "Relativo a la historia, a la sociedad, al interés, a la ideología... a los supuestos", se nos responderá. ¿Y cómo y quién determina la historia, la sociedad, los supuestos? "El hombre -se nos dirá nuevamente-, en

función de sus condiciones existenciales específicas." ¿Y cómo y quién determina lo "específico" de sus condiciones?, volvemos a preguntar, y en este punto del diálogo, nuestro interlocutor seguramente nos verá ojos de metafísicos o religiosos y se marchará.

¿Y qué haría la religión para "resolver" estos problemas? La religión, en primer lugar, se declararía incapaz. Diría que si bien le preocupan y los estudia, no centra en ellos o en otros parecidos toda su atención y ocupación. La religión no se centra -como lo hace la ciencia- en la verdad, en la objetividad. La religión más bien se funda y se proyecta hacia la trascendencia, la salvación y lo Absoluto: tres aspectos de una misma realidad, la cual parece ser Dios.

Dios, en efecto, es el supuesto de los supuestos. De Dios se puede partir o a Dios se puede llegar o, si se prefiere, se parte y se llega simultáneamente. Dios es, desde el punto de vista intelectual, una abstracción: la Suprema abstracción, la abstracción que daría sentido a todas las abstracciones y todas las realidades, la abstracción absoluta que, por ello mismo, escaparía a toda determinación "objetiva". Al ser, desde este punto de vista, hay que pensarlo en función de Dios y no a la inversa.

Dios no sólo es abstracción, o mejor dicho, Dios no es sólo abstracción del hombre, sino también, y éso es lo importante y

diferente, el hombre es quizá abstracción de Dios. Somos creadores y criaturas, y nuestra esencia y la esencia del mundo la buscamos (consciente o inconscientemente) como criaturas y como creadores; como hombres cansados de su ser, o como Dios, cansado de su soledad.

Lo cierto es que nosotros no hicimos el mundo. Nosotros somos un accidente del mundo y el mundo es quizá un "accidente" de Dios, o un accidente del caos. Pero sabemos también que el caos no nos salva y a Dios no lo encontramos.

1.3 LA CIENCIA Y LA FE

(Dos ramas del mismo tallo)

Desde hace siglos se ha venido insistiendo por el lado de la ciencia y por el lado de la religión, que la ciencia y la fe son dos caminos que jamás se tocan. Todavía en la actualidad hay algunas personas que ven a la fe como una forma de locura, alucinación o fanatismo y que lo único a que puede conducirnos es a la estupidez. Del otro lado (si se puede hablar realmente de lados), del lado de la religión, todavía hay algunos que piensan que la ciencia es, en efecto, una forma de conocimiento; pero esa forma de conocer, es y será definitivamente inferior a la fe. La fe, desde esta perspectiva, es realmente el auténtico conocimiento.

Hay, desde luego, otros aspectos también interesantes e importantes sobre la fe y la ciencia, o sobre la fe y la razón. Aquí solamente trataré de demostrar que la fe y la ciencia son dos formas de conocimiento que no pueden existir independientemente; que una lleva a la otra, o, al menos, que la existencia de una implica la existencia de la otra.

Empezaré con dos definiciones dadas por dos hombres: uno de ciencia, otro de fe. El científico Elí de Gortari nos dice que "la ciencia es la explicación objetiva y racional del universo."* En la Biblia, San Pablo nos dice: "Es, pues, la fe, la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve."**

*De Gortari, Elí, Iniciación a la Lógica, Ed. Grijalbo, México, 1969, p. 14

**Biblia, San Pablo, Hebreos 11:1.

Comentaré brevemente las pasadas definiciones. La ciencia, según Elf de Gortari, tiene dos características fundamentales: la objetividad y la racionalidad. Por objetividad debe entenderse -según De Gortari- aquellos conocimientos que correspondan efectivamente al fenómeno o fenómenos que se tratan de explicar, ésto es, los conocimientos objetivos indican que existen realidades independientes de la consciencia. Los conocimientos son más o menos objetivos en la medida en que "reflejen" o se adecúen a las características de esas realidades independientes.

La racionalidad es, interpretando lo más fiel y esencialmente a De Gortari, aquellos conocimientos que tienen una correcta estructura lógica y forman parte de un sistema también lógico. Lo esencial de la racionalidad estriba, pues, en que cada uno de los conocimientos y todos ellos en su conjunto y relación no violen ningún principio, regla y ley de la lógica; que haya armonía entre todos ellos, lo cual significa que podamos deducir lógicamente unos conocimientos de otros, hasta agotarlos, y que, en su conjunto, nos ofrezcan una amplia explicación teórica de la realidad o parte de la realidad.

La ciencia, sigue diciéndonos este filósofo, para ser tal, debe ser racional y objetiva, es decir, para que un conocimiento sea científico no es suficiente que sólo sea racional; además, es necesario que sea objetivo. Es necesario, pues, que exista un fenómeno o grupo de fenómenos independientes de la consciencia, a los cuales pueden los científicos remitirse, estudiar,

experimentar y/o analizar. Estos fenómenos incluyen obviamente a los objetos matemáticos: los números, y a los objetos lógicos, en tanto puedan ser representados.

El objeto de la ciencia, nos dice De Gortari, es el universo; ésto es, no hay ninguna realidad sujeta -de alguna manera- al tiempo y al espacio, que no pueda ser objeto de estudio de la ciencia. La ciencia, pues, puede estudiar todo, todo, todo, excepto aquellos fenómenos que no se den en el tiempo y en el espacio. Aquí, nuevamente conviene señalar que los números y los conceptos lógicos no están sujetos como tales, al tiempo y al espacio, pero se dan en el tiempo y en el espacio en tanto que podemos "verlos" a través de fenómenos materiales. Dios mismo puede también ser objeto de estudio de la ciencia si lo entendemos de una manera semejante a como entendemos los números o cualquier otra realidad "subjetiva".

Ya que mencioné el término subjetividad, diré que para la ciencia los conocimientos subjetivos son aquellos que no corresponden a la esencia de los hechos reales; pero son objetivos, en tanto existen como tales y pueden ser estudiados los procesos naturales y sociales que originan la subjetividad. Dicho de otra manera: Los conocimientos subjetivos son conocimientos que expresan o reflejan "distorsionadamente" la realidad, pero estos conocimientos son objetivos en tanto existen como tales, como conocimientos distorsionados, y así se reconocen. Además, estos conocimientos distorsionados son objetivos en tanto que la

distorsión es un hecho real y refleja causas naturales y/o sociales que pueden ser estudiadas y conocidas no distorsionadamente, desde luego.

Vayamos ahora al Nuevo Testamento. San Pablo nos dice en Hebreos 11 lo siguiente: "Es, pues, la fe, la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve." La fe, siguiendo a San Pablo, es: certeza, esperanza, convicción, invisibilidad. Certeza en la esperanza y convicción en lo invisible: dos parejas paradójicas. La fe, pues, según Hebreos 11, es conocimiento, pero no cualquier conocimiento. La fe es un conocimiento certero. La certeza en el conocimiento, según los antiguos griegos, y también judíos, sólo puede provenir de objetos estables, seguros, y, para Pablo, sólo hay un objeto verdaderamente estable, seguro: Dios. La certeza sólo puede depositarse en Dios. La fe, en tanto que conocimiento certero, sólo puede ser real y plena en Dios; no en el amanecer de mañana, en las proposiciones matemáticas o en el amor de mi mujer; si en ellos, y sólo si veo en ellos a Dios, o Dios se muestra a través de ellos, o, como diría Hegel (pero interpretándolo cristianamente, desde luego): "Sólo lo verdadero es absoluto, y sólo lo absoluto es verdadero."

En la fe, la certidumbre se deposita en la esperanza. Dios no es aún para nosotros un ente que llene nuestra realidad, nuestro presente, pero tenemos esperanza que eso sucederá. La esperanza no es una emoción pasajera, una sensación efímera. La esperanza es una forma o facultad del alma que nos hace anhelar

un bien difícil de alcanzar. La esperanza siempre se dirige al bien, nunca al mal. Por eso, cuando tenemos esperanza nuestra alma, aún sabiendo de sus carencias y pecados (y, en cierta medida, gracias a ellos), se inflama de vida y de amor.

La fe es "...convicción de lo que no se ve." El término convicción está relacionado con convencer. Estar con-vencido es estar so-metido a (en) Dios, aceptar la voluntad del Ser que no se puede ver con los ojos del cuerpo, ya que Dios es espíritu. Lo esencial, la verdad, como reza un dicho, es invisible a los ojos y sólo se percibe con el alma.

Recordando el propósito de este trabajo y en función de lo anteriormente expuesto sobre la ciencia y la fe, postulo que:

- 1) Si la fe es una forma de conocimiento indemostrable, porque no está sujeta ni se reduce a la razón, e inverificable, porque el objeto de la fe (Dios) no puede ser determinado bajo el tiempo y el espacio, por lo tanto:
- 2) La ciencia implica a la fe, ya que los principios de la ciencia: a) la existencia del mundo, de las cosas, como realidades independientes de la consciencia, y b) el supuesto de que la razón es científica porque puede reflejar las relaciones reales, objetivas, de las cosas, son, al igual que los principios de la fe, indemostrables e inverificables.

Trataré a continuación de fundamentar lo más sucinta y esencialmente las pasadas dos proposiciones que darían validez a la

tesis central de este trabajo, que afirma que la fe y la ciencia no son antagónicas ya que ambas parten de principios indemostrables e inverificables. Las dos proposiciones son las siguientes:

1) No se puede demostrar la existencia de una realidad aparte, independiente de mi consciencia y 2) La racionalidad científica no es científica porque se funda en un conocimiento inverificable: la existencia objetiva del mundo.

A continuación explicaré la primera de las proposiciones arriba citadas. La segunda, no es necesario, ya que se basa en la primera. Lo que diré es básicamente las mismas ideas que expresaron George Berkeley y David Hume en el siglo XVIII. No tienen pues nada de novedosas. Lo novedoso de este trabajo -si es que hay algo nuevo bajo el sol- estaría en que relaciono el escepticismo de Hume a la ciencia y a la fe.

Según David Hume todo lo que conocemos está en la consciencia. ¿Por qué está en la consciencia o en la mente?, es algo que Hume, yo y creo que todos los hombres del mundo ignoramos. Los pensadores materialistas y la mayoría de los idealistas sostienen que si la consciencia piensa al mundo, es porque el mundo existe independientemente de ella. ¿En qué se basan para decir éso? Los argumentos que nos ofrecen, como veremos a continuación, son inválidos. Ellos más o menos dicen lo siguiente: El mundo existe independientemente de la consciencia porque:

1. No podemos pensar lo que queremos o lo que decide nuestra voluntad.

2. Hay cosas que pensamos sin querer, sin proponérselo nuestra voluntad.
3. El mundo existe objetivamente porque lo podemos oler, ver, tocar, oír, sentir ...
4. El mundo existe objetivamente porque como decía un marxista francés*: "Me puede aplastar." Se refería, creo, a un camión de 10 toneladas.

Hay otras tesis que tratan de demostrar la existencia objetiva del mundo que, creo, están implicadas en las cuatro tesis arriba descritas; por lo tanto, no las tomaré explícita y directamente en cuenta. Por último, hay otros argumentos como los de R. Descartes, que para demostrar que hay cosas, cuerpos, hombres, etc., se basan en la existencia objetiva de Dios. Dios, en estos planteamientos, es la garantía de la existencia objetiva del mundo. Esta clase de pruebas tampoco las tomaré en cuenta ya que Dios, nos dice la ciencia, es una realidad subjetiva, o es una realidad que escapa al conocimiento científico. Como yo, al menos aquí y ahora, no pretendo hacer -al menos explícitamente- metafísica, pues tampoco las tomaré en cuenta. Procederé entonces a demostrar que las cuatro tesis que quieren demostrar la existencia objetiva del mundo, no son lógicamente válidas. Veamos las cuatro tesis una por una:

*Poltzer, Georges, Principios Elementales de Filosofía,

1. No podemos pensar lo que queremos o lo que decide nuestra voluntad. El hecho de que no podamos pensar lo que queremos no significa necesariamente que se debe a que hay una realidad independiente de nuestra consciencia. Eso probablemente puede significar que nuestra mente no es o no ha sido capaz de pensarlo. Eso puede significar que nuestra mente no es libre (entendiendo la libertad como la posibilidad de pensar lo que queremos pensar). La idea de que no podemos pensar lo que queramos, significa necesariamente que el mundo existe independientemente de mi alma; éso puede significar que mi consciencia no puede pensar lo que quiere, y nada más. ¿Por qué? Eso ya es otro problema y además lo ignoro.
2. Hay cosas que pensamos sin querer ... Eso tampoco necesariamente significa que objetivamente existe el mundo; éso puede significar que nuestra consciencia es espontánea, o que cree que no quiere. ¿Por qué puede ser espontánea, o cree que no quiere? Eso, también es otro problema y también lo ignoro.
3. El mundo existe objetivamente porque lo podemos oler, ver, tocar, oír, sentir. Esta tesis tampoco demuestra nada necesariamente, porque "olvida" que quien decide, dice y califica nuestros "sentidos" es la mente. Es la mente quien dice que olemos, sentimos, etc. No son los sentidos, es la mente. Es la mente quien dice o se le "antoja" decir que necesitamos primero sentir y después pensar; es la mente quien

dice, determina o se le "antoja" decir o determinar que una cosa es el pensamiento (ella) y otra cosa diferente de ella es la sensibilidad. ¿Por qué lo dice o determina? Doy otra vez la misma respuesta: éso es otro problema, y también lo ignoro.

4. Si no creemos que existe objetivamente el camión de 10 toneladas que está frente a nosotros, pongámonos bajo sus ruedas en movimiento. Esta desafiante y "materialista" tesis tampoco demuestra necesariamente la existencia objetiva del camión, ya que poniéndome bajo sus ruedas no podré saber si me morí o pensé estar muerto. Si hay otra vida, tal vez lo podré saber y si no la hay, jamás lo podré saber. Los que me miraron morir, tampoco sabrán si existí independientemente de sus mentes o simplemente pensaron que existió un sujeto que murió aplastado por un camión, o lo que es quizá más "fantástico", más no imposible, que ellos son ideas de la mente del "muerto" que pensaron.

Como vemos, es muy difícil demostrar la existencia objetiva del mundo. Tal vez no sea imposible, pero aún no conocemos esa prueba irrefutable. Y como tampoco puedo demostrar que existen objetivamente lectores para estas frases que pienso estoy escribiendo, terminaré estas notas con las siguientes conclusiones que espero sean coherentes con todo lo que anteriormente he dicho:

1. La ciencia y la fe parten de los mismos principios indemostrables e inverificables.
2. La ciencia y la fe son dos posibles "juegos" que tienen, en efecto, diferentes reglas, pero actúan bajo los mismos principios.
3. Si la fe es fe porque es indemostrable e inverificable, entonces la ciencia es equivalente a la fe, porque sus principios son también indemostrables e inverificables.
4. Si la fe se reconoce como tal: si se diferencia consciente y teóricamente de aquellos conocimientos que pretenden ser demostrables y verificables (los conocimientos científicos), entonces la fe procede científicamente; necesita a la ciencia para levantarse como otro camino diferente.

1.4 REQUIEM A LA FILOSOFIA

¿Qué es la vida, el pensamiento, el amor, el mundo, el tiempo, la necesidad... ? El hombre se ha venido haciendo preguntas de esta naturaleza desde que es hombre; desde luego que, en sus múltiples respuestas, ha encontrado aspectos nuevos que le aclaran algunos puntos y vuelven más complicados otros.

El hombre no sólo se ha hecho preguntas fundamentales acerca del mundo y de sí mismo, sino también se ha preguntado por qué le angustian estos problemas y por qué no vivir mejor sin ellos.

En la actualidad, debido entre otras cosas a las necesidades prácticas —artificiales muchas de ellas— de la vida moderna, y a las necesidades del trabajo cada vez más especializado, el hombre tiende a preocuparse más por la descompostura de su televisor que por el smog que le impide ver el cielo; por la gimnasia sexual que por el amor; por la política que ... por cualquier otra cosa. En este cambio de preocupaciones y ocupaciones de la vida moderna, y también —por qué no decirlo— en diferentes momentos del pasado, la filosofía también es cambiada por algo "más importante y útil". Hoy, tal vez más que nunca, la filosofía tiende a ser relevada y cesada —sin indemnización— por la ciencia. Lo más paradójico del asunto es que quienes más luchan por la liquidación de la filosofía son los propios filósofos: aquellos hombres que pasaron por una escuela de filosofía, obtuvieron el título y ahora lo han cambiado, o desean cambiarlo, por uno "científico", como el de físico, lógico o lingüista

(para mencionar sólo los más cotizados).

Pero volviendo a las preguntas iniciales: ¿tienen algún sentido en la actualidad? La respuesta es sí. Tienen sentido si y sólo si (como dicen los lógicos matemáticos), si las planteamos desde una perspectiva no filosófica; tienen sentido si las ubicamos científicamente, y eso significa que quien nos responderá sobre ellas es obviamente la ciencia.

Debemos ser rigurosos, claros y "concretos"; por lo tanto, a la pregunta ¿qué es la vida?, nos responderá la biología; a la pregunta ¿qué es el pensamiento?, son la psicología y especialmente la neurofisiología las que nos contestarán. De las preguntas acerca del amor, el mundo, el tiempo y la necesidad, se ocuparán, respectivamente, la psicología, la astronomía, la física y la lógica -todas ellas auxiliadas, naturalmente, por sus respectivas ramas-, así se atiende en concreto a los problemas concretos.

Y si por ahí queda todavía un dinosaurio con preguntas "filosóficas", se le recomendará que consulte a un psiquiatra, o -si maneja bien el ritmo- que se meta de poeta: de poeta maldito o cursi, desde luego, porque hasta en la poesía los buenos, perdón: los poetas "válidos", son los que dominan la semántica y la lingüística.

Y entonces ¿qué pasa con la filosofía? Nada, absolutamente

nada. Mejor dicho, en el pasado la filosofía sí jugó un papel importante. ¿En qué? Obviamente, en el proceso constitutivo de las ciencias.

En el pasado, empezando desde los tiempos clásicos de Grecia, la filosofía era una especie de "todología": era la mamá de los pollitos. Pero naturalmente, como toda madre, es abandonada por sus hijos cuando éstos son mayores de edad y pueden valerse por sí mismos. La filosofía, en ese sentido, fue una madre amorosa y tierna que amamantó, cuidó y educó durante largo tiempo a sus mal agradecidas hijas, las ciencias. Ella hizo posible que las ciencias observaran, explicaran y transformaran el mundo adecuadamente, dotándolas para ello del método, de la lógica, del sistema y de un vigoroso cuerpo axiomático; desde luego que esto se fue dando poco a poco, en pequeñas dosis. Voy a mencionar algunos de los momentos -o de las "dosis"- más importantes.

En la Grecia clásica Parménides, Platón y Aristóteles fueron, a mi juicio, los principales pensadores que contribuyeron a que el pensamiento fuese sistemático, generalizador, coherente, legal y profundo. Antes el pensamiento era bueno, buenísimo, como los bellos fragmentos de Heráclito, las brillantes paradojas y paralogismos de los sofistas, las muy interesantes observaciones naturales de los pensadores jonios, etc. Pero, a pesar de muchas atinadas observaciones y sesudas reflexiones, les faltaba a todos estos pensamientos el rigor de la formalidad,

la concreción conceptual y la fundamentación racional... les faltaba, pues, todo aquello que -como dijera Octavio Paz refiriéndose a Monsiváis- las constituyera, de un simple conjunto desordenado de "ocurrencias", a un sistema lógico de conceptos. El pensamiento se volvió científico, entre otras cosas, gracias a que se tornó disciplinado, coherente, fundamentado, y a todo ello contribuyó esforzadamente la amabilis mater filosofía.

El pensamiento, a pesar de haber tomado sus vitaminas epistemológicas, seguía siendo todología, y es que esa enfermedad parecía incurable. Sin embargo, por lo menos después de Aristóteles, la filosofía ya era una todología sistemática y conceptual.

En la Edad Media se planchó el pensamiento con una buena cantidad de almidón para volverlo más duro y hacer más difícil que el polvo, las sensaciones, las contradicciones y demás mugres se le pegaran. Entre los más eficientes planchadores de aquellos tiempos podemos mencionar al buen ontólogo San Anselmo, al extraordinario orador y lógico Abelardo, al gran sistematizador Tomás de Aquino, a Duns Scoto, a Suárez, a Ockam, etc. Todos ellos contribuyeron a que el pensamiento abordara rigurosa y sistemáticamente el problema de los universales, la relación creencia y entendimiento, filosofía y teología, razón y experiencia sensible, libertad y necesidad, ente y esencia, etc. Gracias pues, a los buenos cristianos, y a uno que otro árabe y judío como Maimónides y Averroes, el pensamiento subió varios

peldaños de la escalera ciencia al llevar el análisis formal -y en menor medida la observación empírica rigurosa- a consecuencias muy importantes que le permitieron, aproximadamente a partir del siglo XV, irse desatando de la metafísica tradicional, de la fe y de la filosofía aristotélica-tomista.

A partir del siglo XVI el hombre -decepcionado de la filosofía y del saber reinante e impresionado por los avances de la física, la astronomía y las matemáticas- decide construir una nueva visión del mundo, ad hoc a las necesidades de la sociedad moderna (capitalismo manufacturero) y al desarrollo de las disciplinas naturales y formales. Se puede decir entonces que en los siglos XVI y XVII el hombre ya tiene las herramientas necesarias, tanto teóricas como prácticas (sobre todo prácticas), que le permiten no sólo poner la verdad sobre sólidas bases científicas, sino, además, hacerla tan accesible como la tabla de multiplicar del dos.

En efecto, el problema teórico que se cocinaba en aquel entonces era el problema del método: del método científico; o sea, el conjunto de reglas, procedimientos y principios que permitieran al hombre un pensamiento tan claro y distinto -como diría Descartes- que no ofreciera la menor duda, y que pudiera ser manejado por cualquier hombre normal. Así como es posible, con un mínimo de adiestramiento, manejar una máquina industrial, así de fácil sería manejar el método científico. Nos encontramos en esos momentos en la aurora de una nueva utopía, pero en esta

ocasión construida por las ciencias naturales, el capitalismo manufacturero y, desde luego, el método científico.

¿Quién decía que los científicos no sueñan? Pues sí, en aquellos tiempos sin alucinógenos, Bacon soñaba con una sociedad internacional de científicos, cuyos trabajos beneficiaran a toda la humanidad; Descartes, por su parte, pensaba que las máquinas, y en general toda la estructura técnica de la sociedad, iban a aliviar al hombre de casi todas las enfermedades físicas y quizá algunas morales; Galileo, por su cuenta, pensaba que "el universo está escrito en lenguaje matemático", de tal manera que manejando las matemáticas se podía entender el universo. Todos estos hombres, sin necesidad de LSD, construían paraísos comparables a los de Platón o Tomás Moro, pero ahora los fabricaban con la ciencia, con el método científico, y no como en el pasado, con la magia, la contemplación, la poesía, la religión o la metafísica escolástica.

Estas utopías de los siglos XVI y XVII se vinieron abajo no sólo en sus aspectos sociales (La Nueva Atlántida de Bacon), sino también en los teóricos: manejar a la matemática y a la mecánica -en los casos de Galileo y Descartes, respectivamente- como varitas mágicas que romperían todos los velos que obscurecen la verdad. Quienes se ocuparon de señalar las principales fallas metodológicas y teóricas del nuevo saber, del nuevo método científico, fueron filósofos (aún se resistían a morir) ultra idealistas como Leibniß, panteístas como Spinoza, empiristas como

Locke, Hume y Berkeley, y racionalistas críticos como Kant. Algunos de ellos, como Hume y Berkeley, sin necesidad de acudir a las "verdades eternas", sino -y aquí está la paradoja- llevando hasta sus últimas consecuencias el empirismo y el racionalismo cartesianos, precisamente por eso llegó Hume al escepticismo y Berkeley al solipsismo.

Kant fue el último filósofo, a mi juicio, heredero de esta moderna corriente científica caracterizada por su lucha contra la metafísica tradicional y el pensamiento acrítico cristiano. Pero tampoco él pudo escapar totalmente del pensamiento formalizado racionalista. Sin embargo, sentó las principales bases teóricas para el surgimiento del nuevo saber dialéctico, que tiene en Hegel a su más alto exponente.

Gracias a la dialéctica, Hegel logró darle a la ciencia el último estirón que necesitaba. Con él, la filosofía le proporciona a la ciencia la última gota de leche que necesitaba para su independencia. A partir de ese momento la filosofía se convierte en un esqueleto exangüe y la ciencia en una atleta olímpica.

Hegel fue el último de los filósofos porque fue el último pensador sistemático y totalizador, porque fue, pues, el último todólogo. Y aquí llegamos al quid del asunto: si la filosofía es todología, con Hegel la todología se volvió lógica, esto es, un saber formalizado que quien lo domina adecuadamente logra

descubrir la esencia de la verdad. ¡Por fin los sueños de Descartes con respecto al método científico se cumplieron!

¿Pero qué pasó después de Hegel? Después de Hegel ya no hubo filósofos, hubo científicos, lógicos, poetas y locos, pero ya no filósofos, es decir, todólogos. La filosofía cumplió con Hegel su última misión histórica: dotar al pensamiento científico del sistema teórico necesario para que pudiera valerse por sí mismo sin las muletas de la filosofía. A partir de ese momento los científicos para tener buen éxito en sus trabajos, sólo tenían que manejar una serie de reglas y principios dialécticos formalizados -y que, precisamente por ello, podían aplicar a diestra y siniestra en cualquier campo del saber. Los únicos requisitos necesarios eran: 1) Conocer bien estos principios y reglas dialécticas, y 2) Saberlos aplicar adecuadamente a las necesidades específicas de la investigación científica. Este último punto es el más difícil; sin embargo, con un poco de esfuerzo y un buen tiempo de práctica, se puede llegar a ser un experto en el manejo de la dialéctica.

Hemos llegado así al último suspiro de la filosofía y a la madurez vigorosa de la ciencia, pero ahora podemos hacernos dos preguntas: 1) ¿Qué filosofía murió? 2) ¿Podrá cargar la ciencia todo el paquete acerca del saber, del ser, del por qué y el para qué? Intentaré responder estas preguntas. Sobre la primera:

- a) En efecto, murió la filosofía, y si creemos en las resurrecciones, murió al menos por un buen tiempo.
- b) La filosofía que murió fue la filosofía entendida como un saber totalizador, sistemático y con pretensiones de infalibilidad. Sin embargo, la filosofía vive si la entendemos ahora como un saber no necesariamente sistemático, que se mete en todo, aforística en algunos casos, y sin tener necesariamente pretensiones de alcanzar verdades absolutas.
- c) Precisamente por eso, la filosofía es hoy más importante y más necesaria que nunca.

Acerca de la segunda pregunta:

- a) La ciencia no podrá cargar todo el paquete, porque "la ciencia es la explicación objetiva y racional del universo."*; porque la ciencia sólo puede expresarse "racionalmente", o sea en forma coherente y conceptual. Y aunque Hegel haya dicho que "todo lo racional es real y todo lo real es racional", lo cierto es que eso nos lleva necesariamente a un reduccionismo racional, a un monismo racional, que va en contra de la misma dialéctica hegeliana que postula la unidad en la diversidad.
- b) El ser se expresa a través del saber, pero no todo el saber es conceptual ni el ser se agota en el saber. La ciencia, por lo tanto, no puede aclararnos los aspectos de todo el saber ni mucho menos de todo el ser, por las limitaciones de su propia esencia: ser meramente explicación racional.

*De Gortari, Elí, opus cit., p. 14.

- c) La ciencia explica, mas no puede explicarnos ella misma por qué explica.
- d) Las ciencias explican objetiva y racionalmente una parte de la realidad, y en tanto que el saber científico es un saber parcial, no es un saber verdadero, ya que -citando a Hegel- "Sólo lo verdadero es absoluto y sólo lo absoluto es verdadero." Eso significa no que el saber científico sea falso por parcial, sino que se cumple como verdad en la medida en que lo abstraemos de la totalidad, y en ese sentido podemos decir que el saber científico es verdadero en la medida en que es abstracto.

Por último, la filosofía, a diferencia de la ciencia, no tiene por qué agotarse, limitarse necesariamente al esquema racional-conceptual. La filosofía, como dijo Schopenhauer, no es un simple juego de conceptos ni una simple investigación sobre teorías*, ni tampoco -podemos agregar nosotros- tiene que expresarse "sistemáticamente". No quiero que piensen que estoy proponiendo el irracionalismo, no, simplemente quiero señalar que si la filosofía se ha expresado desde que nació hasta ahora en forma conceptual y sistemática, es porque tenía que cuidar a sus hijas las ciencias; pero ahora que ya se casaron -entre sí, porque son lesbianas e incestuosas- puede vivir más ampliamente su libertad y soledad. Tal vez no aguante mucho tiempo su aislamiento y tienda a coquetearle a la poesía, que es una solterona

*Schopenhauer, A., El Amor, las Mujeres y la Muerte, Ed. EDAF, Madrid, 1966, p. 202.

empedernida, y juntas decidan asaltar el paraíso o consolarse mutuamente en sus respectivas desgracias. Tal vez, si se da esto último, lleguen a considerar muy seria y sensiblemente la posibilidad de suicidarse, abandonar todo y mandar el mundo al carajo; porque la verdad ya están cansadas de él, y sin embargo son viciosas de la vida. "¡Oh, qué gran desgracia, Dios mío -podrán decir estando borrachas hasta el gorro-, que no servimos para nada, sino para encontrar problemas donde no hay!, que nada nos satisface, ni siquiera la muerte misma, ya que el pasado no lo borra ni Dios Padre. ¿Para qué queremos la vida si sólo servimos para destruir, para desarmar los argumentos lógicos más sólidos, para inyectar al hombre la más negra desesperanza y desolación?" Podrán decir ésto y cosas más terribles; sin embargo, casi estoy seguro de que a la mañana siguiente se levantarán con deseos de tomar un buen baño de tina, un suculento desayuno y acudirán nuevamente a las mentes y a los corazones de los hombres, para gritarles hasta cimbrarlos:

"¡Estamos aquí, cadáveres vivientes, de ahora en adelante no tendrán paz ni calma todos aquellos que crean en la verdad!

¡Acérquense a nosotras y les daremos la fuerza de la desesperanza y la locura!

¡La verdad está en el deseo, y sólo quien desea tendrá la muerte anhelada!"

1.5 LA MATERIA Y EL ATEISMO

NOTA:

Quiero prevenir a los lectores que cuando hablo del materialismo y del idealismo, no pretendo abarcar todas las facetas de ambas corrientes. Cuando hablo de los idealistas, me refiero particularmente a los judíos, a los cristianos y a los musulmanes. Cuando hablo del materialismo, me refiero en especial a los mecanicistas y a los dialécticos. Sin embargo, creo que en algunos momentos están presentes algunas características generales tanto del materialismo como del idealismo; en ese sentido, y en esos momentos, los conceptos materialismo e idealismo aparecen como categorías genéricas y así deben entenderse. Confío pues en la buena y amplia atención crítica del lector para ubicarse adecuadamente en las distintas extensiones que en forma implícita aparecen los citados conceptos.

Ser ateo, como lo indica la etimología, es no tener o creer en Dios. Para que el ateísmo tenga suficiente significado es necesario aclarar cuando menos dos cuestiones importantes: 1) ¿Qué es Dios?, y 2) ¿Es posible rechazar a Dios?

Voy a partir aquí exclusivamente de una nota esencial de Dios, aceptada por mucha gente, sea creyente o no. Dios es espíritu. Dios no es materia.

Para un idealista dualista la realidad la forman dos grandes órdenes de cosas: las cosas ideales (Dios, el alma, etc.) y las cosas materiales. El hombre es (para la religión judeo-cristiana) una dualidad: es materia (cuerpo) y es alma (espíritu, pensamiento). Para los judíos y los cristianos, Dios (espíritu) creó al mundo (materia). En este sentido, la materia es la segunda realidad en el "tiempo" (tiempo está entrecomillado porque físicamente el tiempo son los cambios de la materia. Si no hay materia no se puede hablar físicamente del tiempo). Sin embargo, es necesario indicar de alguna manera que Dios (desde la perspectiva judeo-cristiana) es "antes" de la materia. El tiempo, pues, lo uso en ese sentido sui generis).

¿De dónde sacó Dios al mundo y cómo lo hizo? Es un misterio teológico. Recordemos de paso que misterio, desde el punto de vista teológico, es una realidad imposible de entender, no de conocer. Los misterios, según Santo Tomás, la razón no los puede aceptar, pero tampoco invalidar. La fe, en cambio, es un

camino que acepta los misterios.

La ciencia considera a los misterios en general no como realidades imposibles de conocer, sino como realidades desconocidas (hoy), pero posibles (mañana) de conocer.

Para el Materialismo y particularmente para el Materialismo Dialéctico, la realidad está formada única y exclusivamente de materia. Desde luego, ellos consideran que la materia tiene y tendrá infinitas manifestaciones. El pensamiento, la consciencia, son desde esta perspectiva, algunas manifestaciones específicas de la materia. Dios, también desde este ángulo, en tanto que se piensa, es idea, y existe únicamente como tal en la consciencia de algunos hombres, ésto es, Dios no existe independientemente de la consciencia.

Las relaciones entre la consciencia y el mundo, entre el ser y el pensar, es uno de los temas capitales que ha ocupado y -según mi parecer- seguirá ocupando a la filosofía y a la ciencia. No es mi interés en este momento, adentrarme en este camino obscuro e intrincado. Lo único que señalo ahora es que se pueden establecer dos principios generales en torno a este problema: uno proveniente del materialismo y otro del idealismo. Estos principios son los siguientes: 1) Para el materialismo, la materia es el Ser, y 2) Para el idealismo, Dios es el "Ser". Tenemos pues dos ontologías muy diferentes, difícil y tal vez imposible de ser conciliadas; sin embargo, se dan fenómenos entre

los idealistas y los materialistas tan parecidos, que a veces pienso a los materialistas y a los idealistas como dos ramas del mismo tallo.

Los idealistas consideran a Dios como el Ser (Ser en el sentido en que aparece en Exodo 3-14: "Yo soy el que soy."). Los materialistas en cambio, consideran a la materia como el Ser. Para los idealistas, el hombre, en tanto que criatura divina, está y estará siempre determinado por Dios (sin negar su libertad, desde luego). Para los materialistas, la materia infinita en formas, tiempo y espacio, es y será siempre la realidad inagotable e insuperable. El hombre, en este plano, a pesar de ser materia consciente, en tanto que es una manifestación particular de la materia, es y será limitado, dependiente.

Tenemos pues, que tanto el materialismo como el idealismo consideran al hombre teóricamente de la misma manera: finito, limitado. Pero, no es ello todo lo importante. Ambas ontologías señalan que el hombre es un ser con deseos, sueños, consciencia y ambiciones. El hombre, por lo tanto, es pobre en "realidad" y rico en deseos. El hombre tiene el deseo de ser todo y la certidumbre de ser nada.

El idealismo quiere salvar al hombre a través de la comunión con Dios. El materialismo a través de la confianza ilimitada en la ciencia. Para un idealista, Dios puede resolver todos los problemas. Para un materialista la ciencia tiene un

poder ilimitado. (Ilimitado en el sentido en que por principio, la ciencia considera que todo problema real puede ser resuelto). Para un idealista Dios alivia, consuela y ayuda. Para un materialista, la ciencia cura, nos quita "prejuicios", "sentimientos de culpa", nos vuelve "racinales" y nos permite "desenajenarnos". Para un materialista, el hombre no tendría sentido sin la razón y sin la ciencia. Para un idealista, lo esencial en el hombre es su fe y amor a Dios.

De acuerdo a lo arriba planteado, ¿podemos afirmar con certeza que el materialista es ateo?, ¿no será acaso que los materialistas son creyentes inconscientes, religiosos inconscientes?

Creer en Dios es creer en algo absoluto, infinito, inabarcable y no totalmente comprensible. ¿Los materialistas no piensan eso de la materia? Claro, se podrá decir que los materialistas piensan todo eso acerca de la materia, pero, a diferencia de los idealistas, ellos consideran que la materia en general no es consciente, amorosa, justa, etc., sino que lo es sólo en una de sus manifestaciones particulares: el hombre. No es Dios, dice Feuerbach, quien crea al hombre a su imagen y semejanza, sino lo contrario, No es pues el hombre quien depende de Dios, sino Dios del hombre.

A reserva de tratar en otro momento y tal vez en otro lugar la tesis de Feuerbach, quiero apuntar solamente que no se ha demostrado objetivamente y racionalmente la tesis feuerbachiana,

ni la tesis inversa de la Biblia. Por otra parte, aún suponiendo como cierta la tesis de Feuerbach, podríamos decir lo siguiente: En efecto, Dios depende del hombre, pero depende sólo en su deseo. El hombre desea ser Dios, pero no lo es, ni lo podrá ser en tanto que hombre. El idealismo, en ese sentido, reconoce al hombre como ser limitado y, precisamente por ello, acude a Dios (ser ilimitado). El materialismo, en cambio parece no reconocer la limitación del hombre al hacer depender a Dios de él, pero asumiendo al hombre como un ser limitado. La lógica del materialismo es una lógica inconscientemente cartesiana: Cuando Descartes afirmó: "Pienso, luego existo", él fue consciente que afirmar su existencia a través del pensamiento, significaba única y exclusivamente afirmar su existencia ideal, no física. Descartes, en este punto, fue un idealista consciente y consecuente.

Los materialistas modernos, en cambio, parten de la hipótesis de que Dios es una idea enajenada del hombre; por lo tanto, -siguen arguyendo erróneamente- Dios no existe objetivamente. Los materialistas no se dan cuenta que saltan inválidamente del plano subjetivo al plano objetivo de la existencia: Pensar que Dios no existe, eso significa única y exclusivamente que se piensa que Dios no existe. Pero eso no significa que Dios no pueda existir objetivamente. Desde luego que es difícil o imposible tal vez probar en forma absolutamente satisfactoria la existencia de Dios; pero aún así, de ahí no se deriva que sea imposible su existencia objetiva.

Volvamos a Feuerbach: Dios, de acuerdo a él, es un hombre divinizado y al invertir la relación tenemos un Dios humanizado. Por lo tanto, ni en un sentido de la relación, ni en otro, Dios desaparece. Es más, el hombre, en la perspectiva feuerbachiana parece adquirir importancia en la medida en que asume a Dios como suyo.

Marx, se dió cuenta del romanticismo feuerbachiano y trató de no cometer el mismo error. Desgraciadamente, a mi parecer, Marx creó otro romanticismo (la creencia en la desenajenación absoluta del hombre) tal vez mayor.

Marx, en efecto, consideraba que la enajenación humana no es meramente religiosa, sino que además y fundamentalmente es enajenación económica, social y política. El hombre no se desenajena, dice Marx, simplemente deseándolo, sino también y fundamentalmente luchando, trabajando. La desenajenación según Marx no es un problema meramente teórico o psicológico, sino fundamentalmente práctico. En El Capital, Marx sostiene que en la medida en que el hombre conozca y transforme racionalmente la naturaleza y la sociedad, en esa medida, el hombre eliminará "por siempre" su enajenación.

Esta idea -a mi juicio romántica- de Marx no se sostiene ni teórica ni prácticamente. Desde el punto de vista teórico, el universo como la sociedad son infinitos y por lo tanto no completamente racionalizables. Entre más "conocemos" al hombre

y al mundo, más nos sorprenden, nos inquietan, nos espantan. Ni la biología, ni la psicología, ni la sociología, ni la geología, ni la astronomía tienen límites. ¿De qué racionalidad nos habla Marx? Obviamente de una racionalidad limitada, superficial, abstracta. Por otro lado, el hombre no ha hecho otra cosa, desde que es hombre, que "racionalizar" y "dominar" el mundo y en pleno siglo XX, en Oriente y en Occidente, nunca el hombre se ha sentido más solo, confuso y cansado.

Ubicándonos ahora en la teoría del conocimiento y en la moral marxista, puedo decir lo siguiente: Desde el punto de vista gnoseológico de Marx, todo es relativo, todo es limitado, todo es mortal. Lo único absoluto sería que nada es absoluto. La moral marxista, por otro lado, sostiene que el hombre para realizarse como ser "libre", "consciente" y "humanista", debe finalizar todos sus proyectos en la razón, en la ciencia y en el amor (amor consciente y revolucionario, desde luego). ¿Cómo podemos fundar satisfactoriamente nuestros proyectos y esperanzas en lo efímero, histórico, relativo y contingente? ¿Cómo podemos amar, por ejemplo, plenamente, si el amor responde a necesidades históricas relativas y contingentes? ¿Marx fue plenamente consciente y consecuente de su teoría social y filosófica? Yo lo dudo. Por otra parte, una cosa es ser conscientes de la "realidad" efímera, contingente y limitada, y otra cosa es que aceptemos esa "realidad", que nos conformemos con ella, que nos baste y llene.

Permítaseme una pequeña digresión sentimental en este ensayo: ¿Acaso Marx, cuando le declaró su amor a Jenny, se dirigió a ella de acuerdo a su teoría?: "Amada mía, en esta coyuntura histórica, quiero manifestarte mi pasión clasista-revolucionaria que enciende mi conciencia histórica. Quiero ser consecuente con las condiciones objetivas y subjetivas de la sociedad decimonónica y plasmar en tu corazón el deseo racional, consciente y relativo de mi amor." ¡No! Yo creo que Marx, en esos momentos se olvidó de la historia, del proletariado, de la ciencia y la revolución y sacó todo su romanticismo metafísico, y si no lo hizo así, que prosaico fue Marx.

Volvamos a la metafísica: Brevemente he tratado de explicar cómo el materialismo no puede o muy difícilmente puede ser considerado ateo. Dios, de acuerdo a lo que he dicho, lo necesitan tanto materialistas como idealistas. Solamente Dios podría satisfacer nuestras irrefrenables e ilimitadas aspiraciones y deseos. El hombre, hay que decirlo claramente, no ha concebido todavía un ser más maravilloso, más necesario, incomprendible, terrible y doloroso que Dios.

El materialismo puede rechazar —justa y válidamente en muchos sentidos— al Dios de los religiosos; puede rechazar a un Dios sádico, malévolo, injusto, egoísta, perverso y loco, como a veces nos parece ser en algunos pasajes de la Biblia y otros textos religiosos. El materialismo pues, puede rechazar estas facetas posibles de Dios; puede rechazar, inclusive, hasta la

idea de un Dios creador. Lo que muy difícilmente podría rechazar es a un Dios de amor y salvación, que tal vez es impensable e inimaginable; que sólo se entrevé en algunos resquicios del deseo y el dolor. Y es aquí, en estos diminutos y palpitantes resquicios donde tal vez los materialistas y los idealistas puedan darse la mano. Aquí, en estas grietas que tal vez sólo conduzcan al vacío total, pero que ahora aparecen como promesas.

1.6 MARX Y LA RELIGION

¿Qué es la religión? Se han dado cientos y tal vez miles de respuestas a esta pregunta. Desde los inicios de la civilización hasta nuestros días, el hombre es consciente de que tiene religión; de que ella es algo consustancial a su ser; de que no sería en esencia lo que es, sin la religión. La religión es y ha sido, por lo tanto, parte indisoluble del ser humano. Algunos pensadores se han atrevido a decir que el hombre se volvió propiamente hombre desde el momento en que se volvió religioso. Otros pensadores considerados ateos, como Karl Marx, han señalado la doble naturaleza que tiene la religión: por un lado ser un consuelo a las desgracias e infortunios humanos, y, en ese sentido, alejar al hombre de su cruda realidad. Por otro lado, apunta Marx, es un marco en el cual sus fantasías, sus más grandes proyectos y aspiraciones adquieren "sentido" y "realidad". Marx dice: "La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo."*

El autor de El Capital fue consciente de que esta doble naturaleza de la religión era a la vez perteneciente al hombre. La religión, así lo concibe Marx en sus Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, ha sido uno de los productos más propios e

* Marx, K., La Sagrada Familia, Ed. Grijalbo, México, 1967, p.3 (subrayados de Marx).

importantes del hombre, sin querer decir con ello que la religión es "buena" o "mala", simplemente, apunta Marx, ha sido inevitable.

Marx pensaba que si bien el hombre ha sido inevitablemente religioso (la religión como una forma de enajenación) hasta el sistema capitalista, la religión no necesariamente tendrá que acompañar al hombre hasta la eternidad. Marx señalaba que la religión obedece tanto a factores materiales (relaciones de producción, desarrollo de las fuerzas productivas, etc.), como a factores subjetivos (desarrollo de la consciencia científica y desarrollo de la cultura en general). Una vez que la humanidad tenga abundancia de bienes materiales, producto de un desarrollo considerable de los medios y de las fuerzas productivas; una vez que desaparezcan las clases sociales, las mercancías, etc., entonces y sólo entonces, apuntaba Marx, se crearán las condiciones para que desaparezca la enajenación y, obviamente, la religión como una de sus formas. Dice Marx: "El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional."

* Marx, K., El Capital, Vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 44 (Subrayados míos J.J.G.).

Es verdaderamente sorprendente el optimismo de Marx. Ese optimismo en la ciencia y en la razón no fue igualado ni siquiera por el propio Auguste Comte, y señalo a Comte, precisamente porque ambos son contemporáneos; ambos son producto del extraordinario desarrollo de la ciencia y la tecnología del siglo XIX. La confianza de Marx en la ciencia, a mi manera de ver, sólo puede ser comparada a la fe de los grandes religiosos.

Cuando Marx señala que el día en que los hombres tengan "relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza" no toma en cuenta, seguramente, que entre más conocemos al hombre más nos sorprende su conducta y pensamiento. Jamás llegaremos a tener suficientemente clara la naturaleza humana y tampoco la del mundo. Quien así lo crea, o está pensando en ratones, no en hombres, o está anulando de hecho la libertad humana. Por otro lado, ¿qué sería la vida sin la sorpresa, la incertidumbre, el caos?

La igualdad que establece Marx entre el "proceso social de vida" y el "proceso material de producción" es falso. No niego que exista una fuerte relación entre el proceso material de producción y el proceso social de vida, pero NO ES LO MISMO, como Marx así lo apunta: "La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción", a menos que se refiera -que no lo creo- a la vida superficial del hombre, es decir, a su forma de vestir, de comer, etc., pero no a su forma de amar, sufrir, desear, pensar, actuar, etc. Pongo un

ejemplo para ser claro: En una fábrica donde trabajan 500 hombres bajo el mismo techo; bajo las mismas condiciones técnicas y materiales; bajo los mismos patrones, organizadores o directores, si se prefiere; con los mismos ingresos y prestaciones; viviendo en la misma colonia; comiendo casi lo mismo y con la misma formación y nivel académico, tendremos a 500 hombres amando diferente, sufriendo diferente, deseando diferente, actuando diferente y, algunos de ellos, totalmente diferente. Y aquí toco un asunto de mucha importancia que, en este trabajo, no voy a desarrollar sino solamente a bosquejar: Marx no analizó a hombres singulares, Marx analizó clases sociales.

Parece que fue Miguel de Unamuno quien dijo que no existían los problemas sociales, sino sólo los problemas humanos. Esta tesis es tan cierta como aquella que señala que los problemas de los hombres se pueden ver bajo una perspectiva clasista. Son dos enfoques igualmente válidos: el enfoque singular y el enfoque general (clasista, por ejemplo); pero ninguno de ellos absorbe totalmente al otro, y esto lo saben y lo aceptan quienes manejan el A-B-C de la dialéctica. Sin embargo, Marx no fue claro y suficientemente dialéctico en estos puntos. Marx nos hizo una importante y novedosa descripción macroscópica de la sociedad y una pobre descripción microscópica de la misma. Estos dos niveles (el macroscópico y el microscópico) son tan importantes en la lucha por el socialismo, como para el desarrollo del mismo, que la Escuela Marxista de Frankfurt y algunos marxistas disidentes como Karel Kosik y Rudolf Bahro, sostienen que el

socialismo no será tal si no atiende las necesidades y proyectos espirituales de la sociedad.

Marx desgraciadamente no nos ofreció suficientes características de esa nueva sociedad desenajenada (el comunismo), es más, el propio concepto de enajenación no está en Marx --a mi juicio-- lo suficientemente desarrollado ya que lo considera determinado fundamentalmente por las relaciones y modos de producción y por las estructuras políticas y sociales pre-clasistas y clasistas.

Sin embargo, hay otros niveles de la existencia humana (los morales, los psicológicos, los biológicos, estéticos, etc.) que tienen una relativa autonomía con respecto a los niveles macroscópicos. Estos niveles (los morales, psicológicos, etc.) que aquí vamos a llamar niveles internos simplemente para darles un nombre, no fueron lo suficientemente analizados por Marx. La filosofía de Marx considera que los niveles internos casi son una mera manifestación de los otros (los económicos, políticos y sociales), que aquí vamos a llamar externos, también para darles un nombre cualquiera; de tal manera, que cambiando las "causas" (los niveles externos), necesariamente cambiarían los "efectos" (los niveles internos). En efecto, así ocurriría si estuviésemos frente a un problema mecánico; así ocurriría si a los niveles existenciales se les pudiese tratar rigurosa y objetivamente a unos como causas y a otros como efectos. Desgraciada o afortunadamente no es posible: la sociedad no se ajusta del todo

bien a las leyes de la mecánica.

Las relaciones entre lo individual y lo social o entre lo interno y lo externo son sumamente complejas y sólo por abstracción podemos hablar de ellas en forma aislada. Algunos marxistas contemporáneos, como George Novack, por ejemplo, sostienen que son tan importantes los aspectos individuales que, en un momento determinado de la historia, son ellos "la gota que derrama el vaso" para el cambio radical de la sociedad.*

Por otra parte, los aspectos individuales son importantes independientemente de que propicien o no un cambio revolucionario. Las sociedades revolucionarias o no, pre-revolucionarias o no, existen y, en la vida cotidiana, los niveles internos siguen jugando un papel determinante. Es más, en última instancia son ellos los que justifican o rechazan la existencia social y la existencia en general. En este sentido, es justa la afirmación de E. M. Cioran que afirma que "Los problemas de la vida dependen de una determinada concepción de ella."

Mi interés por subrayar los aspectos subjetivos se debe, entre otras causas, a que en la medida en que seamos conscientes de la enorme importancia que tiene lo subjetivo y actuemos consecuentemente, en esa medida, no sólo podremos cambiar la realidad, sino también, y ésto es lo más importante, la cambiaremos de acuerdo a nuestros deseos y más profundas aspiraciones.

* Véase al respecto el libro de Novack, George, El Papel del Individuo en la Construcción de la Historia, Ed. GCI, México, 1969

El hombre es el único animal -y esto lo sabía perfectamente Marx- con libertad. Libertad que puede usar para bien o para mal, para su desarrollo o retroceso, para su vida o para su muerte. La libertad, en definitiva, es un arma de doble filo y no sabemos realmente por qué lado la vamos a usar, porque nunca -de acuerdo a la teoría marxista- hemos sido real y plenamente libres. La libertad ha sido hasta ahora un sueño, un deseo.

¿Qué vamos a hacer con ella una vez que la tengamos? A lo mejor la usamos para atormentarnos CON TODA LIBERTAD. Eso es posible. José Revueltas nos dice en su novela Los Días Terrenales lo siguiente: "¡Valiente comunismo el tuyo si se reduce tan solo a pretender la desaparición de las clases sociales! ¡Desaparecerán las clases, no te quepa la menor duda! ¡Claro está! Pero esa sólo es una etapa hacia el advenimiento del hombre. El hombre no ha nacido aún, entre muchas otras causas, porque las clases no lo dejan nacer. Los hombres se han visto forzados a pensar y luchar en función de sus fines de clase y ésto no los ha dejado conquistar su estirpe verdadera de materia que piensa, de materia que sufre por ser parte de un infinito mutable, y parte que muere, se extingue, se aniquila. ¡Luchemos por una sociedad sin clases! ¡Enhorabuena! ¡Pero no, no para hacer felices a los hombres, sino para hacerlos libremente desdichados, para arrebatárles toda esperanza, para hacerlos hombres!".

Marx, en efecto, creía en la libertad, pero hacía hincapié en la libertad que hace "felices a los hombres". No quiero hacer aquí un análisis detallado del concepto de libertad, solamente hago notar que Marx nos ofreció fundamentalmente el lado dulce de la libertad, más no su lado amargo, y que el hombre toma y ha tomado en cuenta ambas facetas. Es más, yo creo que no ha sido la felicidad lo que más le ha importado al hombre en su vida. El hombre persigue y ha perseguido, el amor, el asombro, la tensión y sus límites existenciales. La felicidad es algo que puede venir "por añadidura", pero nunca o casi nunca las acciones verdaderamente humanas persiguen exclusivamente la felicidad; y esto lo supo (siguiendo la Biblia) Adán que parece que se aburrió siendo feliz en el paraíso; hasta el buen burgués Engels que en vez de destinar su fortuna a la dolce vita, destinó su fortuna y su vida a una importante utopía: la sociedad comunista.

Pero volviendo al tema central, ¿qué tiene que ver todo esto con la religión? Tiene que ver mucho, puesto que la religión es otra utopía, tal vez la primera que fraguó el hombre, la más grande e impresionante.

La religión es opio -como decía Marx- pero gracias a ese opio la inmensa mayoría de los hombres de todos los tiempos, razas o credos se mantienen y se han mantenido en pie. Se han mantenido firmes y con ello son mejor explotados y oprimidos, pero también gracias a ello pueden luchar y tener esperanzas;

pueden soñar y rechazar la "realidad". La religión no se reduce a un conjunto de ritos y prácticas sagradas. La religión es más que eso, es la tendencia humana hacia lo Infinito y Absoluto, hacia el Ser, hacia la Eternidad. (Es interesante hacer notar que aún los que profesan una ideología "atea" no pueden, o no han podido aún despojarse de la terminología religiosa. Recuérdese, por ejemplo, que una estrofa de "La Internacional" dice así: "El día en que el triunfo alcancemos/ni esclavos ni ricos habrá/la tierra será el paraíso/bello de la humanidad.")

Mircea Eliade considera que el hombre, por razones esenciales, ha buscado y se ha proyectado en el mundo en función de tres grandes impulsos: 1. Hacia la eternidad. 2. Hacia la lucha contra la necesidad y 3. Hacia el logro de una sociedad armoniosa. Veamos brevemente en qué podrían consistir cada una de estas tendencias.

1. La eternidad. El hombre ha querido ser eterno, no desaparecer, no extinguirse, quiere permanecer. Y lo intenta a través de sus obras materiales, intelectuales, a través de sus hijos, a través de su vida única y original. Nuestros actos, nuestros deseos, se proyectan no sólo hacia el presente efímero, sino también y fundamentalmente hacia el futuro. Queremos que nuestra vida no tenga límites ni en el tiempo, ni en el espacio; que nuestra vida no sea opacada, borrada por la historia. Queremos amar eternamente y ser amados en forma única y absoluta. Queremos morir muchas veces, ensayar todas las formas deseables

del amor. Queremos que el amor no tenga límites y queremos llegar hasta sus límites. Queremos dañar hasta no poder más y ser recibidos con amor; queremos poner a pruebas infinitas nuestro amor y el que recibimos. Queremos amar como Dios y sentir la soledad en forma absoluta. Queremos ser el más perverso de los hombres y el más amado. Queremos poner el amor en una mesa de laboratorio y con guantes asépticos exprimirlo y cortarlo. Queremos abandonar al ser amado por mil años y ver día a día sus actos sin nosotros. Queremos que nuestro ser amado sea Dios; que renuncie a su naturaleza divina por su amor a nosotros. Queremos amar aún sabiendo que nos espera el infierno. Queremos condenarnos en el infierno por no haber renunciado a nuestro amor. Queremos permanecer infinitamente en el infierno teniendo la posibilidad de salir si renunciáramos a nuestro amor. Queremos destruirnos y volver a ser; no a revivir, no a renacer, sino a ser otros, de otro mundo, de otra realidad. Queremos cargar por siempre nuestros huesos; llevarlos a la tierra no soñada, iluminarlos con el amanecer hasta que su muerte florezca.

2. La lucha contra la necesidad. Todo ocurre necesariamente, esto es, lo que ocurre, necesariamente tuvo que haber ocurrido así y no de otra manera. Todo fenómeno de la realidad no es más que expresión particular de una ley o conjunto de ellas. Las leyes, como sabemos, son las manifestaciones de la necesidad. Luchar contra la necesidad es, por lo tanto, luchar contra la ley.

No todos los fenómenos que ocurren nos molestan, nos "perjudican". Cuando digo que el hombre lucha contra la necesidad, más bien quiero indicar que hay una serie de fenómenos que el hombre desea que no ocurran así, sino de otra manera, de acuerdo a sus deseos.

Los deseos tienen o pueden tener sus "causas necesarias", pero los deseos NO PUEDEN REALIZARSE, no pueden "materializarse" porque ello equivaldría a hacer posible lo imposible. Es posible que el hombre desee hasta lo imposible de realizar. He aquí su drama insoluble: puede pensar, desear lo que más anhela, pero jamás realizarlo. Quiero poner un solo ejemplo: El hombre piensa a Dios, y con ello el hombre se proyecta como un ser infinito, absoluto. Dios se convierte, por lo tanto, en su máxima grandeza (Dime cómo piensas a Dios y te diré quién eres) y en su máxima desgracia. El hombre, pues, puede desear (digo desear y no simplemente pensar) lo máximo y obtener lo mínimo. Nada tiene importancia comparado con Dios. Todas las cosas por muy altas que sean se ven inmensamente pequeñas al lado de Dios. Dios es el Ser; pero no el que es, ni el que debe ser, sino el ser que no puede ser, pero no por ello disminuye o deja de ser. Dios es el deseo, el único deseo que nos permite ser extremadamente realistas y extremadamente desgraciados.

Luis Cernuda dice acerca del deseo:

"No decía palabras,
Acercaba tan solo un cuerpo interrogante,
Porque ignoraba que el deseo es una pregunta
Cuya respuesta no existe,
Una hoja cuya rama no existe
Un mundo cuyo cielo no existe."

César Vallejo nos habla del dolor absoluto, omnímodo y, como tal, incausado.

"Yo creía hasta ahora que todas las cosas del universo eran, inevitablemente, padres o hijos. Pero he aquí que mi dolor de hoy no es padre ni es hijo. Le falta espalda para anocheecer, tanto como le sobra pecho para amanecer y si lo pusiesen en la estancia oscura, no daría luz y si lo pusiesen en una estancia luminosa, no hecharía sombra. Hoy sufro suceda lo que suceda. Hoy sufro solamente."

La lucha, pues, contra la necesidad, es una lucha contra la realidad. Queremos que la realidad sea la irrealdidad que deseamos. Queremos que la realidad que vivimos sea anulada por la irrealdidad que nos des-vive.

La religión budista, extremadamente consciente del dolor, piensa que su causa es el deseo. El deseo, para el budismo, supera la "realidad". Deseamos más de lo que podemos obtener y eso, obviamente, nos produce dolor. Para el budismo la lucha contra el dolor es la lucha contra el deseo. Debemos anular el deseo, extinguir la "vida" individual e integrarnos a la vida universal en donde el dolor no existe.

Independientemente de que estemos de acuerdo o no con el budismo, éste sostiene que la anulación del deseo es un deseo que se desea, válgase la redundancia, no porque nos lleve a la Nada, sino al Ser, a lo Absoluto y, gracias a ello, seremos salvados. La salvación es un concepto religioso. Por lo tanto, podríamos pensar que el budismo, a fin de cuentas, no lucha

contra el deseo en general, porque la salvación es algo que se desea, consciente o inconscientemente, o, para decirlo en otras palabras, el budismo combate el deseo con un deseo (el deseo de salvación) que nos va a permitir salir "definitivamente" de la dinámica dolorosa del deseo. A pesar de todo, podríamos decir parafraseando a Galileo: "y sin embargo (el deseo) se mueve."

Y si algo se mueve, algo duele. "Por lo tanto yo felicité a los muertos que ya ha mucho que murieron, más bien que a los vivos que viven todavía; y más feliz que entrambos es aquel que hasta ahora no ha existido; el cual jamás ha visto la obra mala que se hace debajo del sol." (Eclesiastés, IV: 3,4)

3. La lucha por una sociedad armoniosa. Quien no ha deseado una o muchas veces que el género humano desaparezca, es porque quizá no ha amado suficientemente al hombre.

El hombre, se ha dicho desde hace siglos, es un animal social, esto es, necesita a los otros, a sus semejantes para ser. Nada ata tanto al hombre y nada le permite brillar tanto como los otros hombres. La sociedad, pues, nos permite realizarnos, nos permite realizarnos como seres sociales. Lo que somos y hemos sido ha sido en y por la sociedad. La sociedad está fuera y dentro de nosotros. Esto significa, por lo tanto, que no hemos sido todavía en función de nosotros mismos; al menos no hemos sido lo suficientemente nosotros mismos porque nunca hemos estado solos. La soledad ha sido hasta ahora sólo una

posibilidad, pero una posibilidad aterradora. Cuando hablo de la soledad, no me refiero exclusivamente a la soledad física, sino a la soledad espiritual, libre y deseada. Aún estando solos físicamente, nuestros pensamientos, deseos y conducta inevitablemente se proyectan en función de los otros; aún cuando nuestra conducta o pensamiento sean de rechazo a los otros. Los rechazamos para que vean y/o sientan el rechazo y obtener de ellos un fin determinado. ¿Qué tanto tienen nuestros deseos de autonomía y qué tanto de dependencia? ¿Qué tanto "somos" en función de los otros y, en ese sentido, qué tanto no somos nosotros mismos? No lo sabemos aún. Lo que sí sabemos es que todos los intentos que hemos hecho para ser realmente nosotros mismos, han fracasado. Más tarde o más temprano hemos abandonado la soledad, ese páramo donde brillamos con luz aterradora.

No se trata de que nos volvamos ermitaños o zaratustras. Se trata de que seamos capaces de vernos desnudos aún en medio de las multitudes o en medio de un gran amor. El amor, se ha dicho también, es un miedo a la soledad. Pero, ¿acaso no podemos amar en función de nuestra soledad y no como se hace huyendo de nuestra soledad? ¿No podemos amar sin esperar nada del otro? ¿No podemos amar por nuestra desnudez, por nuestro costado desgarrado, por nuestra aridez inflamada?

La soledad hasta ahora no ha tenido suficiente acogida. Hemos buscado la luz en medio de los otros y no la hemos encontrado en nosotros. ¿Por qué no amar también las tinieblas? Las

sombras al juntarse pueden llegar hasta el horizonte y construir el reino de la noche en donde florecería el amor en toda su desesperanza y desolación.

No, no se trata de renunciar a los otros: se trata de que no seamos otros. No se trata de que borremos a los demás, se trata de que no seamos de-más, se trata de que seamos lo que somos; que nuestro ser dinámico no nos lleve al no-ser. ¿Cómo y hacia dónde debemos caminar? No lo sabemos hoy y tal vez nunca; nuestras vidas han sido un largo camino de tropiezos, trampas y rodeos sin fin. Pero existe el deseo de comunión, de una sociedad armoniosa en donde, quizá, los lazos que nos unan sean tan fuertes como nuestra desesperanza. Un camino podemos explorar: el amar con todo nuestro dolor en un acto de absoluta libertad y soledad.

Estas tres características del ser humano que acabo brevemente de describir son tres características fundamentales de la actitud religiosa. La religión no es sólo una forma de pensar el mundo, es, fundamentalmente, una forma de vivir. (¿La única posible?). El pensamiento radical no es propiamente religioso, "es religioso todo lo que nos impide hundirnos, toda mentira que nos protege de nuestras irrespirables certezas." (E.M. Cioran, La Tentación de Existir). La ciencia y la filosofía en general y el marxismo en particular han asestado duros golpes a muchas creencias religiosas y con ello han propiciado que el hombre se vuelva menos ingenuo, más crítico y realista; pero también han

logrado que nuestros deseos y sensaciones se vuelvan más trascendentes y absolutos y, por ello, más religiosos.

2. DOLOR Y DIOS

¿Por qué nos acercamos o buscamos a Dios? Sólo la consciencia o la sensación absoluta de abandono, desgarramiento, dolor o mal-estar, nos proyectan hacia Dios. La felicidad -si alguna vez la hemos disfrutado- es un estado en donde no existe la duda, las ansias, la nostalgia, el dolor ... el deseo: formas existenciales que nos hacen pensar, que nos hacen darnos cuenta que vivimos, que irremediamente existimos. En consecuencia, quien busca a Dios no es feliz.

El pensamiento, en efecto, nos lleva a Dios; y cuando ese pensamiento se vuelve radical, corre el riesgo de "rebasar" a Dios: de pensar como posible la inexistencia de Dios. Me explico: Pensamos a Dios como creador, como bueno y como necesario. Pues bien, es precisamente su creación la que lo mancha, la que lo arruina. Crear es envilecer, ahogar, condenar. Ser es ser perverso; existir es sufrir; pensar es desesperar. Sólo cuando sufrimos intensamente, brota en nosotros una pequeña chispa de arrepentimiento, de contrición y deseos de purificación. Empero, cuando gozamos de cierta tranquilidad, en una noche de insomnio, por ejemplo, o cuando tenemos un cierto excedente de energía, entonces no aceptamos nada: nos rebelamos, odiamos, destrozamos, manchamos, recordamos, matamos, nos martirizamos... aún sabiendo que eso nada remedia. Sin embargo, la vida no la podemos concebir sin estos atributos o sin amor. Y amar... es sufrir. Sólo aman quienes no les basta su ser. Dios mismo no escapa del amor. El universo existe gracias a su deseo, ¿gracias a su soledad, infinita y absoluta soledad?

2.1 SOLILOQUIOS EN TORNO A DIOS

El hombre se ha preguntado varias veces: ¿Qué hacía Dios antes de hacer el mundo? ¿De dónde lo sacó? ¿Por qué no se conformó con su absoluta soledad? ¿Dios es responsable de la Creación... y por lo tanto es malo? ¿O es el demonio el activo y Dios se salva por ser absolutamente pasivo? ¿Dios no será obra del demonio?

A algunos de nosotros nos dijeron de niños que no puede existir el Mal en términos absolutos, ya que se autoaniquilaría. Eso nos convenció y consoló por algún tiempo. Posteriormente vimos y sentimos al mal relacionado a la creación y al desarrollo. Identificamos Mal y nacimiento, Mal y vida. A partir de entonces no fue difícil ver la naturaleza absoluta del Mal. San Agustín, en efecto, pensaba lo contrario. Decía que el Mal es un alejamiento del Bien. El Santo de Hipona no creyó que la lógica se podía invertir: Pensar el Bien como un alejamiento del Mal.

Lo cierto es que ni el Bien ni el Mal han sido absolutos, ¿podrán llegar a serlo? Ni siquiera en el Paraíso el Mal está ausente: recordemos la rebeldía de Luzbel. Recordemos la tentación de Adán y Eva en el Edén y, finalmente, preguntémosnos, ¿por qué hizo Dios al mundo?, ¿no fue acaso porque ya no soportaba su soledad, su eternidad, o quizá su aburrimiento? Algunos teólogos que se han enfrentado a estos problemas nos han dicho que a Dios no lo podemos pensar como pensamos al hombre. Podemos y debemos -dice Santo Tomás- pensar a Dios en relación al

hombre en términos analógicos. El hombre es semejante a Dios, porque Dios es su Creador. No son semejantes por pertenecer al mismo género, familia o especie, ya que Dios no tiene un orden mayor al cual pertenecer. Dios es Único. La relación que tiene con el hombre es una relación de criatura-Creador, más no en términos genéticos, materiales ni históricos. La relación que mantenemos con Dios es una relación espiritual. Sólo podemos unirnos a El en el Espíritu, no en la materia, no en el tiempo, no en la razón. Dios está más allá de nuestra naturaleza finita e imperfecta; para encontrarle hay que rebasarnos a nosotros mismos; superar el mundo, lo dado, el tiempo, la sensibilidad y el pensamiento. La fe ha sido un camino, un camino que sólo se "entiende" caminando por él.

Los teólogos y los místicos dicen cosas muy bellas, pero también sabemos que el hombre tiene necesidad de salvación y si la salvación no existe, la inventa. El hombre no puede vivir todos sus días con la "verdad", se tiene que "mentir" para poder sobrevivir; tiene que olvidar de vez en cuando, tiene que salirse a momentos de "su ruta". En última instancia, la vida es aquello que inventamos, aquello que creemos.

Si creemos que la salvación está fuera del tiempo, ¿qué hacemos y qué haremos con el tiempo en que vivimos, en el que hemos caído? Si el Mal se da en el tiempo, ¿desaparecerá cuando desaparezca el tiempo? ¿Qué significa desaparecer? ¿Quitar lo que existió? ¿Quitar de dónde? ¿Al quitar nuestros pecados, no

nos quitamos a nosotros mismos? Si el hombre es posibilidad de pecado ¿al quitar esa posibilidad no estamos desapareciendo? ¿Podemos ser otros sin asumir, sin cargar lo que hemos sido? ¿Si para salvarnos necesitamos ser otros, somos nosotros quienes nos salvamos?

Creo que lo que nos espanta no es el ser hombres, sino lo que ha sido el hombre. No queremos renunciar a nuestra humanidad. Ni siquiera queremos renunciar a la libertad de pecar. No nos espanta el pecado, nos espanta el mal del pecado. Queremos tener la posibilidad de pecar sin que se dé el Mal. Lo que rechazamos del pecado no es la emoción y exaltación que nos produce, sino su carácter maligno, envilecedor. No queremos renunciar a nuestra historia, queremos, tal vez, que la historia nos salve.

¿Dónde encontraremos el Absoluto Bien? Cuando buscamos en el pensamiento, en la razón, fracasamos. ¿Estará acaso en la meditación, en la imaginación, o tal vez en una vía no inaugurada, latente? ¿O quizá no exista, y el único camino de salvación sea renunciar a ella: purificarnos a través del fracaso, el dolor, el deseo, las ansias, la enfermedad y el pensamiento? Marco Aurelio dijo: "Si hay un Dios todo está bien, y si el mundo es regido por el azar, procura no regirte por el azar a tí mismo."*

* Marco Aurelio, Soliloquios, Ed. Porrúa, México, 1975.

¿Acaso Dios es sólo deseo? Sólo Dios, en efecto, es necesario, todo lo demás es absolutamente superfluo. Sólo en Él brilla la necesidad porque no depende de su existencia para ser.

¿Y una vez que sabemos eso ya estamos salvados, ya no debemos preocuparnos, ya estamos aliviados? Obviamente que no. Existen dos tipos de conocimiento: aquellos que aprendemos (mentalmente) de otros, y aquellos que nuestra vida descubre, pero descubre en sí misma. Los otros, en este caso, sólo son estímulos que nos permiten descubrir lo que ya tenemos. A Dios lo encontramos en nosotros mismos o no lo encontramos.

No estoy diciendo nada nuevo. Lo que digo de Dios sucede con todo: con lo bueno y con lo malo; con la felicidad y el dolor; con la certeza y la incertidumbre; con el amor y con el odio; con la vida y con la muerte. No podemos compartir nada; no podemos dar nada. Sólo aceptamos o recogemos aquello que ya tenemos ... o creemos tener. También en eso nos podemos equivocar. Pero el error o los múltiples errores nos pueden enseñar que no es fácil saber lo que deseamos.

El "conócete a ti mismo" es una tarea de toda la vida y dura lo que duran nuestros días. Y en el momento de la muerte sabremos -si somos conscientes en la agonía- que no bastaron todos los años vividos para realizar nuestra esperanza, que no bastaron el conocimiento, el dolor, el esfuerzo y los sueños para vivir como hubiésemos querido hacerlo. En esos momentos

quizá descubramos que la esperanza es una inquietud ininterrumpida, infinita, inalcanzable y que ni siquiera la muerte podrá terminar, aniquilar.

¿En qué se funda la esperanza, en qué se sostiene? Siempre he pensado que en el amor, no únicamente en el objeto amado, sino también y más bien en ese despliegue sin forma y sin raíces que nos inflama y nos consume. El amor no se reduce al objeto amado. Lo que amamos le puede dar forma y dirección al amor, mas no engendrarlo, ni completamente abarcarlo. Lo amado puede morir sin llevarse al amor. Aquí me detengo y reflexiono: ¿Acaso el que ama aceptaría que su ser amado es dependiente de su amor? Yo creo que no, que no lo aceptaría, pero con ello, ¿no estaría demostrando la nobleza de su amor? No sé. Lo que distingo ahora es que el amor puede verse como pasión (algo que se padece) o como deseo. (que se tiene irrealizado). Platón, en su Banquete más bien nos indica que es lo segundo: el amor es deseo. No sólo Platón afirma eso del amor, también Cernuda nos dice --refiriéndose al amor-- que " ... el deseo es una pregunta/ Cuya respuesta no existe,/ Una hoja cuya rama no existe,/ Un mundo cuyo cielo no existe." En otro poema, Luis Cernuda apunta: "El amor no tiene esta o aquella forma,/ No puede detenerse en criatura alguna,/ Todas son por igual viles y soñadoras,/ Placer que nunca muere,/ Beso que nunca muere..." El poeta quiere salvar al amor aún a costa de su vida, por eso dice: "No es el amor quien muere,/ Somos nosotros mismos ...".*

* Cernuda Luis, La Realidad y El Deseo, Ed. Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1965

El amor, se podrá decir, es una manifestación de la vida: "Mientras hay vida hay esperanza." Y la vida, podríamos agregar nosotros, es una manifestación de la materia. Por lo tanto, mientras hay materia hay esperanza.

¿Y la materia en qué se funda? La materia dijo Lavoisier, no se crea ni se destruye, sólo se transforma. Esta "ley" de la física creo que es indemostrable. ¿Cómo se puede demostrar que la materia no tuvo un principio distinto a ella? El "hecho" de que no podemos destruirla, no significa que no haya tenido principio. A menos que se parta de otra tesis también indemostrable que diga: "Todo lo indestructible, carece de principio." Digo que este enunciado es indemostrable porque toda demostración para ser objetiva, exige la presencia de su contraria: "Lo que se puede destruir, tiene necesariamente un principio."

Lo cierto es que nada se ha podido destruir (esto no significa que sea imposible) y por lo tanto, no se puede concluir lógicamente que lo que no parece destructible, carezca de principio.

Alguien podrá decir que la tesis de Lavoisier es cierta si entendemos la materia como Lenin la entendía: "La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones y que existe

independientemente de ellas."*

Este planteamiento de Lenin a mi manera de ver no es muy claro, ya que de alguna manera contrapone la materia al pensamiento, y esto, es inadmisibile en el Materialismo Dialéctico que él profesaba. El Materialismo Dialéctico considera al pensamiento como una manifestación de la materia "organizada". El marxismo es por lo tanto monosustancialista: lo único existente es la materia en sus múltiples e infinitas manifestaciones. La materia, pues es Todo.

Si la materia -entendida materialista y dialécticamente- es Todo, y al Todo hay que entenderlo como infinito, entonces no se puede legislar sobre ese Todo, o sea, no podemos establecer leyes acerca de ese Todo en su totalidad. La razón es muy simple: si se predica algo sobre la totalidad de un objeto, es porque conocemos completamente esa totalidad (valga la redundancia). Pero si la totalidad no es finita, sino infinita, entonces es imposible conocerla y, por lo tanto, es imposible predicar algo de ella de tal manera que la abarque completamente. Resumiendo: la "ley" sobre la conservación de la materia de Lavoisier, probablemente sería objetiva si y sólo si, se entiende a la materia en forma finita, más no en forma infinita.

* Citado por: F. T. Arjipstev, La Materia como Categoría Filosófica, Ed. Grijalbo, México, 1966.

Por otra parte, si la materia es incausada, si la materia es el ser, si no se da la posibilidad de que exista algo fuera de ella, ¿no la estaremos concibiendo como Dios?

Volvemos a Dios, pero ahora como Spinoza y/o como Hegel lo concebían: llegamos al panteísmo, pero no a un panteísmo seguro y feliz, sino inseguro, desdichado y desgarrante.

2.2 ¿ES POSIBLE LA SALVACION?

La acepción de salvación sobre la cual girará este trabajo será la que, según el Diccionario de la Real Academia Española dice así: "Consecución de la gloria y bienaventuranza eternas." Gloria y eternidad son, a su vez, dos conceptos que también se deben aclarar. En este momento y en este lugar en que me invade la pereza etimológica-filosófica, sigo al mismo Diccionario que en unas de sus acepciones dice de Gloria lo siguiente: "Vista y posesión de Dios en el cielo... Lugar de los bienaventurados." Sobre el concepto de Eternidad también dice: "Perpetuidad que no tiene principio ni tendrá fin, y en este sentido es propio atributo de Dios... Vida del alma humana, después de la muerte." El Diccionario de la Real Academia Española tiene definiciones muy apegadas a la visión cristiana del mundo; yo también me moveré básicamente en ese sentido más por formación y deseo que por vocación y/o convicción.

Antes de adentrarnos propiamente al concepto de salvación, hay un último concepto sin el cual sería muy difícil, quizá imposible, entenderla. Este concepto es Dios. Partiré y quizá terminaré de las siguientes ideas básicas que tiene el Cristianismo de Dios: Dios es la única realidad que no depende para ser, para existir de otra realidad. Dios es el principio y creador de todo lo existente. Dios es omnisciente, omnímodo, perfecto... Dios es amor.

Bien, empezaremos a reflexionar los conceptos anteriores. Creo que la mayoría de los hombres de todos los tiempos en algún

momento de su vida se plantearon consciente o inconscientemente el deseo de ser salvados, y esto es así por razones bastante obvias: la existencia humana dista mucho de ser una existencia totalmente aceptable. La inmensa mayoría de los hombres -si no es que absolutamente todos- deseamos una vida, una existencia mejor que la que tenemos. El problema está en que no nos conformamos con algo relativamente mejor; deseamos una existencia, una vida inmejorablemente mejor, absolutamente perfecta: como la de Dios, y este deseo aumenta y se refuerza entre más sufrimos, entre más modalidades y/o accidentes adquiere nuestro ser. Dicho de otra manera, entre más vivimos diferentes formas de ser, más nos damos cuenta de nuestra pequeñez, relatividad, miseria, dolor y también deseo e insatisfacción.

El deseo y la insatisfacción en el hombre son consecuencia por una parte de su relatividad e imperfección, pero también por otra parte de su origen divino y de su amor a Dios. Entre más nos amamos a nosotros mismos y a nuestros semejantes, más amamos a Dios porque amamos a un absoluto y al absoluto sólo se puede amar absolutamente. En ese sentido, todos amamos a Dios porque todos tenemos algo de divino. Estas ideas nos ayudan por una parte a buscar mejor nuestro destino, pero también a vivir más nuestra desgracia.

Somos y no somos Dios. Somos Dios porque estamos hechos a su imagen y semejanza, y no somos Dios porque no somos El, ni vivimos en comunión con El. La comunión con El sería la

salvación. ¿Cómo comulgar con Dios? ¿Cómo se daría esa comunión? El Cristianismo señala que sólo podemos comulgar con Dios cuando estemos limpios de pecado, cuando estemos purificados.

La purificación, por otra parte, es algo que yo no tengo bien claro. En la Biblia encontramos muchos pasajes en donde metafóricamente se nos habla de la purificación. El problema de estas metáforas está en que no resisten un entendimiento racional y la misma razón tampoco las puede ver por encima de ella. Eso no sucede con Dios. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, demostró claramente que Dios no es una realidad que se agote en el marco de la razón y por ello mismo Dios es superior a la razón. Sin embargo, con el concepto de salvación no ocurre lo mismo. Claro, ante un problema como este podemos acudir a Dios y decir que Dios nos salvará aunque no podamos supra-entender cómo lo hará. Aquí tenemos un problema bastante serio que podemos enunciar de la siguiente manera: La razón no puede negar la existencia de Dios, lo cual salva a Dios; pero la salvación del hombre es algo que no escapa del marco racional, lo cual condena a la salvación.

¿Podemos aceptar a Dios sin salvar al hombre? Aristóteles diría que sí. Para el filósofo de Estagira la "salvación" consistiría en aspirar a ella pero sin alcanzarla jamás. Esto, como ya es sabido, llevó al discípulo de Platón a concebir a Dios como un ser que no crea ni se mete con el mundo. Este tipo de religión podrá satisfacer a Aristóteles y a otros

racionalistas; pero a muchos de nosotros no, porque queremos tener la salvación y no meramente pensarla y aspirar a ella.

A pesar de que no aceptamos la "solución" aristotélica, sí podemos entender perfectamente la soteriología de Aristóteles. Si Aristóteles hubiese conocido la soteriología cristiana, probablemente hubiese razonado de la siguiente manera:

Para el cristiano, salvarse significa, primero que nada, estar limpio de pecado. Si el pecado se maneja como una mancha en el alma, entonces el pecado es algo que puede existir independientemente del alma. Si el alma se mancha de pecado, eso significa que el alma puede albergar al pecado. Y si lo puede albergar, es que no le es del todo ajeno. El alma, podríamos decir, siguiendo esta lógica, no contiene en si misma al pecado, pero sí puede darle cabida. Por lo tanto, el alma aún libre de pecado es imperfecta porque puede tender al pecado; es, diría Aristóteles, potencialmente pecadora. Y si es potencialmente pecadora, no puede ser santa, ya que su propia naturaleza se lo impide. Un cristiano podría decir que, en efecto, el alma humana puede tender al pecado, ya que es libre, pero también puede tender a Dios y por ello ser santa. Sin embargo, en tanto que el alma tenga la opción de dirigirse al bien como al mal, por ello mismo, el alma del hombre es imperfecta, no es pura; y si no es pura, por lo tanto, no puede salvarse.

Desde luego que ese problema no lo tiene Dios, ya que Dios,

siguiendo a Tomás de Aquino sólo puede actuar bondadosamente y nunca malignamente. La solución entonces sería que Dios le quite al alma humana su posibilidad de ser mala, para que, de esta manera no sólo esté limpia, sino que además sea imposible que se vuelva a manchar. Sólo de esta manera, se podría hablar de pureza del alma y de su correspondiente y posible salvación. Los problemas sin embargo no terminan aquí.

Hay un proverbio popular que dice: "Palo dado ni Dios lo quita." En este sabio proverbio nos podemos basar para decir nosotros: "El pecado ni Dios lo quita." Trataré de explicar todo lo terrible que encierra esta última frase.

Hegel diría que el hombre es lo que ha sido. Por lo tanto, si quitamos al hombre parte de lo que fue (su vida pecaminosa), quitamos parte de lo que es, y si quitamos parte de lo que es, entonces no podemos salvar al hombre. Esto, creo, lo tiene muy claro el Cristianismo. Para el Cristianismo la historia es la caída del hombre. El inicio de su vida pecadora y por lo tanto de su desdicha. Sin embargo Dios, que es absoluta bondad, le dió al hombre la posibilidad de redimirse, de salvarse. La salvación para el Cristianismo no se da al margen de la historia: se da en y por la historia. La historia para el cristiano es, en ese sentido, el camino que debe incursionar el hombre para purificarse y de esa manera alcanzar la salvación. Y aquí llegamos a un punto esencial: La purificación para el cristiano estaría no en "borrar" el pecado en la historia del hombre, sino

en llegar a un punto de su historia en que el hombre aborrezca el pecado, se arrepienta profundamente de su vida entregada al mal.

El hombre, al llegar a este punto, sabrá claramente quizá que él por si mismo no puede vencer ni ser totalmente ajeno al mal, y esa misma consciencia y dolor llenará a su corazón de fortaleza y amor a Dios: el único ser que puede entender nuestros deseos de salvación y abrirnos sus brazos.

El pecado, por lo tanto, y siguiendo las conclusiones anteriores, no es algo que exista en si mismo; el pecado no es algo que existe al margen del hombre; no es un objeto al cual el hombre se puede dirigir; no es el pecado sustancia. El pecado es una facultad que tiene el alma para desviarse o alejarse de Dios; es una forma en que actúa el alma: el pecado es una acción. Por lo tanto, la idea de borrar el pecado del hombre, se debe entender, creo, como la posibilidad de que el alma al ser consciente de su alejamiento; al sentir dolorosamente su perdición, se avergüence de ello y luche con todas las fuerzas de su amor y dolor por enderezar su camino y volver a Dios.

Creo que el hombre mientras viva no podrá entender jamás cómo podrá salvarse; como tampoco entenderá por qué cayó en el mal. Estamos condenados, mientras vivamos, a no entender la salvación, y esta desgracia la vuelve, quizá por ello, más importante y necesaria.

3. LIBERTAD Y DOLOR

3.1 LIBERTAD Y DESDICHA

Uno de los aspectos que más se han tratado acerca de la libertad es su condicionamiento. La libertad, en efecto, está condicionada por varios factores y en muchos sentidos. Seré más radical: Pensar en el campo o espacio de la libertad, pensar en la energía que recibe toda voluntad para moverse, es ya pensar a la libertad en función de, pensarla condicionadamente.

Sin embargo, lo importante no está en aceptar que toda libertad humana está condicionada por uno o varios factores. Lo importante está en darse cuenta cómo responde nuestra libertad, nuestro libre albedrío a tales factores. Dicho en otras palabras: Todos estamos condicionados, más no todos respondemos en la misma forma a esos condicionamientos: Ante un mismo estímulo, todos los hombres respondemos diferentemente. Aún si yo imito la respuesta de otro, yo soy diferente y libre, ya que decido imitarlo, decido ser una copia (buena o mala) de él.

En la actualidad mucha gente piensa que debido a la "manipulación" de los medios masivos (o elitistas) de comunicación, el hombre no puede actuar con libertad. Creo que este es otro problema, que se puede enunciar más o menos así: Qué tan fuerte o débil, qué tan sensible o insensible, qué tan espontánea o analítica es mi libertad que se deja seducir o embaucar por uno o varios estímulos de tal o cual clase. De cualquier manera, esos estímulos por poderosos que sean (siempre y cuando su poder no llegue a anular mi capacidad de respuesta física y/o psíquica), se enfrentan a un obstáculo: mi

libertad. Aquí el problema no está precisamente en saber si soy o no soy libre, sino de saber si la libertad que responde es "buena" o no lo es; es "adecuada" o no lo es. Claro, siempre hay un límite, un grado en que mi libertad está tan envidiada en que ya no puede (¿o no quiere?) dar otro tipo de respuesta. En caso como estos, se dice que ya la conducta humana ha perdido su libertad. En casos como estos, se podría también decir que la libertad decidió atarse por un buen tiempo o hasta la muerte a una específica opción. No es, creo yo, que se haya perdido la facultad de elección, sino que he seleccionado una alternativa y no interesan (por lo pronto) otras alternativas. El que se haya actuado bien o mal es, definitivamente, otro problema. Es más, el hecho de que pudiendo actuar "bien", se decida actuar "mal", eso no anula la libertad, al contrario: la confirma.

Por otra parte, la llamada "manipulación" de los medios de comunicación no hace imposible la presencia de la libertad, ya que siempre hay y habrá "manipulación", es decir, siempre manejaremos los medios de comunicación hacia un sentido que a nosotros nos parece "correcto". Que sea un "buen" o un "mal" manejo es, nuevamente, otro problema. Definitivamente todo lo que tocamos, todo lo que usamos, lleva nuestro particular sello, lleva nuestra marca: perversa o santa, pero lá lleva; y no podemos evitarlo ni podremos nunca, porque para hacerlo tendríamos que eliminarnos totalmente.

En una simple conversación, con Juan o con Pedro, le inyectamos, voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente a nuestras palabras, gestos y miradas, cierta substancia que deseamos produzca en nuestro interlocutor una determinada respuesta. Si lo conseguimos o no, de cualquier manera, Juan o Pedro ya fueron inoculados. Y esa sustancia, secretada por nuestros deseos va a alterar para "bien" o para "mal" a nuestro compañero. El problema está nuevamente aquí, no en evitar la inyección -eso es imposible- sino en preguntarnos qué le inyectamos, para qué se la inyectamos y cómo repercutirá en su ser... y en el nuestro.

Volviendo a la libertad como elemento diferenciador: Somos libres porque deseamos ser y somos diferentes. Mi libertad no es definitivamente igual a la de cualquier otro ser: nos puede gustar lo mismo, pero no por lo mismo; podemos coincidir en algo, pero valorado diferentemente. Somos iguales porque todos somos distintos, y cuando amamos a otro, amamos aquello que suponemos tiene, aquello que vemos a través de nuestro único y singular ser. Por lo tanto, no amamos realmente al otro, pero no por incapacidad amorosa, sino por incapacidad gnoseológica. El amor, como toda comunicación del hombre, como todo contacto que establecemos con el mundo, está cubierto por un "plástico transparente y elástico" que somos nosotros mismos, y por eso no lo vemos cuando estamos "bien", cuando todo nos "sale bien", o mejor dicho, creemos que nos "sale bien". Sin embargo, sentimos la burbuja cuando

nos "sentimos mal" (¿o cuando simplemente nos sentimos?), cuando el "mundo" se empieza a resquebrajar.

Si estoy bien, todo es bello, Si soy feliz, el mundo es maravilloso. Si soy infeliz, el mundo es un infierno. Si tengo amor, no dudo. Si carezco de amor, pienso; si pienso dudo; si dudo ¿soy?, ¿qué soy?

Alguien dijo que no seríamos los mismos si hubiésemos nacido en un castillo, en vez de haber nacido en una choza. No necesitamos cambiar totalmente nuestra historia: seremos distintos a lo que somos si nos faltase un dedo de la mano; si tuviésemos joroba; si fuéramos calvos; si tuviésemos un lunar en la punta de la nariz; si hacemos algo que obscura y obsesivamente deseamos; si amamos sin que nos amen; si creemos y confiamos tanto en el amor que lo destruimos; si no amamos a nadie y nos duele no amar; si amamos sin esperanza...

El problema no está en no tener qué comer o tener abundantes bienes materiales. El problema está en qué hacemos con nuestras hambres, con nuestra miseria o con nuestra opulencia. No todos los pobres ni todos los ricos son iguales. No todos los hambrientos se suicidan; ni todos los suicidas se matan por hambre. No, el problema aquí es otro. El problema es en gran medida nuestro propio ser, nuestra libertad. Podemos carecer de muchas cosas materiales y espirituales, y ser o creernos libres, y podemos tener casi todo y sentirnos vacíos, estériles, sin esperanza.

La libertad se mueve en cierta medida en el horizonte en que la vió Sartre cuando dijo: "estamos condenados a ser libres". Quizá la libertad es el desierto que ganamos en batalla, o la plegaria victoriosa del alma.

La libertad no se reduce, como dijo Hegel, a la conciencia de la necesidad, ni al devenir práctico de esa necesidad, como agregó Marx. La necesidad es algo tan obscuro como la misma libertad. "Sabemos para qué sirve el agua, más no sabemos para qué sirve la sed", dice un poema español. Cumplir o satisfacer nuestras necesidades no nos hace más libres. Por otra parte, ¿cuál es la satisfacción plena del amor, del saber? ¿Cuáles y cómo son nuestras necesidades más humanas? ¿Serán acaso aquellas que nos trascienden? ¿Y si nos trascienden, las podemos realizar en tanto que seres humanos? ¿Necesitamos ser santos para ser verdaderamente libres, o necesitamos denigrarnos hasta la más monstruosa abyección? ¿O quizá necesitemos pervertirnos hasta la santidad? ¿Qué necesitamos realmente? ¿Qué necesidad nos satisface plenamente? ¿Acaso será una necesidad que al cumplirse quite de nosotros toda inquietud, toda necesidad? ¿La respuesta estará, como sostiene el budismo, en la anulación del deseo? ¿Somos sin desear?

Dante al bajar al infierno se encontró a dos amantes que se habían condenado por ser adúlteros. Estaban ellos arrepentidos de haber herido a Dios y a los hombres, más no

estaban arrepentidos de haberse amado, de seguirse amando. ¿El amor lleva necesariamente al pecado, al mal? ¿Amamos el mal por si mismo, o amamos aquello que necesitamos y el mal parece ofrecernoslo? San Agustín dijo: "Ama y haz lo que quieras." ¿Hasta dónde o cómo debemos amar para no llegar al mal? ¿Somos más libres o simplemente libres siendo buenos o siendo malos? ¿Si elegimos ser buenos, eso significa que no nos atraen los destellos del mal? ¿Si el mal es absoluta obscuridad, por qué nos atrae? ¿Si vamos por el camino del mal, eso significa que no pensamos, que no deseamos el bien? ¿Si el bien es la luz, por qué no nos sentimos completamente iluminados? ¿Qué sentido tendría la libertad si esa libertad todo lo que nos da lo destruye? ¿Qué sentido tendría la libertad si sacrificamos nuestros oscuros y obsesivos deseos?

Todos los caminos que incursiona o puede incursionar el hombre son infinitos. La tierra prometida que anuncia el bien se encuentra en el infinito. En el infinito está también la suprema inquietud y placer del mal. ¿La tierra prometida no será ilusión? ¿Qué son nuestras vidas sin ilusiones? ¿Qué sentido tiene la libertad si no la anima una ilusión?

No hay ilusiones más grandes que otras. Las ilusiones no se miden, no se tocan, y a veces ni se sueñan. Las ilusiones se vislumbran en un delirio, nos revuelcan, nos poseen. Somos lo que nuestras ilusiones nos permiten ser. No somos libres para elegir las ilusiones: somos libres para rechazar las que

no nos inflaman; más no somos libres para rechazar aquellas ilusiones a través de las cuales el mundo es distinto; a través de las cuales nos perdemos, nos arriesgamos, buscamos nuestros límites.

La libertad sólo se enciende en nosotros cuando nos impulsa a buscar nuestros límites; cuando nos impulsa a recorrer todos nuestros abismos y rincones oscuros; cuando saca de nuestros adentros las sustancias que hace siglos secretamos y que hace siglos nos están envenenando.

La libertad nos puede llevar a la locura. Primero a la locura en donde no hay lugar del mundo donde podamos permanecer largo tiempo, y después (si nos volvemos adictos) a la locura donde no podemos permanecer ya más en nosotros mismos. ¿Qué somos nosotros? Quizá sólo somos los blancos que nuestra libertad apunta para destrozar. Quizá sólo somos instantes de un tiempo que la eternidad engendra. Somos cuerpo, somos materia que se rasca, que se irrita: somos materia orgásmica que se satisface trascendiéndose, que se trasciende des-haciéndose.

Si la realidad es esférica -como pensaba Parménides- una esfera infinita, entonces cualquier punto de esa esfera nos lleva al centro (sin olvidar que punto, centro, superficie, hay que pensarlos en términos de infinitud). Si la realidad no es una esfera, sino un árbol, como se señala en algunas

religiones primitivas, un árbol infinito, con un número infinito de ramas y frutos, con extensión infinita, entonces cualquier rama lleva al tronco y el tronco a la raíz. Pero si somos deseos, como decía Cernuda, cuyo tronco no existe, cuyas ramas no existen, entonces cualquier hoja nos lleva a la nada. Quizá el universo es la nada: brotamos de la nada, no por la nada, sino de la nada. Podemos ser causa de algo, sin ser algo. Somos fenómenos: tenemos causa, ella es nuestra o formamos parte de ella en la medida en que la deseamos, y la deseamos no por ser, sino por no ser o no poder ser. Somos y no somos, pero no porque el ser sea como el río de Heráclito, sino porque somos engendros de un proyecto abortado; somos monstruos de la vida que no nos mereció.

¿Qué es la libertad? La libertad puede ser soltarse de la cuerda de la cual colgamos, ascender hasta donde se anuda, o por qué no, jalar la cuerda hasta que se rompa, o hasta derribar su sostén.

3.2 REFLEXIONES SOBRE EL SUICIDIO

Los suicidas son hombres radicalmente diferentes a los demás porque ellos son los únicos que se han atrevido a romper con todo, con el TODO. Un suicida es una sacudida violenta en la vida, de la vida. El suicidio es otra forma de vida: aquella que no acepta "ser" a medias; aquella vida particular que renuncia a la vida en general. El suicidio es quizá una carencia, pero no de algo determinado, sino la carencia de todo: la ausencia de sentido en las cosas, en el mundo. El suicidio, así visto, responde al sin-sentido.

Cuando el hombre no encuentra sentido a nada (ni siquiera a la esperanza, que tal vez para muchos es el verdadero sentido), el suicidio se levanta como lo único con sentido: el sentido de anular el sin-sentido.

Octavio Paz decía: "¿Cuál es el sentido del sentido?" Nosotros podemos ampliar la duda preguntando también: ¿Cuál es el sentido del sin-sentido? Estas preguntas nadie las puede responder; nosotros las pensamos profundamente; el suicida las vive intensamente. Y aquí llegamos a una cuestión de fundamental importancia: el suicidio es un fenómeno vital, no es un mero fenómeno mental. Obviamente el suicida piensa, pero no es el pensamiento la causa de su angustia, desolación o vacío.

No todos los suicidas pensaron con anticipación su suicidio, es más, aquellos que piensan frecuentemente en suicidarse, tienen menos posibilidades de hacerlo. El hecho de que el

hombre tenga la suficiente "calma" para pensar profunda y frecuentemente en el suicidio, eso indica que tiene la suficiente "calma" para no hacerlo. La calma es un antídoto contra el suicidio. Tener calma es detener la guerra del mundo, suspender por tiempo indefinido la batalla universal.

Los suicidas son guerreros: hombres que no tienen paz; hombres que no han hecho las paces con nada; hombres que no fraternizan ni con ellos mismos. El suicida odia mortalmente su ser, lo que es, lo que ha sido: el pasado eterno. El suicida es un cadáver antes de matarse; arrastra durante corto o largo tiempo un destrozado esqueleto hasta que por fin decide quedarse con él, fundirse en él: ser él.

El tiempo del suicida no es, evidentemente, el tiempo de los demás. El suicida vive realmente el tiempo, los demás la "eternidad". A él lo golpean los instantes; a los demás los encantan. El se desgarrar con el tiempo; los demás fluyen. El suicida es una víctima del tiempo, de su tiempo. En el suicidio víctima y verdugo son el mismo ser en dos personas distintas.

Estas reflexiones no son válidas obviamente para todos los suicidas. En estas líneas más bien estoy hablando de un tipo posible de suicida: aquel que reúne algunas de las características arriba anotadas y otras más. Lo cierto es que cada suicida es distinto de otro y todos son las mismas

ventanas a través de las cuales no se ve absolutamente nada. Al suicida no le importa ya nada, no ve nada; a él le ha importado todo y ha visto suficiente. El problema gnoseológico-ontológico del suicida no es, obviamente, de cantidad, sino de calidad. El suicida, naturalmente, no ha visto todo: ha visto suficiente. El suicida ha visto lo necesario para que todo lo demás (lo no visto) no tenga sentido. ¿Contradicción? Sí y no. Sí porque no se puede juzgar al todo en función de una parte. No porque el problema no es mecánico sino "anímico-mundano": ¿De qué nos sirve tener el mundo si no tenemos alma para amarlo? ¿De qué nos sirve el alma si no hay mundo que la satisfaga? El suicida es un ser integral, un ser que no acepta verse fragmentado, parchado, agujerado en alguna de sus partes. Al suicida le falla el mecanismo del olvido, necesario para la vida. El suicida vive básicamente un momento: aquel que le muestra con toda claridad el sentido de su vida. El suicida ha visto el mundo con toda claridad, y ninguna "VERDAD" menguaría esa absoluta limpidez. El ha visto la luz; por eso muere.

La razón del suicida no es razón formal o "dialéctica". Su razón es, querámoslo o no, nos duela o no, el fracaso de la razón. El suicida es el único que rechaza radicalmente a la razón. El único que se enfrenta a ella sin trampas, sin armas, sin miedo y sin esperanza. La razón no puede operar así. Ella, experta en anzuelos, acertijos, malabarismos y demás hechizos, no puede hacer nada contra el suicida. El

suicidio es su verdadero enemigo mortal.

La razón no ve en el escéptico y nihilista a sus verdaderos enemigos; ellos son más bien sus "sparrings", necesarios para el entrenamiento, para el calentamiento de músculos. Los escépticos y nihilistas pelean contra la razón en el ring que ella decide, con las reglas (elásticas) que ella sugiere, en los rounds que ella recomienda, ¡y a partir de los golpes que ella asesta! No, los escépticos y nihilistas son niños rebeldes que le sacan la lengua a su mamá (la razón), pero son incapaces de abandonarla porque saben bien que ella forma parte de la vida; que ella le da sentido. El suicida es el único que abandona a la razón, porque es el único que abandona la vida, su vida.

No tiene sentido llamar "cobarde", "desesperado" o "imbécil" al suicida, ya que todos estos epítetos son racionales, vienen y van dirigidos a quienes aceptan la razón; a quienes consciente, inconsciente, voluntaria o involuntariamente juegan el juego de la razón. El suicida no es un juguetero, un ser lúdico que toma la vida como mejor le parezca. El suicida no es convenenciero, oportunista; tampoco es pesimista: él es optimista, el más optimista de todos los hombres, es por ello que no se hace tonto; que no ve de más, pero tampoco de menos. El suicida ve al mundo como es, y eso no lo tolera su optimismo. El suicida no quiere jugar ningún juego y por eso rechaza a la vida porque para él la vida es un juego perverso

y sin sentido; un juego en el que no todos saben que juegan, pero a fin de cuentas todos pierden, todos, lo hayan sabido o no, son engañados, encantados, deslumbrados. El suicida rechaza la luz porque la luz es energía, es movimiento, es cambio, es tiempo... es nada. El suicida tampoco ama las tinieblas: ellas son el lado oscuro de la nada. El suicida no sabe nada, no da alternativas, opciones. El suicidio es una fisura, una grieta... un espejo que nadie quiere.

El suicida no necesita razones para justificarse, no busca la justificación, la condena o la indiferencia. El suicida no busca nada. Si acaso, el suicidio es un arrebató, un momento en que vemos todo claro, en que por instantes nos quedamos sin entrañas y nos recogemos en nosotros mismos, nos enroscamos como gusanos al sentir el peso del vacío. El suicidio es la muerte, pero no la muerte como la ausencia de un ser determinado, sino la muerte como la ausencia del SER; la muerte de la que todos salimos, la que todos ignoramos, pero que nuestras entrañas la recuerdan como un origen sin fondo y sin raíces.

El suicidio es un acto sin fundamentos y por ello mismo incondenable, injustificable, impensable. El suicidio no brota del pensamiento, de una idea, de una ilusión o deseo. El suicidio es quizá el cansancio de la MATERIA. No es un fenómeno físico ni psíquico. El suicidio es un fenómeno metafísico.

Cesare Pavese decía, antes de matarse, que un hombre con eyaculación precoz tenía suficientes razones para suicidarse. Silvia Plath pensaba que el suicidio es un vacío que nos va cubriendo. Sócrates, el filósofo que decía no saber nada, antes de tomar la cicuta, pensaba que iba a incursionar un camino necesario, no para la vida ni para la filosofía, sino necesario sin más. El suicida puede apelar a muchas razones relacionadas a su suicidio; por lo tanto, no tiene razón. No hay razón para el suicidio porque cualquier cosa es válida para suicidarse. El suicidio no es un fenómeno universal, es un fenómeno individual. Cada suicida tiene su mundo propio: las causas que llevaron a un hombre a matarse son eficientes sólo para él y no para otros. Cada suicida al desprenderse de su mundo se desprende del mundo. El suicida es un solipcista visceral, su mundo no es simple reflejo de su pensamiento. Su mundo es el único mundo posible, fantástico o real pero inaceptable. No hay razones que justifiquen el suicidio, y si las hubiese, también habría razones que lo negaran. La razón no es la causa del suicidio (hay quizá hasta animales que también se matan). La razón no es causa de nada y esto el suicida lo vive intensamente, que lo sepa o no, esto no altera un ápice la conducta del suicida.

¿Cómo resolvería Dios el problema del suicidio? El suicida al negar todo, niega también y fundamentalmente a Dios. Dios, en el suicida, ocupa el mismo nivel de importancia que cualquier otra cosa. Dios muere realmente en él porque quizá

nadie como él lo ama. El suicida no es ateo (sin Dios) ni deicida (asesino de Dios). La muerte de Dios es algo que el suicida no provocó consciente y deliberadamente. La muerte de Dios el suicida la sufre tremendamente porque sólo en El tal vez encontraría sentido. Sin embargo, la muerte de Dios es para el suicida algo irrevocable como y porque irrevocable es su propia muerte. El suicida es un hombre que al caer en un agujero se funde en él. El suicidio es un agujero oscuro, sin fondo, que se puede presentar en cualquier momento y del cual no sabemos absolutamente nada.

4. AMOR Y DOLOR

4.1 LA RESACA DEL AMOR

I

No es la felicidad el objetivo primordial de la existencia humana. No es la negación del dolor lo que nos mueve. Son el amor y el odio los centros motrices de nuestra vida.

Buscamos el amor en sus múltiples formas; lo queremos inventar, inaugurar, exprimir, traspasar; lo queremos destruir. Cuando amamos nos sentimos impulsados por una fuerza incontenible, irresistible. Nos sentimos extraños, pero realmente nos sentimos.

En el amor nos sentimos en otro: el amor es lo más inseguro y lo más nuestro porque nos permite ser como no somos: porque nos saca de la "realidad". Por eso mismo, el amor es una realidad imposible. En el amor vivimos la imposibilidad.

El odio es hermano o tal vez hijo del amor. Cuando el amor es traspasado, desgarrado, surge el odio. El odio sólo se evita con la muerte. Dichosos son los que mueren en el éxtasis del amor, porque no conocieron el odio. Dichosos fueron los que el impulso amoroso los llevó a la muerte. Esas vidas son las únicas deseables. Los que aman sin morir o no han amado intensamente o viven la resaca del amor.

Cuando hablo de la muerte de los enamorados, hablo de la muerte física. La muerte de ellos no es una metáfora, como

tampoco lo es el amor: el amor es otra realidad, mas no la irrealidad. Pero, volvamos al odio.

¿Qué odiamos cuando odiamos? Lo que realmente odiamos es a nosotros mismos. En el amor sólo somos nosotros: el otro no existe; el otro somos nosotros. Somos lo que no somos y por eso somos realmente. Octavio Paz dice: "Yo no daría la vida por mi vida: es otra mi verdadera historia."

El odio surge cuando hemos traspasado, desgarrado el amor; y al hacerlo, traspasamos al otro: a nosotros mismos. Hemos llegado a nuestro fin. ¿A qué fin? Al único posible, al fin de nuestro amor. Lo que viene después es el epílogo, que puede durar años, décadas, pero, a fin de cuentas, epílogo.

¿Y qué hacemos en el epílogo? En él vivimos la resaca del amor: vivimos el amor con dolor, desesperanza y odio. Dice Cernuda: "No es el amor quien muere: somos nosotros mismos." El amor sigue viviendo pero ya en un cadáver, en un ser mutilado: sin proyectos, sin esperanzas, pero aún con alma. El alma se queda porque decide, desea y acepta pagar su culpa.

¿Qué se consigue cuando el alma decide expiar su culpa? No se consigue nada porque no sabemos nada. Nos sentimos culpables, en efecto, pero culpables de amar: El amor es el pecado más grande que podemos cometer.

¿Qué consiguió Adán cuando decidió solidarizarse con la pecadora Eva? No consiguió nada. Sólo decidió cuidar un cadáver; llevarlo a cuestras durante toda su vida; ser parte inseparable de él. Pedro Salinas le entendió muy bien cuando dijo:

"No quiero que te vayas dolor
última forma de amar
me estoy sintiendo vivir
cuando me dueles."

En efecto, en la resaca del amor vivimos el amor con dolor: "última forma de amar". El dolor no nos causa miedo. Lo que nos espanta es la ausencia del amor: la ausencia de proyectos, de sueños, de comunión. Y el hombre conoce esto desde que es hombre, por ello ha recurrido a la muerte o a la locura antes de vivir sin amor. Pero esto lo saben sólo los grandes enamorados.

No es pues la felicidad la que nos mueve. Deseamos amar: con dolor, con angustia, con espanto, desesperación o locura, pero amar.

¿Qué esperamos entonces cuando estamos viviendo el epílogo del amor? Tal vez lo único que esperamos es el fin; el fin que nosotros mismos queremos imponerle a la muerte. Un fin que no sabemos cómo es, porque vivimos sin saber nada; porque lo único claro es la confusión, el vacío y a veces la angustia.

Pero, sospechamos que hay algo, algo que vuelva redonda a la nada; que alumbre al sinsentido. O algo tal vez peor que

sólo en nuestros sueños percibimos como hijos del demonio.
¿Cuál es el límite, cuándo menos nuestro límite? Siempre hemos buscado el límite. Nuestras vidas se proyectan hacia un límite. Sólo que ahora lo buscamos como seres derrotados, conscientes de que nunca alcanzaremos la victoria. Ahora nuestra vida es una lucha contra Dios. Es una lucha imposible de ganar porque a Dios lo hemos matado en nosotros mismos.

"Ya no podemos ser los mismos.
Ya no podemos cruzar las miradas.
Y encender la esperanza."

¿Y para qué vivir así? No lo sabemos. La vida es tal vez cobardía, es tal vez un vicio. La muerte nos atrae, es cierto, cuando pensamos en ella, pero pocas veces la sentimos, la vivimos. Cuando se vive la muerte no se piensa en ella. Es la muerte quien nos revuelca en la vida. Sólo en ella la vida nos inunda, nos ahoga.

¿El suicidio no es acaso justificable? El suicidio es lo más sólido. La vida en cambio no tiene ninguna base firme; sólo la ignorancia o el vicio por la vida nos mantiene en ella. ¿No es acaso la cobardía? No, si se "disfruta" la vida. No, si lo que tenemos lo hemos ganado consciente y deliberadamente. No, si sabíamos los riesgos. No, si no huímos del mal y del dolor y nos enfrentamos a ellos.

Ha sido el mal lo que nos trajo a donde estamos. Creíamos

que lo venceríamos; que estábamos hechos de una madera especial, capaz de soportar grandes tormentas. Quisimos poner nuestro amor a prueba para demostrar y demostrarnos que era único, realmente increíble: Quisimos amar como nadie.

¿Pero qué necesidad había de poner el amor a prueba? El hombre necesita ponerse a prueba constantemente: necesita arriesgarse; arriesgar lo que más le duele, que no es su propia vida. La vida no es lo máspreciado. Lo más valioso es el amor: el sentido de la vida.

Y no nos basta con perder una vez: si hemos perdido el amor, ahora arriesgamos la resaca. Seguimos empeñados en creer que podemos descubrir, que podemos crear, porque lo dado ya no nos satisface, porque ya nos cansamos de nosotros mismos; del mismo latir, del mismo pulso, y sin embargo, también estamos convencidos "que no hay nada nuevo bajo el sol."

No es que dudemos que el hombre sea en esencia el mismo: el mismo gusano que se arrastra y cree en lo que nunca ha encontrado. No es que dudemos de eso, no. Es más bien un impulso extraño que nace tal vez con la vida, lo que nos vuelve insoportables a nosotros mismos, lo que nos vuelve irritables ante el mundo. La irritación es congénita a la vida. Buscamos ardientemente el placer de rascarnos para sentirnos "aliviados", y nos rascamos una y mil veces hasta llagarnos el cuerpo y el alma. Nos rascamos hasta el orgasmo, que viene del

griego *ὄργη* que significa irritación, agitación. Así ha sido desde el principio. Así lo entendieron El Marqués de Sade, Boccaccio, Bataille, Nietzsche, El Rey Salomón, San Agustín. Así lo han entendido las almas más perversas y las más santas. Perversidad y santidad van unidas de la mano.

Pero a fin de cuentas, no es el placer lo que nos mueve. Si así fuera, al menos seríamos moderados para no acabar con él. Aunque de nada serviría porque todo se acaba: por asesinato o por inanición. ¿Qué queda entonces? ¿Qué amamos cuando amamos?

Nadie lo sabe y Cernuda lo tenía claro cuando decía:

"El deseo es una hoja cuya rama no existe."

Pero el deseo está ahí, en nosotros. Tal vez en un hueso o en un hueco y lo buscamos en el presente pero más en el pasado. El pasado es la única dimensión que realmente vivimos; a donde volvemos a cada momento como las ballenas cuando salen a la superficie. En el pasado tenemos nuestras raíces y queremos desenterrarlo, reanimarlo: es nuestra parte más viva y la que más nos duele.

II

Soñé que Dios se aparecía y me decía: "¿Quieres borrar de tu vida el pasado que te atormenta?... Si lo pides lo haré." Lo pensé largamente, con toda la sensibilidad de mis dientes y entrañas, y respondí: "No, no quiero." Sabía que esa decisión no solucionaría el problema, pero, en esos instantes, no quise enterrar los momentos más vividos de mi vida.

Goethe decía que podemos destruir en el hombre su base patriótica, su base económica y quizá hasta sus raíces en Dios; pero no podemos destruir su amor, porque entonces destruiríamos al hombre.

El amor, como se ha dicho tantas veces y en tantos idiomas y culturas, es una prolongación de nuestro ser: amar es prolongarnos en otro. Al ser destruido el amor nos quedamos sin brazos y sin piernas. Ya no nos podemos prolongar, seguir. Ya somos seres mutilados, sin esperanza. Sin embargo queda algo: las heridas, las cicatrices, que no cesan de abrirse y respirar. Queda el dolor que nos permite ¡por fin! vivir completamente el amor; completamente porque ya no puede caminar, porque ya está muerto; porque ha sido extirpado de nosotros.

¡Qué paradójica es la vida!, que nos obliga a matar el amor para vivirlo. Hay otra posibilidad: morir nosotros antes de que matemos al amor. Sí, esa es otra alternativa. Sin

embargo, esa opción se daría sin que nos demos cuenta de ella: ignorándola. El saber, en ese sentido, es contrario a la dicha. Alguien dijo que si las estrellas supieran, dejarían de brillar.

La consciencia mata la felicidad. ¿Existe la posibilidad de ser feliz y al mismo tiempo ser consciente? Yo creo que no, al menos pensando a la consciencia como consciencia "racional". Existiría la posibilidad de ser felices conscientemente, pero tendría que ser una consciencia supra-racional y eso rebasa obviamente nuestro entendimiento lógico. Como no podemos, al menos ahora, ingresar a otra dimensión satisfactoria de la consciencia y de la vida, no nos queda más remedio que rumiar una y otra vez en esta dimensión "real" la resaca del amor.

El dolor, en este proceso rumiante, tiene, por qué no decirlo, sus aspectos bellos, sublimes. La muerte del amor nos vuelve más conscientes y sobre todo más sensibles de nuestra nidad o, quizá mejor dicho, de nuestra soledad. Otra paradoja de la vida: entre más amamos, más solos nos sentimos. En la soledad brilla el amor. Nadie ama más intensamente que un ser inhóspito. Entre más grande es nuestra soledad, más espacio hay para el amor.

La muerte del amor es algo real, no es una ilusión. La prueba de ello son los huecos que nos cubren, la ausencia de brazos, de horizontes. Sin embargo, la ausencia del amor es también presencia: presencia de su ausencia. La ausencia

también se vive, y se vive con mayor intensidad.

A veces pienso que la ausencia del amor, resultado de su muerte, es el reino o el espacio más adecuado para que el amor brille y cubra su luz todos los rincones del universo. La ausencia del amor le da a éste perfección absoluta. Perfección que no puede ser dañada u opacada por la razón. La razón se vuelve impotente ante la ausencia del amor. ¿Qué puede hacer la razón contra algo que "no es" ni "puede ser"? ¡Nada, absolutamente nada! ¿No es maravilloso? Bueno, dejando por el momento estas maravillas volvamos a nosotros: Seres mutilados, seres con la ausencia del amor.

¿Qué es lo que somos? Sin meternos a filosofar, de una cosa sí estamos seguros: no somos los mismos antes que después de haber matado al amor. Definitivamente ya no somos igual que antes. Antes teníamos brazos y piernas, ahora no, ahora caminamos con muletas y no podemos abrazar nada. Ahora cargamos nuestros brazos y piernas en un costal y de vez en cuando lo abrimos y lavamos nuestras extremidades ya secas y pálidas. Llegará el día en que se vuelvan sólo huesos y después polvo, pero las seguiremos guardando en el costal y lo seguiremos abriendo para que reciban el sol y el aire. Pero ahora, vuelvo al sueño que tuve de Dios.

En efecto, me negué a que Dios me volviera a mi estado "original". Me negué a que borrara mi pasado. Pienso que si

existe la salvación, sólo la puedo concebir con mi pasado, con lo que fui; no puedo pensarla de otra manera.

El presente que ahora vivo y el futuro que me espera serían otros, si otro fuera mi pasado. Pero el pasado que me tocó vivir -al vivirlo- ya es mío, irremediablemente mío, y no deseo, al menos ahora, que nadie, ni siquiera Dios, me lo quite. Pensar la vida, el futuro con otro pasado, es, al menos para mí, algo imposible e indeseable. Ahora recuerdo que he tenido otro sueño: Me soñé en el pasado, pero en el pasado antes del desastre, no después. Soñé que tenía varias perspectivas amorosas y que, además, las tenía anotadas en mi agenda. Allí tenía todo: teléfonos, nombres, direcciones... todo. Lo único que tenía que hacer, era llamar por teléfono o dirigirme directamente a las direcciones anotadas y abrir las perspectivas amorosas. Sin embargo no lo hice. Yo sentía que me hacía falta un nombre, un número, una dirección, que era la que realmente necesitaba y deseaba. Busqué una y diez veces en la agenda y no encontré nada. ¿Qué buscaba? No lo sabía. Lo único que sabía era que faltaba algo, algo que no podía recordar aproximadamente ni en su forma, ni en su color, ni en su voz, ni en un tiempo, ni en un espacio. ¿Qué era aquello que no existía en mi agenda, ni penumbrosamente en mi mente, y sin embargo sentía como lo más necesario y anhelado?... En ese momento angustioso de la duda desperté; y que gusto me dió despertar porque encontré esa parte de mi pasado que en mi sueño no existía pero sentía y anhelaba: encontré a mi amor... y la muerte de mi amor.

Pensar la vida con otro pasado es algo imposible, porque la estamos pensando en el presente, que está condicionado por nuestro pasado real y no hipotético. Por otra parte, que bueno que así sea, ya que no hay nada más inaceptable que perder aquello que amamos, y con esta última idea vuelvo a Goethe.

Cuando Goethe decía que podemos destruir en el hombre su apoyo en la patria o en Dios, pero que no podemos destruir su base amorosa, pienso que quiso decir que el amor es lo que le da realmente sentido a la existencia. Jorge Luis Borges también dijo que el hombre vive amando u odiando, o amando y odiando a la vez. Agregaba Borges que, siguiendo al budismo, el amor y el odio son las dos formas generales bajo las cuales se manifiesta el deseo, y el deseo, en el budismo, lo tenemos que extirpar para alcanzar la salvación, el nirvana. "En eso sigo siendo occidental", concluía Borges, "porque me puedo pensar sin odiar, pero no sin amar." Cuando hemos matado el amor, hemos matado su presencia, más no su ausencia, más no su existencia, que al no poder ser presencia, no por ello mengua o disminuye su existencia. Aclaro esta idea: la ausencia del amor no la manejo como resultado o consecuencia de su inexistencia. La ausencia la estoy manejando como aquello que al dejar de ser o al no poder ser, no por ello pierde ser o su importancia y necesidad de ser. Aquí obviamente la perspectiva objetiva y subjetiva no tienen nada que ha-ser.

4.2 EL AMOR Y SUS ADYACENTES

"El amor -me dijo un amigo- no es todo en la vida: el forma parte de ella; tu lo magnificas, lo abstraes del torrente enorme de la vida...".

En efecto, pensé sin decirlo, el amor forma parte de la vida: el no es todo. El amor está en la vida. ¿Y cuál es el sentido de la vida?, seguí pensando... ¿el amor? Nuevamente caía en la "magnificencia", en la "abstracción".

Más adelante pensé que, siguiendo a Hegel, todo es abstracto. Lo abstracto no se reduce solamente a separar un fenómeno de un proceso amplio y considerarlo al margen de el. Lo abstracto está fundamentalmente no en separar de... sino en negar u oscurecer a... La vida misma es abstracta si se concibe como una totalidad sin determinaciones particulares, si se concibe como un "torrente enorme..." sin más. Creo que, en última instancia, rigurosamente, toda concepción es abstracta: lo concreto es relativo.

"Sólo lo verdadero es absoluto y sólo lo absoluto es verdadero", dijo Hegel. Sí, en efecto, pero lo absoluto sólo es una realidad "concreta" en la filosofía de Hegel... que es una filosofía abstracta; magnífica, extraordinaria sí, pero abstracta.

Días después seguí reflexionando sobre la observación de mi amigo, que me llevó a recordar a Luis Buñuel cuando dijo,

días antes de morir, que a su edad (80 o más años) él ya se había desprendido de la tensión desesperante del sexo; que por fin podía ver el mundo sin esa excitación poderosa que lo acompañó durante muchísimos años. Buñuel no dijo -claro está- que ya vivía "feliz", "tranquilo", "en paz consigo mismo y con el mundo". Sin embargo, siguió diciendo que ya podía pensar el mundo con más serenidad y paz, porque el virus sexual para él estaba muerto.

Buñuel no sostuvo -en esa entrevista a la que hago referencia- que se había desprendido del amor: dijo que se había desprendido del impulso acuciante de la sexualidad. Pienso que, es cierto, gran parte de nuestra vida y casi en forma ininterrumpida vemos al mundo, al amor, bajo el impulso de la sexualidad. Lo cual no significa -obviamente- que nuestra visión del mundo y del amor se reduzca a una visión sexual. No. Cuando nuestra vida contiene una poderosa energía sexual, eso significa solamente que nuestra visión del mundo está determinada fundamentalmente por la sexualidad; excepto -claro- cuando mengua considerablemente esa energía o cuando, por motivos extraños y poco frecuentes, esa energía deja de bloquear o distorsionar otros impulsos de la vida misma. En esos momentos excepcionales el mundo es otro... ¿otro?, ¿no será acaso el más bello, trascendente y verdadero? No lo sé. Lo que sí sé es que si tuviera que elegir entre una vida que me presente el mundo determinado básicamente por el impulso sexual y otra vida en donde el impulso sexual no sea la base, me quedo con esta

última alternativa.

Antes de que se me califique de idealista, platónico o decadente, permítaseme hacer las siguientes reflexiones. Creo que -y en esto no estoy descubriendo nada nuevo- no es lo mismo amor que sexualidad. Sin pretender dar definiciones claras, amplias y distintas de sexualidad y amor -tarea harto difícil-, sólo quiero decir que puede haber sexualidad sin amor y amor sin reducirse a sexualidad. El amor, creo, es algo más que sexualidad. Cuando el amor aparece, la sexualidad no desaparece; lo que pasa es que no juega un papel determinante. La sexualidad es un impulso corporal. El sexo quiere cuerpos; el amor quiere un alma. Un alma que obviamente va unida a un cuerpo, se manifiesta en un cuerpo, pero lo que le importa al amor no es el cuerpo sino el alma.

El ser humano es un ser con cuerpo y alma. No es puro cuerpo o materia, ni puro espíritu o alma: es dual. Nuestro ser es espíritu material ("polvo enamorado", diría Quevedo). Además, no podemos pensarnos de otra manera. Podemos, eso sí, especular sobre una realidad meramente espiritual o material, pero pensarla "racionalmente", hacerla nuestra sin contaminar su pureza, eso creo que es imposible, al menos para mí y por ahora.

Freud, me parece que entendía el amor como una sublimación de la sexualidad. En otras palabras, para Freud, y también

para los materialistas, el amor es una manifestación sublime, sí, pero de nuestro único posible ser material.

Es difícil refutar estas concepciones materialistas, pero también es difícil aceptarlas totalmente. Por principio, ni Freud ni otros materialistas explican satisfactoriamente por qué la materia, el cuerpo humano, tiene necesidad de "sublimarse", de "desdoblarse" en otra realidad que se presenta como negación o como un intento de negación o trascendencia de la materia, del cuerpo; por qué ese impulso innato del cuerpo humano de no conformarse con los marcos en que otros seres vivos e inorgánicos sí se conforman; por qué ese empeño constante del hombre en querer ser más que hombre, en desafiarse a sí mismo, en buscar sus límites.

Por otra parte, el pensamiento sigue sin entenderse a sí mismo; sin aceptarse. ¿Y los sentimientos, y la fe, y la esperanza? ¿Por qué el hombre cree algo que no puede "racionalmente" pensar? ¿Por qué ama algo que no puede entender y quizá ni tener? ¿La genética tiene respuestas a estas y otras interrogantes similares? ¿La física, la astronomía, la mecánica cuántica, o todas las ciencias juntas tienen soluciones? No, hasta ahora el hombre no ha encontrado salida a estos problemas desde que es hombre.

Los idealistas —también hay que decirlo— tampoco pueden resolver satisfactoriamente estos enigmas. ¿Por qué el hombre

no encuentra solución existencial, ni siquiera teórica a sus problemas? ¿Qué es el hombre? Decir que el hombre es el ser más complejo y desarrollado a través del cual la materia en su infinita evolución se manifiesta; o decir que el hombre es un ser que sólo alcanzará solución a todos sus problemas cuando logre la comunión con Dios, es especular y dejar al hombre en el mismo agujero en que se ha encontrado siempre. Claro, hay algunos que abrazan la alternativa idealista o la materialista, pero, con ese abrazo no explican nada.

Volvamos al sexo. El sexo lo entiendo como un conjunto de sensaciones que nos despierta un estado de inquietud y deseo de cuerpos. Esta inquietud se va encendiendo poco a poco hasta que nos envuelve totalmente: nos consume. Después viene una etapa de relajación, distensión, separación, introspección, autismo... y desolación. El sexo es como una montaña que en su cima suponemos que existe lo que buscamos. La vamos ascendiendo y conforme nos acercamos a la cumbre nos vamos derramando en deseos devoradores e incontrolables... Al llegar a la cúspide sentimos la máxima excitación, miramos a nuestro alrededor, no vemos nada o lo que vemos nos da asco; sentimos una desnudez helada, abandonada, y empezamos a descender hasta el abismo, hasta las tinieblas.

El amor en cambio es otra cosa. Veamos algunos contrastes entre el amor y la sexualidad.

El amor es un conjunto de sensaciones básicamente intradérmicas. La sexualidad nos produce sensaciones epidérmicas.

El amor no necesita la presencia física del ser amado para brillar. La sexualidad sin una buena estimulación física, languidece.

El amor nos cobija con el ser amado. La sexualidad nos desnuda, nos deja solos y con frío.

El amor surge involuntariamente pero no riñe con la moral ni con la razón. La sexualidad es involuntaria desde la cuna hasta la tumba y lucha contra la ética y la consciencia.

El amor nos transforma, nos purifica. La sexualidad nos excita, nos sumerge en el magma pre-cámbrico.

El amor es alado, misterioso y sagrado. La sexualidad es terrestre, superficial y profana.

El amor es unión de cuerpos y almas. La sexualidad es devoradora de cuerpos y laceradora de almas.

El amor es incondicional; la sexualidad usurera.

El amor nos vuelve humildes; la sexualidad prepotentes y miserables.

El amor nos enriquece. La sexualidad nos degrada, envilece.

El amor es eterno; la sexualidad temporal, efímera.

El amor no le teme al dolor y brilla en él. La sexualidad se acobarda y se apaga.

El amor sólo se da a un ser; el sexo a cualquier cuerpo.

El amor renace en el éxtasis. La sexualidad muere en el orgasmo.

El amor es inconmensurable. La sexualidad tiene límites.

El amor detiene y le da otro sentido al tiempo. La sexualidad es consumida por el tiempo.

Entre el amor y la sexualidad se encuentra el erotismo.

El erotismo es algo más que sexualidad y menos que el amor.

Las relaciones humanas son más bien eróticas que sexuales, aunque claro, hay momentos en que nos hundimos casi totalmente en la sexualidad, y momentos, más raros y menos frecuentes, en que nos elevamos hasta la estratosfera del amor. El erotismo tiene sus raíces en la sexualidad, pero sus ramas en el amor.

El erotismo es selectivo porque el erotismo es acción que inventa y la sexualidad es acción que fluye al ritmo de la naturaleza. El erotismo es exclusivamente humano, porque el hombre es el único ser que transforma y no se adapta a la naturaleza. Erotismo es transformación de lo natural y por lo tanto de lo sexual, que es natural. El erotismo, sin embargo, no logra la trascendencia de la "realidad", de lo temporal, de lo espacial. El tiempo y el espacio siguen siendo aún sus coordenadas, sus ejes fundamentales. Desde luego, el tiempo en el erotismo no es simplemente una sucesión de instantes; ni el espacio un mero conjunto de lugares. El tiempo en el erotismo es una serie de instantes, pero instantes que tienen una dirección, que apuntan a una meta, que construyen otro devenir. El espacio también es lugares, pero lugares en donde se siembra y no simplemente se recolecta; lugares en donde pueden crecer algunas especies de árboles y flores, pero no todos los árboles ni todas las flores, ya que el terreno que se abonó sólo permite el desarrollo de algunas especies.

El hombre erótico es un buen agricultor, pero un agricultor que aún no desea surcar el cielo; que aún no sueña con un

solo árbol o con una sola flor. El erótico piensa en el mañana, pero no piensa la eternidad; sabe de la esperanza, pero no sabe de la ilusión; sufre por la muerte de una rosa, pero la sustituye con los claveles.

El amor es tan poderoso que puede sobrevivir a su muerte: cuando muere el ser amado, no por ello dejamos de amarlo y de envolvernos con su ausencia. Puede morir la esperanza del amor, más no muere su ilusión. Cuando muere el amor nos quedamos sin piernas y sin brazos, pero nos arrastramos conscientes de que jamás alcanzaremos la meta. Es más, cuando muere el amor, nos damos cuenta dolorosamente y por primera vez que el amor no tiene metas, que el amor es más grande que el más grande de nuestros proyectos. El amor sobrevive a su muerte porque viene quizá de la parte inmortal de nuestro ser.

La muerte del amor significa la muerte en la esperanza de su plena realización mundana. Significa la muerte necesaria de nosotros para que pueda emerger y brillar en un cadáver, que entiende por fin, en su muerte, que el mundo es pequeño para el amor; que necesita un espacio inconmensurable y desolado: que necesita el espacio de su alma.

El amor, el erotismo y la sexualidad no son, en el hombre, tres estadios de su vida o tres partes aisladas de su ser, más bien constituyen tres matices de un mismo fenómeno; tres formas impuras de manifestarse una misma realidad, la cual, vista como

unidad, es sumamente compleja y difícil de entender como tal. Hasta podríamos decir quizá que el sexo, el erotismo y el amor son tres aspectos que el hombre ha "inventado" para justificar de alguna manera su incapacidad de entenderse en sus aspectos esenciales, radicales.

Lo cierto es que esta división de la conducta humana no es ni ha sido del todo infructuosa, estéril: ha contribuido, en efecto, a alumbrar un poco la obscuridad espesa de su existencia, y el hecho de que insistamos todavía en esta división, es porque quizá estamos acercándonos a una comprensión en donde la división ya no sea necesaria o tan necesaria para un mejor entendimiento de la conducta humana. Por lo pronto, esta división aún tiene bastante tela de donde cortar; muchos fiordos que explorar. En esa exploración que tenemos por delante quizá no encontremos nada valioso o "nuevo", pero aún no lo sabemos, y necesitamos saberlo para dejarla a un lado y buscar nuevos caminos, estos últimos de alguna manera indicados por el "fracaso" de nuestra exploración tripartita.

Bien, una vez reinstalados en este triple crucero, podemos mencionar lo siguiente: la sexualidad, el erotismo y el amor se manifiestan mezcladamente y no en forma pura. No existe, salvo quizá casos excepcionales, una sexualidad, un erotismo o un amor puros en la vida del hombre. Estos tres aspectos de su existencia se manifiestan siempre juntos en diferentes proporciones, y cuando alguno de ellos tiene mayor

peso que los otros, es cuando calificamos la conducta en función de ese matiz más pesado.

Esta diversidad en la unidad le causa al hombre más problemas que satisfacciones. Es por ello que la conducta humana es una constante inquietud; inquietud que es de hecho insatisfacción, contradicción, búsqueda eterna.

Desde una perspectiva idealista podríamos ver quizá a la sexualidad como la más pobre, alejada o degradada manifestación del amor, que sería, en esta perspectiva, lo único verdaderamente existente, valioso y trascendente.

Desde el materialismo se podría ver lo anterior al revés: el amor como la sublimación o el efluvio más alto y refinado de la sexualidad que, en este enfoque, sería lo único objetivamente existente.

En la perspectiva idealista o materialista, tal como las manejo, de cualquier manera el amor se sigue viendo como la realidad más bella y significativa de la existencia humana. El hombre, pues, ya sea desde el ángulo idealista o materialista, es hombre porque puede amar y no simple o solamente sexuar.

"El sexo -decía un amigo- es algo aburrido, pero interesante, constante, grato y necesario." Analicemos un poco esta

idea: ¿Cómo puede ser el sexo aburrido e interesante a la vez? Pues aunque parezca imposible así es. Es aburrido porque esa gimnasia llega a cansarnos mental y físicamente. Al mismo tiempo es interesante porque antes de estos ejercicios suponemos que vamos a descubrir la isla maravillosa que ningún explorador ha encontrado. También después de estas conexiones frustrantes, pasados algunos días, volvemos a creer, a sentir que en la próxima cópula ahora sí encontraremos la isla prometida en nuestros sueños. Sin embargo, volvemos a fracasar y, pasado otro tiempo, lo volvemos a intentar con renovadas esperanzas; volvemos a fracasar y así sucesivamente por los siglos de los siglos...

La sexualidad es también algo constante, necesario, grato. El hombre, sobre todo el varón, y no sé por qué motivos naturales, culturales, sobrenaturales o todo a la vez, no puede vivir largas temporadas sin sexuar. Puede vivir muchos días sin leer, trabajar, hablar, etc., pero no sin sexuar. La sexualidad es no sólo una necesidad fisiológica, es además, algo que se desea. Muchas veces, por ejemplo, comemos voluntariamente sin desearlo, pero es imposible, creo, que voluntariamente sexuemos sin desearlo. La sexualidad, pues, es una manifestación fisiológica y además psicológica. Puede inclusive, no necesitarlo o casi no necesitarlo nuestro cuerpo y buscarlo ardorosamente nuestra alma. ¿Qué es lo que sucede? ¿Será acaso que nuestra conducta no responde solamente a los impulsos de la materia? ¿Y si no responde exclusivamente a los impulsos materiales, por qué busca un cuerpo? ¿Será sólo el cuerpo lo que buscamos? ¿No será

quizá algo no corporal que en la existencia del hombre sólo se puede manifestar en forma material? Para que se entiendan mejor estas interrogantes hay que recordar al Marqués de Sade, a Chaucer, a Bucovsky, a Miller. Para mi, todos estos escritores indican claramente en sus cuentos y novelas que el hombre busca cuerpos para trascender el sexo. ¿Paradoja? Las paradojas también se dan en Sor Juana, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, en donde la tendencia hacia Dios tiene altos matices sensuales. Misticismo y sexualidad son, en esta perspectiva, diferentes gritos de la misma búsqueda, grata, tormentosa, acuciante e imprescindible.

B I B L I O G R A F I A

I. CONOCIMIENTO Y DOLOR

- Aristóteles, La Metafísica, Ed. Porrúa, México, 1969
- Arjipitsev, F. T., La Materia como Categoría Filosófica, Ed. Grijalbo, México, 1966
- Ayer, A., El Positivismo Lógico, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965
- Berkeley, G., Tres Diálogos entre Hilas y Filonús, Ed. Espasa Calpe, B. Aires, 1952
- Borges, Jorge Luis, Obras Completas, Emecé Editores, B. Aires, 1974
- Cappelletti, A., Los Fragmentos de Heráclito, Ed. Tiempo Nuevo, Venezuela, 1972
- Cassirer, Ernst, Antropología Filosófica, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971
- Copeland, E. L., El Cristianismo y Otras Religiones, Casa Bautista de Publicaciones, México, 1977
- Copleston, F., Historia de la Filosofía, (9 tomos), Ed. Ariel, Barcelona, 1978
- De Gortari, Elí, Lógica General, Ed. Grijalbo, México, 1968
- Descartes, R., El Discurso del Método, Ed. Porrúa, México, 1972
- Engels, F., El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado, Ed. Progreso, Moscú, 1966
- Engels, F., Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú
- Ferrater Mora, José, La Filosofía Actual, Alianza Editorial, Madrid, 1969
- Feuerbach, Ludwig, La Esencia del Cristianismo, Juan Pablos Editor, México, 1971
- Freud, S., Totem y Tabú, Alianza Editorial, Madrid, 1975
- Freud, S., El Malestar en la Cultura, Alianza Editorial, Madrid, 1973

- Garaudy, Roger, Dios Ha Muerto, Ed. Siglo XX, B. Aires, 1973
- Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971
- Hume, D., Tratado de la Naturaleza Humana, Ed. Porrúa, México, 1977
- Kant, E., Crítica de la Razón Pura, Ed. Porrúa, México, 1972
- Kosik, Karel, Dialéctica de lo Concreto, Ed. Grijalbo, México, 1967
- Labastida, Jaime, De Descartes a Marx, Ed. Siglo XXI, México, 1971
- Lefebvre, H., Qué es la Dialéctica, Ed. Dédalo, B. Aires, 1964
- Lefebvre, H., El Materialismo Dialéctico, Ed. La Pléyade, B. Aires, 1974
- Lefebvre, H., Sociología de Marx, Ediciones Península, Barcelona, 1964
- Lefebvre, H., Lógica Formal y Lógica Dialéctica, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1970
- Lenin, Materialismo y Empiriocriticismo, Ed. Grijalbo, México, 1967
- Lenin, Cuadernos Filosóficos, Ediciones Estudio, B. Aires, 1963
- Levi-Bruhl, Lucien, La Mentalidad Primitiva, Ed. La Pléyade, B. Aires, 1972
- Mair, Lucy, Matrimonio, Barral Editores, Barcelona, 1974
- Marx, Karl, El Capital, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966
- Marx, Karl, Crítica al Programa de Gotha, Ricardo Aguilera, Editor, Madrid, 1968
- Marx, Karl, Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, Alianza Editorial, Madrid, 1970
- Marx Karl, Manifiesto del Partido Comunista, Ed. Progreso, Moscú
- Marx, Karl, La Ideología Alemana, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968

- Nietzsche, F., Así Hablaba Zaratustra, Ed. EDAF., Madrid, 1965
- Nietzsche, F., La Voluntad de Poderío, Alianza Editorial, Madrid, 1980
- Nietzsche, F., La Gaya Ciencia, Editores Mexicanos Unidos, México, 1984
- Paz, Octavio, El Arco y la Lira, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1967
- Piaget, J., Biología y Conocimiento, Ed. Siglo XXI, México, 1975
- Piaget, J., Relaciones entre la Lógica Formal y el Pensamiento Real, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968
- Platón, Diálogos, Ed. Porrúa, México, 1965
- Revueltas, José, Obra Literaria (Vol. 1), Empresas Editoriales, México, 1967

2. DOLOR Y DIOS

- Agustín, San, Confesiones, Ed. Porrúa, México, 1979
- Alighieri, Dante, La Divina Comedia, Ed. Bruguera, Barcelona, 1977
- Anónimo, Bhagavad Gita, Ed. Bruguera, Barcelona, 1978
- Anselmo, San, Proslogión, Ed. Aguilar, B. Aires, 1970
- Cioran, E., La Tentación de Existir, Taurus Ediciones, Madrid, 1979
- Cioran, E., Adiós a la Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1980
- Cioran, E., El Aciago Demiurgo, Taurus Ediciones, Madrid, 1979
- Cioran, E., Breviario de Podredumbre, Taurus Ediciones, Madrid, 1981
- Eliade, Mircea, El Mito del Eterno Retorno, Ed. Alianza/Emecé, Madrid, 1980
- Eliade, Mircea, Tratado de Historia de las Religiones, Ed. Era, México, 1975

- Eliade, Mircea, Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978
- Hume, R.E., Las Religiones Vivas, Editorial Mundo Hispano, México, 1980
- Nietzsche, F., El Anticristo, Alianza Editorial, Madrid, 1981
- Pascal, B., Pensamientos, Alianza Editorial, Madrid, 1981
- Spinoza, B., Ética, Ed. Aguilar, B. Aires, 1963
- Tomás, Santo, Suma Teológica (Selección), Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1966
- Tomás, Santo, Suma contra Gentiles, Ed. Porrúa, México, 1977
- Varios Autores, La Biblia, Ed. Mundo Hispano, Versión de Reyna y Valera (1960), México, 1978
- Van der Leeuw, G., Fenomenología de la Religión, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1975

3. LIBERTAD Y DOLOR

- Bataille, G., Historia del Ojo, Premia Editora, México, 1978
- Bataille, G., Madame Eduarda, Premia Editora, México, 1978
- Boccaccio, Giovanni, El Decamerón, Ed. Bruguera, Barcelona, 1979
- Goethe, J. W., Fausto, Ed. Porrúa, México, 1980
- Marco Aurelio, Soliloquios, Ed. Porrúa, México, 1975
- Melville, H., Bartleby, Premia Editora, México, 1978
- Melville, H., Moby Dick, Ed. U.N.A.M., México, 1978
- Pavese, Cesare, El Oficio de Vivir - El Oficio de Poeta -, Ed. Bruguera-Alfaguara, Barcelona, 1979
- Paz, Octavio, Libertad bajo Palabra, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1968
- Rimbaud, A., Obra Completa, Libros Río Nuevo, Barcelona, 1974

Sade, Marqués de, Las 120 Jornadas de Sodoma, Akal Editor, Madrid, 1978

Savater, F., Panfleto contra el Todo, Alianza Editorial, Madrid, 1982

Tse, Lao, Tao-te-King, Premia Editora, México, 1978

4. AMOR Y DOLOR

Bronte, E., Cumbres Borrascosas, Ed. Gallimard/Promexa, México, 1982

Bukovsky, Ch., Mujeres, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981

Cernuda, Luis, La Realidad y el Deseo, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1965

Conrad, J., El Regreso, Premia Editora, México, 1978

Flaubert, G., Madame Bovary, Ed. Gallimard/Promexa, México, 1982

Goldberg, S., La Inevitabilidad del Patriarcado, Alianza Editorial, Madrid, 1976

Hawthorne, N., Wakefield, Premia Editora, México, 1978

Lawrence, D. H., El Amante de Lady Chatterley, Ed. Epoca, México, 1975

Lawrence, D. H., Mujeres Enamoradas, Ed. Planeta, Barcelona, 1980

Nerval, G., Aurelia, Premia Editora, México, 1979

Salinas, Pedro, Poesía Completa, Barral Editores, Barcelona, 1971

Schopenhauer, A., El Amor, las Mujeres y la Muerte, Ed. EDAF., Madrid, 1966

Shakespeare, W., Otelo, Anáhuac, Cía, Editorial, México, 1967

Tolstoi, León, Ana Karenina, Ed. Porrúa, México, 1979

Ullman, Liv, Senderos, Ed. Pomaire, Barcelona, 1980

Vallejo, César, Poesías, Juan Pablos Editor, México, 1974