

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL SILENCIO COMO RECINTO DE LO SAGRADO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE: LICENCIADA EN
FILOSOFÍA

PRESENTA:
SOPHIA GASCA JIMÉNEZ

DIRECTORA: DOCTORA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ

CIUDAD UNIVERSITARIA MÉXICO, D.F. 2010.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Dedicatorias y agradecimientos.

Sobre todo y ante todo a mi familia.

A mis padres Elia Eréndira Jiménez y Eduardo Gasca por siempre estar y hacer de mi vida un abanico de posibilidades, por ser soporte y compañía en cada aventura emprendida, por su paciencia y comprensión.

A mi hermano Eduardo Gasca por todo lo que hemos vivido y hemos de vivir, por su alegría, su preocupación y profunda complicidad. Los amo.

A mis amigos, Faro, Manolo, Tico, la y Are, por todos los buenos momentos y la compañía a lo largo de tantos años. Los quiero en mi vida.

A Jose por el sincero y profundo cariño. Lo mundano y lo divino son sólo caras de la misma moneda, la eternidad en un día...

A Zenia Yébenes por despertar en mí la curiosidad por lo no dado, lo velado y lo otro.

A todos los que forman parte de mi vida, que crean y configuran mi realidad.

Gracias por sus palabras pero más por sus silencios.

El silencio como recinto de lo sagrado.

Índice

Introducción	4
Capítulo I. De lo sagrado e indecible	
1.1. De la brecha ontológica	7
2.2. Del exorcismo de lo Otro mediante la palabra	14
2.3. De lo sagrado como <i>numinoso</i>	19
2.4. Mutismo o silencio	25
Capítulo II. La significación del silencio en la obra de Luis Villoro respecto a lo sagrado	
2.1. En busca del sentido	28
2.2. Lo indecible de la experiencia más profunda	32
2.3. El significado estalla	39
2.3.1. Palabra poética	40
2.3.2. Silencio	43
I. Una filosofía del silencio	45
II. Lo indecible en el Tractatus	47
2.4. El silencio de Villoro. Sagrado, vacío y silencio	50
Capítulo III. El mundanal silencio de Raimon Panikkar	
4.1. La secularizada sagrada, una visión <i>advaita</i> de la realidad	52
4.2. Del silencio del ateísmo religioso	59
4.3. El silencio como inicio y fin	64
4.3.1. La respuesta silente	68
Conclusiones	72
Bibliografía	78

Introducción.

Lo peor de la experiencia de lo indecible sería que un día se impusiese el olvido o la indiferencia: dos formas radicales de descalificación del significado.

David Le Breton

El hombre, el único ser dotado de palabra, logra a través de ella, definirse a sí mismo, fundar sus relaciones y hacerse de un mundo. La palabra escinde, define, diferencia, limita, pone en evidencia un Tú y un Yo. Trata de dar cuenta de lo que subyace a cada ente con la ilusión de manifestar en cada vocablo el sentido de lo real. El lenguaje se nutre de la fantasía de poder develar ese misterio, ese ámbito oscuro, que dota de sentido y valor a lo existente. Es decir, la palabra anhela, cual si fuera su reflejo, ser un fiel representante del mundo para así lograr su aprehensión y tener completo dominio sobre él. Tiene la ilusión de descifrar el misterio en aras de su manipulación, hacer de aquello otro algo mío, ¿pero es esto posible? Más bien, pareciera que hay un constante acecho de lo inefable que acorrala al lenguaje en un ínfimo universo de lo ya dado. El lenguaje se ve amenazado por “algo”¹ que va más allá de su dominio, y del cual la conciencia no puede dar cuenta, ya que ni siquiera le es posible concebir el portento. En el encuentro con lo completamente otro la conciencia se anula, es tal la carga de sentido que ello conlleva que la mente humana no lo resiste, no hay categoría que logre soportar tal encuentro; de aquí que la experiencia de lo otro sea inexpresable. Aquello no sólo se resiste a ser perpetuado bajo un nombre sino que todo lo predicado referente a ello derivará en absurdos y sinsentidos para una mente analítica. Hay algo que nos ronda, que seduce al lenguaje y lo invita a su cacería, que se escapa y que se resiste a ser reducido a fonemas. Estamos encantados por una presencia que hace

¹ Este “algo” obedece a lo que Rudolf Otto se referirá como lo *numinoso* en la obra; Rudolf, Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

patente lo trascendente y que claramente va más allá del universo que vislumbramos bajo la luz del lenguaje, la cual, preferimos ignorar y hacer caso omiso a su invitación por temor a perdernos en el barullo de sus encrucijadas; ésta perturba y fascina al intelecto, y se atesora bajo el amparo del silencio.

Es el misterio de la trama que deja su huella en el lenguaje y que hace evidente el fracaso de la mera pretensión de las palabras por abarcarlo. Sólo se hace presente para recordarnos su continua y permanente ausencia. Este “algo” que acecha al lenguaje es lo que Rudolf Otto nombrará lo *numinoso*, no por esto pretendiendo que el nombre sostenga al referente sino como mero pretexto para hablar del terrible vacío que no logra colmar la palabra. De lo *numinoso* podríamos decir cuanta cosa ocurriera en nuestro intelecto, el problema es que ello va más allá de toda palabra, su propia “naturaleza” se rebela a mostrarse en nuestra conciencia, sólo podemos intuirlo mas nunca aprehenderlo; lo otro carece de nombre, su ser escurridizo se diluye entre un fonema y otro. Lo único que logramos intuir de lo *numinoso* es vacío y ausencia, la huella de algo que ya no esta o tal vez nunca estuvo, lo inefable, oscuridad y contradicción, misterio y revelación, atracción y repulsión; su naturaleza rebasa al intelecto mas es en el sentimiento donde deja su huella, lo perturba y lo fascina; de aquí que para Rudolf Otto podamos aludir a ello como *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*². Del mismo modo en que la criatura siente un profundo pavor y estupor ante lo majestuoso del *numen*, su ánimo también se ve atraído y cautivado por su magnificencia.

Si la única vía por la que contamos para dar cuenta del *numen* es la huella que deja en nuestro ánimo, y este puede acaecer de formas tan distantes que a nuestra conciencia resultan contradictorias, ¿cómo será posible enunciar un discurso sobre ello?

² Del objeto *numinoso* sólo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo, es sólo a través de analogías y contraposiciones de otros sentimientos afines y de expresiones simbólicas por las que Rudolf Otto logra evocarlos sin petrificarlos ni limitarlos; por lo tanto, por medio de escudriñar el sentimiento del *mysterium tremendum* y del *mysterium fascinans* Otto pretenda despertarlo en nuestra conciencia. Revisar Rudolf, Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., pp. 21-63.

De antemano he de advertir al lector que de lo próximo no podrá alcanzarse un conocimiento claro y distinto, es más, puede que nos deje un sabor de boca amargo y la conciencia insatisfecha, pero esto sólo responde a la misma “naturaleza” de lo que habré de vislumbrar. Aún a sabiendas de que todo lo que pueda ser dicho estará fuera de lugar, lo fascinante del *numen* nos insita a hablar; se presenta como un reto a nuestra conciencia, el cual hay que dilucidar cuanto antes, como si de eso dependiera nuestra integridad, ya que en ello paradójicamente esta sustentada nuestra realidad. Para hablar del *numen* es rotundamente necesario recurrir a un sistema abierto, que permita el fluir del sentido y en el que el significado no esté determinado de antemano. La palabra petrifica y busca la permanencia, de aquí que resulte insuficiente para abordar lo *numinoso*, es menester buscar nuevas vías de significación. El camino ya andado por Luis Villoro y Raimon Panikkar, entre otros, y el cual elijo, es el silencio. En un primer acercamiento, el silencio se nos revela como un espacio vacío, sin contenido, cual un terreno árido; mas esto no debiera ser un problema, al contrario, lo abundante de su polisemia nos permite aventurarnos en las entrañas de aquello que se rebela a ser definido y del cual nos empeñamos en hablar. La poesía lleva las palabras al extremo, las obliga a apelar a algo que va más allá de lo que denotan, más no basta con esto, el *numen* requiere otra forma de significación; por su parte, el silencio logra ir más allá y desde el mismo lenguaje lo revienta, hace explotar cada palabra, cada fonema poniendo de manifiesto la trascendencia y su misterio.

Es el silencio ante lo *numinoso* el que me propongo desarrollar; éste permea todo lo real, toda existencia, toda conducta y toda conversación; resguarda el misterio de la urdimbre que subyace a lo real y del cual sólo encontramos su huella; en él se conjuga la trascendencia con la inmanencia, lo divino y lo mundano, lo presente y lo ausente, el sentido y el valor de lo absoluto, la ultimidad y la plenitud de la existencia; funge como recinto de lo sagrado y por esto nos invita a hablar, aún siendo estas palabras, las que preceden y las venideras, meros sinsentidos de aquello que sólo se deja intuir.

Capítulo I. De lo sagrado y lo indecible.

1.1 De la brecha ontológica.

En el texto *El silencio en la palabra*, Max Colodro dice que el ser humano se desarrolla bajo la lógica de la expresión, esto es, que la realización, tanto personal como colectiva, se realiza a través de las potencialidades y limitaciones de la palabra³. De aquí que el ser humano viva bajo una tranquilidad ontológica que le brinda el lenguaje. El cosmos se reduce al infinitesimal universo de las palabras. No hay nada que sobrepase al lenguaje y si lo hay, ha de ser la nada y de la nada no hay rastro que podamos seguir ya que el mundo y todo lo existente se revela como realidad ante nuestra conciencia a través del lenguaje.

Por lo tanto, decidimos centrar toda nuestra atención en ese mundo dominado por la palabra, imponiendo reglas y ajustando todo acontecer a una sintaxis, la cual permita su total comprensión. De aquí, que por un lado, tengamos la totalidad de lo inteligible, de la cual podemos dar cuenta a través del nombrar y, por el otro, intuimos un espacio oscuro e inhóspito que sobrepasa cualquier intento de significación, en el que hallamos la ausencia total; la nada absoluta ante la cual sólo nos queda guardar silencio y tratar de olvidarnos de su perturbadora presencia. Reducimos toda instancia de realidad al mundo inteligible, el resto queda vedado para el hombre sensato; sólo el loco, el poeta y el religioso se aventuran a sufrir el vértigo de la infinitud.

Lo incomprensible, lo indecible, lo inefable, lo extraño y perturbador, en otras palabras, lo completamente otro queda relegado al secreto del vacío del más allá. De aquí, que haya surgido la suposición de que las palabras funjan como el reflejo nítido de una presencia plena; al contrario del silencio, el cual

³ Colodro, Max, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo innombrable*, México, Siglo XXI, 2004, p. 9.

ha sido empatado con el vacío y la muerte⁴, los cuales llevan tras de sí la marca de la ausencia. Las palabras esbozan el significado del mundo, nos ayudan a su comprensión y lo hacen habitable. El ser humano se relaciona y vive el mundo a través del lenguaje, aunque éste sea limitado y carente frente a un mundo en pleno devenir y que se rebela ante la imposición de significados unívocos y permanentes. El individuo domina su entorno mediante la palabra, conjura lo extraño haciéndolo suyo al nombrarlo. La palabra revela, hasta cierto punto, al objeto que esta frente a nosotros. Nos dice que es algo conocido, por lo menos por otros; que ha dejado de ser insólito y que es manipulable, que se encuentra ahí en un mundo domesticado y dispuesto a la mano del hombre. Aunque las palabras nos brinden confort en un entorno que, la mayoría de las veces nos resulta adverso; estas no agotan el misterio del objeto y mucho menos del mundo.

La confianza que tenemos en el lenguaje, nos hace creer que mediante el nombrar al objeto, éste se muestra⁵ tal y como es en todo su esplendor. Según esto, las palabras nos revelan un mundo transparente, bajo el cual no subyace nada que no conozcamos y que pueda sernos inhóspito. Pero esto no es así, a pesar de todo, el mundo es un lugar silencioso, donde el secreto está bien resguardado. No encontramos pauta alguna que nos ayude a comprender el gran misterio, por más que haya avanzado la ciencia y nos encontremos en el auge de la era tecnológica, el mundo sigue siendo un lugar extraño en el cual no encontramos sentido alguno que vaya más allá del utilitarismo de la época actual. Entonces hallamos al mundo y a nuestra existencia como un sinsentido, todo resulta un absurdo al ser juez y parte de

⁴ David Le Breton muestra en su estudio sobre el silencio, cómo éste se ha relacionado con la muerte. No sólo podemos matar simbólicamente a un enemigo con el silencio, retirándole la palabra y aislándolo de todo vínculo social, sino que el silencio hace presente la muerte del amigo. Al ver el cadáver del ser querido se espera que hable, que responda a nuestras peticiones, pero él simplemente calla. Su rostro aún siéndonos conocido, estando ahí frente a nosotros, tal y como era en vida, su muerte se hace inminente al hablarle y no escuchar respuesta alguna. El silencio respecto a algún suceso del pasado, lleva consigo su olvido y con él su muerte. El acontecimiento ha dejado de ser recordado y ha dejado de dar cuenta de los hechos, ya nada dice, su valor y su sentido se han reducido a la nada. El silencio circunda la muerte y hace patente la ausencia. En Le Breton, David, *El silencio. Aproximaciones*, Buenos Aires, Editorial Sequitur, 2006, pp 122-125.

⁵ Max Colodro retoma las palabras de Lyotard y afirma que, “Nombrar no es mostrar”, así como tampoco, es posible mostrar sin nombrar; la mostración sólo hace evidente el nombre y no la existencia de otra cosa. Véase Colodro, Max, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo innombrable, op. cit.*, pp. 54, 55

dicho acontecer. El hombre busca subsanar la ausencia existencial que nos aqueja, “si todo estuviese ya aquí, si no fuera la carencia algo demasiado presente, demasiado insoportable, no sería necesaria la palabra”⁶.

El fundamento de lo creado no puede encontrarse en ello mismo, debe encontrarse necesariamente más allá⁷ de él. La fuente de sentido apunta a la totalidad, es en el todo donde el sentido estalla, sólo partiendo de la totalidad es donde la existencia de la parte cobra sentido. Es en la trascendencia, en el más allá, donde surge el sentido y se encuentra el fundamento. Las palabras representan al objeto en su ausencia sin conseguir agotarlo por completo; queda un soplo sin abarcar, el cual, da cuenta de la trama y cuando se está por alcanzarlo se nos escurre entre los dedos, dejando sólo su huella. Sólo el silencio puede bastar para contener el misterio de la urdimbre primigenia, “el sentido en cuanto fundamento del habla no podría ser nunca nombrado, ya que su naturaleza informe, infinita e indeterminada se resiste al encierro de los términos, a su necesidad de hacerse presente en un sentido estrictamente único”⁸.

El lenguaje no sólo no es vasto para aprehender el sentido, sino que el ser humano ha roto por completo con su fundamento, por lo cual, no obstante de lo indecible de su naturaleza ha perdido toda intimidad con lo divino, quedando relegado a la oscuridad de su soledad y alumbrando su camino bajo la creencia en falsos ídolos. Qué decir sobre la aseveración de la muerte de Dios, esto sólo ha sido la muestra explícita del desarraigo en el que por largo tiempo el ser humano ha habitado.

Rubén Dri en su texto *Religión, identidad y política*⁹, nos hace ver la triple fractura que constituye al hombre. La quebradura primordial ha sido la del sujeto con la naturaleza y el cosmos; la segunda obedece a la relación con

⁶ *Ibíd.*, p. 31.

⁷ Por su parte, Luis Villoro apunta a esta dirección en su texto *El concepto de Dios y la pregunta por el sentido*, el cual abordaremos en el siguiente capítulo. En Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, pp. 87-96.

⁸ Villoro, Luis. *Vislumbres de lo otro*. Verdehalago, *Op cit.*, p. 18.

⁹ Dri, Rubén, *Religión, identidad y política*, texto inédito a publicarse en México, Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

los otros; y la tercera con relación a lo divino. El hombre ha roto todo lazo con su entorno y ha apostado todo a la técnica, la cual se ha convertido en una suerte de nueva divinidad, a la cual se venera y se toma como eje rector. Desarraigado, el hombre de la modernidad está solo, soberano del mundo y dueño de su propio destino, libre del mandato de los dioses y de la naturaleza. La antropología ha desterrado por completo a la cosmología, el ser humano al cortar su cordón umbilical con el cosmos se ha convertido sólo en historia¹⁰. El hombre moderno ha decidido construir su propio universo, en el cual el *logos* lo gobierna todo y se vive conforme a las necesidades del mercado. Ya no hay necesidad de rendir cuentas a los dioses, bajo las reglas de este universo virtual el individuo se enfrenta a las fuerzas histórico-tecnológico-científicas, en lugar de encarar a la naturaleza. El sistema se resiste a la personalización, mientras que en la era de los dioses la relación era íntima, la cual se fundaba en un Tú y un Yo. Ésta penetraba hasta el estrato más profundo del ser humano, tocaba sus fibras más sensibles. En cambio, bajo este cielo tecnocrático las relaciones se cimientan en la superficialidad de la información¹¹. Los dioses no sólo se encontraban en el Olimpo y desde ahí gobernaban, sino que de vez en vez bajaban a la tierra para hacer de las suyas, estaban completamente al pendiente de la vida cotidiana del ser humano e intervenían sin miramiento alguno. Hasta este momento el sentimiento y la inmediatez circundaban la relación, después el *logos* fue ganando terreno al sentimiento, y los dioses viscerales fueron sustituidos por el primer motor, el dios de los filósofos; “el cielo empieza por ser un símbolo, pasa a ser una metáfora y acaba siendo un estado mental”¹².

Para Panikkar el ser humano vive una espiritualidad desencarnada, según Zizek se vive bajo una creencia suspendida y, para Buber, la religión ha perdido ese carácter de realidad y se ha convertido en un proceso

¹⁰ Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, 1999, p. 67.

¹¹ La información, a diferencia de la comunicación no busca la coparticipación ni la legitimidad del Otro. La comunicación propicia un ambiente afectivo entre los sujetos, posibilita un universo de sentidos en el que se da la copertenencia, mientras que la información sólo busca estar actualizada para satisfacer requerimientos específicos y funcionales. La información fomenta la acción y la comunicación la participación.

¹² Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 67.

intraprésiquico con meros visos de realidad. Podemos referirnos de múltiples maneras a este hecho, lo cierto es que todos apuntan a esa fractura originaria que Rubén Dri menciona. Como ya mencionamos, una de las consecuencias es el desarraigo, lo cual, lleva al hombre a sentirse como arrojado al mundo, perdido al encontrarse sin referente alguno respecto al cual pueda dirigir su existencia. Al perder todo contacto con lo sagrado el individuo se encuentra descentrado.

Toda sociedad se desarrolla en las periferias de un centro, en el cual suelen encontrarse los principales centros religiosos y políticos, es ahí donde se conjuga y donde se concentra la ideología preponderante de la comunidad. Tanto para el extraño como para el residente, el centro funge como punto de referencia; al estar perdidos, es en el centro donde podemos orientarnos y volver a retomar el camino deseado. El centro sirve como punto de partida y si se encuentra elevado sobre el resto de la ciudad permite ver la totalidad. Como símil a este centro arquitectónico, podemos considerar lo sagrado como el sentido tras el cual se orienta el ser humano, tanto en lo individual como en lo colectivo. El centro es centro si lo es de una totalidad, de aquí que el sentido dependa de que cada parte cuaje dentro del todo. En un inicio, el centro era ocupado por la naturaleza y los dioses, mientras que el ser humano se encontraba a su merced; ellos imponían las reglas del juego mientras que el hombre se sujetaba a ellas y trataban de ser de su agrado mediante el rito y ofrendas. Los dioses participaban directamente en la vida terrena, el ser humano veía en la divinidad a un Tú que favorecía el enlace entre esos dos estadios de la realidad. La modernidad desterró a los dioses y entronó al hombre en el centro del universo. Con la proclamación de la muerte de Dios, el hombre se ha quedado a la deriva, sin centro que oriente su camino y carente de todo sentido que de valor a su existencia.

Encontrar el centro es encontrarse a sí mismo, llegar al sí mismo, identificarse. El que padece de esquizofrenia está descentrado, dividido. Comienza a perder su identidad. En la locura el centro se ha perdido y el hombre se encuentra

literalmente perdido. No sabe dónde está. Se encuentra disperso, descentrado¹³.

Su universo se ha fragmentado, ha perdido el rumbo. Desorientado ha tratado de suplantar a los dioses con la técnica y la ciencia. Su fractura con la divinidad lo ha llevado a la soledad y a la intemperie de un mundo que le resulta extraño y adverso, donde la ausencia y el misterio lo mantienen en estado de alerta. El fundamento del ser humano yace en un más allá, aunque esto no debemos adjudicárselo a la modernidad, ya que podemos rastrear su génesis en la metafísica platónica. Así, el fundamento de la presencia queda relegado al *eídos*, con lo cual se pone de manifiesto la fractura, donde el fundamento queda en la exterioridad, fuera del mundo siendo alteridad pura. El fundamento aparece así como ausencia originaria, como una nada que sostiene todo, consecuencia de una brecha ontológica insalvable. El fundamento y con él, el sentido, constantemente se ven amenazados por el vacío y la indeterminación, de aquí la imperiosa necesidad de nombrarlo y hacer de ello un concepto, permitiéndonos conservar su univocidad aunque sea por un instante. El Ser se ha de convertir en ente.

(...) el espíritu humano, que se atribuye el señorío sobre su obra, aniquila conceptualmente el carácter absoluto de lo Absoluto. Puede imaginar ahora que él, el espíritu, sigue todavía ahí como soporte de todas las cosas y acuñador de todos los valores. Pero, en realidad, al aniquilar todo carácter absoluto en general, ha aniquilado también el suyo propio. El espíritu ya no podrá existir en adelante como esencia independiente. Sólo existirá un producto concreto de los individuos humanos, que contienen y segregan espíritu, igual que segregan orina y mucosidad; espíritu que <<abandonarán>> en la hora de su agonía más real, si es que no les ha <<estorbado>> ya antes¹⁴.

Al hacer del fundamento un concepto, cual si hubiéramos tomado su fotografía, sólo logramos captar ciertos rasgos que resultan minúsculos al enfrentarlos con lo abrumador del portento. Olvidamos que el concepto sólo

¹³ Ruben Dri, *Religión, identidad y política*, *op. cit.*

¹⁴ Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, pp. 146, 147.

nos es útil cuando la lógica del discurso trata de dar cuenta de aquello que lo sobrepasa¹⁵. Debido a la escisión existente entre el fundamento y nuestra existencia, es menester, para cualquiera que trate de adentrarse en las profundidades del hecho religioso, desligarse del anhelo y la efímera fantasía del concepto. Las palabras requieren de la quietud de su contenido, mientras que el fundamento discurre sin cesar, todo aquello que se predique respecto a ello será una mera aproximación. El fundamento sobrepasa al hombre y por ende al lenguaje. Todo lo dicho jamás podrá abandonar su carácter de analogía, símil, metáfora, ya que aquello, a lo cual nos hemos estado refiriendo como fundamento, subyace en la infinitud y magnificencia del silencio.

Las palabras llevan en sí el desgarramiento de la totalidad, hacen patente un mundo de cosas nombrables y otro que queda oculto en las profundidades del silencio, pero son ellas mismas las que tratan de suturar tal escisión; de aquí que no queda más que hacer uso de ellas, con la plena intención de reventarlas y sólo así de lo más profundo pueda brotar el silencio fundante que resguarda el infinito sentido.

¹⁵ Para Max Colodro esta ruptura en la concepción del fundamento pone de manifiesto la lógica de desdoblamiento de la totalidad, bajo la cual operan las palabras. Esta forma de proceder relega al olvido lo infinito e innombrable del fundamento, del Ser, y alimenta la creencia de la aprehensión del ente, a través de su delimitación y el nombrarlo. En Colodro, Max, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo innombrable, op. cit.*, p. 24.

1.2 Del exorcismo de lo otro mediante la palabra.

El habla navega con la plena pretensión¹⁶ de abarcar la alteridad, anhela hacer de lo Otro algo inteligible, atraparlo y congelarlo en la univocidad de sus conceptos. El ser humano vive bajo la tensión surgida entre la imposibilidad originaria del nombramiento del fundamento y el implacable acecho de la palabra por el misterio. El sentido es ambiguo, indeterminado e impreciso, va más allá de lo que las palabras dejan vislumbrar. El sentido originario se encuentra sumergido en la oscuridad del misterio, mientras que “la palabra surge en la superficie como una pequeña isla, como un leve afloramiento significativo en la vastedad oceánica y profunda del sentido”¹⁷. Las palabras dan luz al misterio que circunda la existencia, ponen de manifiesto un mundo acogedor para el ser humano, instauran un orden. Permiten el escrutinio del ojo humano, lo oculto sale a la superficie. Lo real se puede desmenuzar por medio del lenguaje, nos permite dar cuenta de aquello que nos rodea a manera de exorcismo del mundo, lo inhóspito se hace hospitalario mediante la palabra.

Recordemos que para los griegos –remitámonos específicamente a Aristóteles–, la vista era el sentido privilegiado. Lo verdadero es aquello que era develado (*aletheia*). La teoría (*theorein*) es aquello que podemos observar en su totalidad. La filosofía griega entroniza al *logos*, ya que éste le permite visualizar todo bajo la luz del intelecto, desenmaraña lo misterioso de la ausencia haciendo presente el fundamento. Ésta es una filosofía de lo evidente, todo ha de estar a la superficie para poder ser contemplado, sólo aquello que se muestra transparente para el intelecto será verdadero y tendrá visos de realidad. No hay cabida a lo informe e incierto.

El ser humano se encuentra tranquilo bajo el amparo del lenguaje, ya que éste le proporciona un mundo sistematizado, del cual sabe qué esperar y en

¹⁶ Empresa que jamás llegará a su culminación, al respecto, Colodro afirma que tal pretensión de abarcar la heterogeneidad inevitablemente permanece en el campo de lo Mismo, en la proyección de la identidad. En *Ibíd.*, pp 15- 30.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 26.

el que se siente con la libertad de actuar conforme a su voluntad. Al descubrir los secretos del mundo, el individuo deja de estar sujeto a las peripecias de la naturaleza, es más, éste es capaz de manipularlo y tomar las riendas del destino no sólo de su especie sino del mundo mismo. Al dividir la totalidad en dos esferas, una de lo nombrable y la otra de lo innombrable, el ser humano reduce toda realidad a un minúsculo universo constituido de palabras y aunque se haya olvidado de la otra esfera, lo innombrable lo persigue y pone en peligro la estabilidad de su universo.

El silencio circunda a la palabra, el sinsentido subyace al sentido y la ausencia se encuentra implícita en la presencia, de esta manera, el vacío acecha a la totalidad, la arrincona y hace del sistema un absurdo, dejando de manifiesto la preponderancia de lo ambiguo y la incertidumbre frente a lo inteligible. El mundo y la realidad se rebelan ante los significados que el ser humano les ha impuesto, su entorno se desfigura y se torna completamente borroso, ya que el sujeto se enfrenta a una amalgama de significaciones que le interpela y pone en duda su existencia tal cual la conoce, así que el hombre se enfrenta a lo Otro, a lo heterogéneo en absoluto, con lo cual no puede lidiar y desprovisto de toda categorización no sabe cómo abordarlo.

Ante la presencia de lo extraño -lo que aún no tiene nombre- el desasosiego toma control del sujeto, ocasionando su inacción y retraimiento; es mediante la acción de nombrar como éste instauro su relación con el objeto y lo inserta en su mundo, mientras que lo innombrable queda fuera de su horizonte. No se puede lidiar con lo desconocido. Isabel Cabrera desarrolla claramente esta imposibilidad ante lo insólito en su texto *El lado oscuro de dios*, en el cual nos muestra una fase previa a la moralización que se hizo de la divinidad; dejando de lado predicados que lo representan como suma bondad, suma perfección, entre otros, y abriendo paso a la total ambigüedad y contrariedad que conlleva la figura de Yahveh, notas que lo hacen insufrible. La filósofa da cuenta del Dios primigenio, ese que es anterior a cualquier matiz moral. En el *Antiguo testamento* no hay diablo o entidad alguna que se oponga o que ponga en entredicho a la magnificencia de Yahveh. Lo bueno y lo malo se reúnen en un mismo y solo ser. Es más, ni siquiera es legítimo hablar de

bondad y maldad respecto a Yahveh, ya que estas categorías pertenecen al ámbito del quehacer humano.

La moral surge en la libertad humana y hasta este momento no interfiere con la naturaleza divina. La lucha entre lo bueno y lo malo –Dios y Satanás–, se da en las profundidades del corazón humano¹⁸. En el incipiente judaísmo no hay figuras portadoras del mal; Yahveh se muestra como el único Dios y siendo Él la única autoridad, es autor de la vida y la muerte, la paz y la guerra, la dicha y la desgracia. El ser humano se encuentra a merced de un ser que resulta ambiguo e incierto, lo cual hace de ésta una relación insufrible. Los individuos no saben que esperar del Otro que pone en peligro su estabilidad, no se tiene el control respecto a nada, la fortuna de la humanidad estaba sujeta al azar, como bien podría recibir la gracia divina también podría ser víctima de su ira. Éste ser reacio a toda conceptualización debe transformarse para mantenerse dentro del universo del hombre. “Si Dios es indiferente a la moral, entonces no podemos confiar en él; temerosa de caer en la demencia o la superstición, la razón pierde interés en Dios. Dios tiene que cambiar, como dice Jung, tiene que redimirse frente al justo”¹⁹.

La incapacidad del ser humano por relacionarse con lo extraño, llevó a hacer de Dios un ser moral, donde la bondad y el amor se desborden de Él. Acoge al que ha vivido bajo sus principios y castiga al que se ha portado mal. El justo ha ganado la batalla y ha logrado que Dios se ajuste a los intereses morales de la especie. El sujeto necesita encontrar algún rastro de él en el otro, en aras de no renegar de su existencia y no conferirla a la muerte del silencio. Mediante la racionalización, el hombre da sentido a todo acontecer, sólo aquello que le resulta coherente puede trascender en su vida, es decir, sumarse a su sistema de creencias; lo demás carece de importancia, incluso el sentimiento²⁰. Todo aquello que no se ajuste a sus estándares está

¹⁸ Cabrera, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós, 1998, p. 158.

¹⁹ *Ibid.*, p. 161.

²⁰ Todo ha de ser expuesto, ha de ser transparente para el ojo inquisidor, incluso el sentimiento debe ser claro y distinto. Una muestra clara de esto es el psicoanálisis, el cual lleva este proceso de develamiento hasta las últimas consecuencias. Aquel que reacciona bajo cualquier maraña de sentimientos es mal visto por la sociedad, significa un retroceso a la animalidad, desafía la medida y el

destinado a desaparecer. El universo del hombre esta constituido bajo esta norma, no hay nada que escape a dicha ley, incluso, como ya vimos con la figura de Yahveh, la divinidad esta también sometida a dicha racionalización.

En *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Rudolf Otto relata el proceso que deja ver el menosprecio por una religión saturada de sentimiento y la predilección por una racional. No basta con el sentimiento expuesto, es necesario que la fe esté fundamentada en algo concreto como lo son los conceptos. Es más, una religión puede ser mejor catalogada y demuestra superioridad ante las demás si cuenta con conceptos de eminente claridad, transparencia y plenitud. La medida una vez más se antepone y enaltece la cultura y la grandeza de una sociedad menoscabando a la religión primitiva. Predicados tales como espíritu, razón, voluntad, omnipotencia, unidad, sustancia, perfección, absoluto; utilizados para lo divino son, sin duda, predicados esenciales para la religiosidad. Lo que olvidamos es que son predicados esenciales sintéticos, los cuales se atribuyen a un objeto que los recibe y sustenta, pero que no es comprendido por ellos ni puede llegar a serlo. Olvidándonos de ese “pequeño” detalle, damos por hecho que así ha de ser y que dichos predicados agotan el misterio. Martin Buber afirma que el ser humano debe darse cuenta de que estos intentos son sólo formas de relacionarnos con la trascendencia, incluso, el proclamar la muerte de Dios, es también, una manera de relacionarse, y que nos dice que el hombre es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de Él²¹.

Rudolf Otto expone esto como una contraposición entre el racionalismo y una religión profunda. Lo que se propone es hacer uso de la palabra manteniendo la firme convicción de que cualquier cosa que se diga quede al margen de la pretensión de desocultar el secreto. Relegar por un momento la palabra y dar prioridad al sentimiento, hurgar en las entrañas, a medida de nuestras posibilidades y abandonar la calma de la superficie para adentrarse en el

autocontrol de la cultura. El arrojo y la anarquía amenazan el supuesto orden del mundo. “Para la razón analítica, el inconciente necesita ser obligado a confesarse y a confesarnos. Es imprescindible hacerlo significar, aunque no siempre lo haga con palabras”. En Max Colodro, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo innombrable*, op. cit., p. 86.

²¹ Véase Martin Buber, *El eclipse de Dios*, op. cit., p. 46.

vaivén de las corrientes que se dan en la profundidad. Aceptar la brecha, asumir las posibilidades y las limitantes de ser un animal dotado de palabra para dejarse llevar sin temor a perderse en el sinsentido y el absurdo de la totalidad.

1.3 Lo sagrado como numinoso.

Muchos pensadores se han servido de la interpretación que Rudolf Otto hace sobre lo sagrado como lo *numinoso* para emprender su camino. Entre ellos encontramos a Luis Villoro y Raimon Panikkar, los cuales son los ejes centrales del presente trabajo; de aquí que convenga abordar la tesis del teólogo alemán. Una primera aproximación al texto de Otto intitulado *Das Heilige* y traducido como *Lo Santo*, podría causarnos un poco de ruido al referirnos a ello en lo próximo como lo sagrado. Esto es debido a que, aunque la traducción directa del alemán al español sea lo santo, dicho concepto, incluso Otto hace referencia a ello, tiene una carga ética muy fuerte. Por tradición lo santo se ha considerado como lo impoluto, suma bondad, suma perfección. Aunque en su acepción original lo santo no tiene esta carga, en la actualidad se encuentra demasiado arraigada; de aquí que se prefiera el término de lo sagrado, el cual se encuentra “libre” de cualquier valor moral.

Para Otto lo sagrado se muestra como una categoría que permite al sujeto entablar cierta relación con lo *numinoso*, esto es, haciendo uso de juicios que conjugan los aspectos racionales e irracionales²² que conforman lo completamente otro. Lo *numinoso* subyace a lo sagrado y se muestra como un estadio más profundo, como aquello que supera por completo a la razón y resulta incomprensible, ya que se sustrae a cualquier posibilidad de experimentación. Lo sagrado permite intuir el *numen*, aunque éste no se despierte en la naturaleza por sí mismo, si es posible que otros sucesos lo sugieran. Acaso no es esto lo que sucede en el relato de Villoro sobre *La mezquita azul*²³, en la que el sentimiento de lo completamente otro se

²² Toda religión que pretenda ser algo más que fe en la tradición y en la autoridad, tiene que suponer en el alma principios conforme a los cuales pueda ser reconocida sustantivamente como verdadera. Si una religión quiere elevarse por encima de las demás debe revestir los datos irracionales con la luz y la claridad de los conceptos. En Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., pp. 215, 216.

²³ Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., pp. 49 - 86.

despierta por la conjugación específica de figuras, olores y sonidos dentro de la mezquita; lo ausente se hace presente en lo explícito.

Decir qué es lo *numinoso* es imposible, todo aquello que trate de explicarlo o de definirlo significará un rotundo fracaso, sólo nos es posible aludir a ello, su discurso surgirá en una suerte de laberinto circundado por la analogía, el símil y la metáfora. Todo lo dicho discurrirá en meras aproximaciones, cuestión que no debemos olvidar; incluso decir que, es lo completamente otro, lo heterogéneo en absoluto, lo inefable o *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*, no terminan por agotarlo y sólo representan el intento por hacer presente la propia ausencia. De aquí que, lo *numinoso* sólo pueda sugerirse, sucitarse, despertarse y jamás hacer de él un discurso claro y certero, se resiste a cualquier definición, sobrepasa cualquier límite y se desborda de cualquier categoría; sólo se puede dar luz por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo. Es a través de la descripción de ciertos estados animícos como Otto da cuenta de ello; no se experimenta en sí y por sí, ya que no pertenece al mundo natural; al ser el sustento del mundo es necesario que se encuentre fuera; de aquí, que sólo podamos hallar reminiscencias suyas, el mundo da cuenta de su paso, experimentamos el rastro que ha dejado su ausencia mientras que su presencia se rebela al intelecto. El numen emerge como *mysterium tremedum*, el cual puede ser sentido de varias maneras, nunca de forma única e inequívoca, siempre revestido por lo efímero y lo insólito;

Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que durá algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y

humilde temblor, en la mudez de la criatura... -sí, ¿ante quién?-. ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas²⁴.

El sentimiento que despierta en el ser humano lo *numinoso* no puede ser comparado con cualquier otro que experimente el sujeto en su vida cotidiana y en la naturaleza, éste se encuentra exacerbado, penetra en lo más profundo al individuo haciéndolo estremecer hasta el tuétano; no lo origina nada de lo creado por más insólito que pueda resultarnos, es un sentimiento que rompe fronteras y va más allá de lo mundano. El sentimiento de dependencia, de temor, de fascinación, de beatitud, que surge ante el *numen* aniquila por completo al sujeto. Lo *completamente otro* se hace eminente en todo su portento y pone de manifiesto la ultimidad. El individuo se sobrecoge ante lo abasallador de la absoluta heterogeneidad y se descubre a sí mismo como “tierra y ceniza”²⁵ frente a lo majestuoso del *numen*. El sujeto se valora sintiéndose como algo que no es verdaderamente real, que no es esencial o que incluso es completamente nulo y su aniquilamiento lo lleva a valorar a la trascendencia como lo absolutamente eminente, por su plenitud de realidad. El Yo tiende a la nada mientras que un Tú que es lo Otro, emerge como todo.

El *sentimiento de criatura*²⁶ pone de manifiesto la prepotencia del *numen* ante todo lo creado que hace evidente la totalidad y la ultimidad, de la cual nuestra infinitesimal injerencia nos hace surgir como nada, polvo y ceniza. El sentimiento *numinoso* sobrecoge al sujeto, ya que lo enfrenta con la infinitud, la inmensidad, la bastedad de la trama. No hay quien soporte el impacto, el retraimiento del Yo es inevitable y la propia razón queda a merced de la locura; el grito o el silencio son las únicas dos salidas ante tal encuentro²⁷.

²⁴ Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 22.

²⁵ Este es el sentimiento de Abraham, de la propia nulidad frente a la prepotencia. Cuando Abraham osa hablar con Dios sobre la suerte de los sodomitas, dice: “He aquí que me atrevo a hablarte, yo, yo que soy polvo y ceniza”. A este sentimiento, donde el sujeto se descubre como nada, Otto lo nombra *sentimiento de criatura*. En Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 18)

²⁶ *Ibíd.*, pp. 16- 20.

²⁷ Podemos encontrar varios ejemplos de la imposibilidad del sujeto por sobrellevar dicho encuentro. Una muy clara y de gran belleza expositiva es *El Sueño* de Sor Juana. En dicha silva de casi mil versos, encontramos el viaje del alma por las esferas del conocimiento. El alma pretendiendo y anhelando conocer la totalidad cae en cuenta de que es imposible. La inmensidad de la gran máquina universal obnubila al intelecto, viéndose rebasado se retrae hacia lo particular. El alma despierta del ensueño

Queda de manifiesto la inmensidad de la gran maquinaria del cosmos y el estupor del individuo ante ella, pero por otro lado, también se manifiesta la profunda fascinación, el incesante anhelo de acceder a dicha esfera. No obstante, la imposibilidad y el espanto que embargan al sujeto ante el *numen*, éste se encuentra atraído con gran fuerza por él. La fascinación permea su ser y lo obliga a estar en un constante acecho. La intriga por descubrir el misterio y el anhelo por evidenciar el secreto han hecho que el ser humano haya recurrido a artilugios, conjuros, la alquimia, la magia en general. Lo *numinoso* no sólo se muestra como *mysterium tremendum sino como mysterium fascinans*.

Y la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera. El misterio no sólo es para él maravilloso, sino además admirable; de suerte que, al efecto del numen que conturba y trastorna los sentidos, se añade el efecto dionisiaco que capta los sentidos, arrebatata, hechiza y a menudo exalta el vértigo y la embriaguez²⁸.

Ser parte de ello, fundirse con la totalidad, colmarse de lo divino, es el deseo latente del místico. Lo *numinoso* amedrenta y a la vez fascina, perturba y enajena. Nos invita a embriagarnos de ello con la consigan de jamás alcanzar la saciedad, nos colma sin poder llegar a la plenitud, el deseo se eleva al infinito. Nos lleva a sumergirnos en un pozo sin fondo sin la promesa de poder regresar a la superficie, aventurarnos en la vastedad oceánica y profunda del sentido sin la seguridad de regresar a la firmeza terrenal de los conceptos.

Tratar de emitir un discurso claro y objetivo respecto a lo *numinoso* resulta imposible; hablar de ello será dilucidar sobre el sentimiento y no de la razón. Al intelecto, de antemano, se le esta negado, la rebasa y se le muestra como

después de haberlo visto todo, con la desilusión de no haber comprendido pero con el insaciable deseo de alcanzar la totalidad. “Libre tendió por todo lo criado:/ cuyo inmenso agregado,/ cúmulo incomprehensible,/ aunque a la vista quiso manifiesto/ dar señas de posible,/ a la comprensión no, que –entorpecida/ con la sobra de objetos,/ y excedida/ de la grandeza de ellos su potencia-/, retrocedió cobarde”. En Juana Inés de la Cruz, Sor, *El Sueño*, edición a cargo de Alfonso Méndez Plancarte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, versos 445- 454, pp. 28, 30.

²⁸ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 50.

antinomía en su máxima expresión, no se enseña ni se aprende, no hay forma de transmitirlo ya que radica en lo más profundo del espíritu. Es posible suscitarlo, despertarlo, sugerirlo mas no adoctrinarlo. Lo misterioso es aquello que no se puede pensar en ningún modo, porque es en su forma, calidad y esencia absolutamente heterogéneo respecto a nosotros.

No hay duda alguna que lo *numinoso* radica en lo más oscuro del ser humano y que por lo tanto se encuentra expuesto a cualquier clase de frenéticas especulaciones y desatinadas galimatías. No basta con apuntar a su irracionalidad, dejando al aire y a merced de alguna mente ociosa su rastreo. Al respecto, dirá Colodro “es imprescindible mostrar y alumbrar, aunque sea con señas y a tientas, el profundo y secreto universo donde habita el silencio; el hueco infinito donde reina aquello a lo que Wittgenstein parece apuntar cuando insiste en la cualidad ontológica de lo que no puede ser nombrado”²⁹. Para Rudolf Otto, afianzar y aterrizar lo *numinoso* es fundamental, hacer de ello un paraje, si no confortable sí más hospitalario; lo irracional revestido con un concepto un tanto más alentador, esto es lo completamente otro enmascarado por lo sagrado. Sin olvidar la profundidad de sentido que subyace en lo *numinoso*, se le nombra y se formaliza, ya sea para tener un punto de partida y de llegada. Rondar lo sagrado sin mayor pretensión que sirva de mediación entre la esfera de lo divino, lo completamente otro, el sentido y lo real en absoluto, con lo mundano.

De aquí, que lo sagrado sea aquello que se resiste, aterroriza y fascina. Se resiste a ser manipulable; aterroriza al mostrar el portento y el misterio que guarda nos hechiza.

¡Maestro, lleno de amor! Desde mi infancia busco a alguien; una sed me devora y yo no sé, Dios mío, de que tengo sed. Hace muchos años que ya persigo ardientemente algo sin alcanzarlo jamás. No sé bien lo que es; pero, sin embargo, siento a mi corazón que se lanza tras ese desconocido, sin el cual jamás podrá sosegar. En los primeros días de mi infancia he querido, maestro, hacer como los demás hombres y buscar este bien entre tus

²⁹ Colodro, Max, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, op. cit., p. 41.

criaturas. Pero cuánto más buscaba menos encontraba, cuánto más avanzaba, otro tanto se alejaba el objeto de mis deseos... Pero he aquí, señor, que mi corazón estalla por la vehemencia del deseo. ¡Oh dolor! ¿Qué es esto? ¿No me nombrarás, no me describirás aquel que, secretamente, tañe en mi corazón?³⁰.

³⁰ Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, op. cit.*, p. 152.

1.4 Mutismo o silencio.

En el inicio del prólogo a la primera edición de la *Crítica a la razón pura*, Immanuel Kant, impone ciertos límites al dominio de la razón, ya que hay cuestiones que acosan a la razón y ésta no puede rechazar, debido a que surgen de ella misma, pero a las cuales tampoco puede responder porque sobrepasan sus facultades. Dichos cuestionamientos de la razón no tienen constatación empírica y por lo tanto ésta no puede dar cuenta de ellos. Si la razón rompe con sus propios límites y aborda dichas cuestiones, es muy posible que caiga en oscuridades y contradicciones. Ahora bien, cuestionamientos tales como la simplicidad del alma y el comienzo del mundo pertenecen al ámbito de la metafísica y no de la razón. En pos del sistema, Kant decide guardar silencio respecto a dichas cuestiones, hacer caso omiso para no perderse en dicho estadio oscuro y hacer que la razón se centre sólo en aquello que se encuentra bajo su dominio. Por su parte, Wittgenstein también prefiere callar ante lo que sobrepase la lógica. Para Wittgenstein las cosas acaecen en el mundo como hechos y sólo de aquello que pueda ser constatado empíricamente es legítimo hablar, del resto es mejor callar. Aquello que sale de los límites de la lógica, ronda el sinsentido y el absurdo, dejando entrever el vacío de cualquier discurso que trate sobre esos temas.

Pareciera que todo aquello que salga de los parámetros del discurso científicista ha de ser delegado al olvido. Hacer como si no existiese, renegar de ello, ya que puede poner en entredicho o en encrucijadas innecesarias el núcleo duro del sistema. ¿Qué hacer con lo sagrado? ¿debemos seguir los pasos de estos dos filósofos y no decir nada al respecto?

Dejar de hablar sobre lo sagrado implica renegar de su existencia y delegarlo a su olvido y a la oscuridad de lo no dicho. El mutismo ante lo sagrado conlleva su muerte, mas, el silencio nos permite hablar libres de las limitaciones de la palabra y del discurso predicativo; va más allá de un no-decir, dice que hay algo que se encuentra velado y que es renuente a toda conceptualización; éste se muestra como una alternativa a la univocidad e

inmutabilidad de los conceptos, habla y significa, en él se muestra el sentido y con él se exagera tanto lo dicho como lo no dicho.

Hay silencios que dan pie a una respuesta, otros que son taciturnos; algunos demuestran complicidad, respeto, duelo, olvido, indiferencia; hay otros, que simplemente callan, sin embargo, algunos hablan y llegan a decir más que las mismas palabras; algunos son impuestos a la fuerza, y de igual forma, existen los que se asumen con plena convicción. El silencio surge del encuentro con lo otro, lo extraño, lo insólito, lo nuevo, lo inefable, lo indecible³¹, pero también es el ambiente propicio para la meditación y el recogimiento, al igual que lo es, para la confusión y la duda. Gracias al silencio escuchamos al otro hablar, y debido a él, también se hace patente su ausencia y su muerte, revela el misterio y guarda el secreto, es el lenguaje de los enamorados y con él se da muerte al enemigo. La inmensa polisemia del silencio.

Más allá de las palabras, “son los actos del hombre los que hablan, su saber estar, la estela que le acompaña, y que provoca, de entrada, la adhesión o el rechazo”³². El silencio pone el acento en la presencia, en lo vivido. Al respecto, Le Breton hace mención de conciertos en silencio que se llevaban a cabo en la china de los años treinta y en antiguas fiestas japonesas; “los músicos cogían sus instrumentos, y mimaban los gestos de la ejecución sin emitir ningún sonido, pues no se podía perturbar la santidad del momento, ni con el murmullo más armonioso siquiera. Cada uno escuchaba, y lo que oía en él nadie habría sabido repetirlo”³³. Lo sublime de la experiencia se atesora

³¹ Le Breton retoma la diferenciación que realiza V. Jankélévitch entre el silencio que se produce ante lo inefable y lo indecible. El primero anuncia un derroche de palabras y efusiones, es el paso previo a un desahogo que encuentra en la metáfora un medio de rodear interminablemente un objeto para elogiarlo o evocarlo. Por otro lado, el silencio ante lo indecible elimina por completo a la palabra, debido a su insuficiencia para agotar el misterio. Éste es un silencio que se da frente a la muerte. Jankélévitch sólo hace alusión a la muerte pero creo que es pertinente incluir la noción de lo completamente otro; qué es la muerte si no lo completamente otro, aquello que no puede ser interpelado. Lo inefable nos invita a hablar, sabiendo de antemano que es imposible colmar su naturaleza, pero hacemos el intento aunque sea sólo para mostrar que es intraducible a palabras; mientras que enfrentarse a lo indecible atraganta la palabra, asfixia cualquier intención de emitirla. Ante lo indecible sólo queda guardar silencio o estallar en el grito. En Le Breton, David, *El silencio. Aproximaciones*, op. cit., p. 193.

³² *Ibid.*, p. 174.

³³ *Ibid.*, p. 173.

en el individuo, la valía de dichos conciertos radican en la conjunción de todos los elementos necesarios para poder conmover al ánimo de tal forma que resultó significativa para el sujeto y encontró en el silencio un flujo de sentido. La magnificencia de lo vivido se resguarda en, el misterio, lo insólito, lo efímero e irrepetible de su naturaleza; el secreto se guarda para quienes estuvieron presentes en ese momento, en ese lugar, con tales personas y bajo ciertas circunstancias que hicieron de esa ocasión algo significativo.

El silencio es lo único que puede contener la inmensa carga de sentido y valor de lo *numinoso*, mientras que la palabra hace evidente las notas racionales de lo sagrado, el silencio lo pone en lo irracional, lo *numinoso* mora en el silencio.

Puede ser cierto, en fin, que la palabra no es totalmente libre respecto de eso que busca inalcanzablemente nombrar. Puede que el fantasma sea ella misma, espantada ante los límites casi inalcanzables de su posibilidad. Pero lo que el lenguaje parece haber intuido casi desde siempre y ha comenzado a contrastar hace no mucho tiempo, es que cualesquiera que sean sus posibilidades, sus límites o sus condiciones, es *afuera*, siempre en el exterior, e incorruptible a sus pretensiones absolutas de dominio, donde se alza el silencio, el lugar sin límites en el que todo comienza y todo acaba...³⁴

³⁴Colodro, Max, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo innombrable*, op. cit., p. 118.

Capítulo II. La significación del silencio respecto a lo sagrado en la obra de Luis Villoro.

2.1 En busca del sentido.

El sentido de la vida, id est, el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios.

Wittgenstein

En el texto *El concepto de Dios y la pregunta por el sentido*, Luis Villoro recuerda la analogía que realiza Pascal, al respecto de la existencia humana con la situación de “un hombre que hubiera sido llevado dormido a una isla desierta y espantable, sin saber dónde está y sin medios para salir de ella³⁵. El ser humano se siente arrojado al mundo, sin encontrar respuesta para el cómo y para qué de su existencia. Los cuestionamientos por el sentido de la vida y la finalidad de la existencia humana desde siempre han perturbado al filósofo, al artista, al poeta, al religioso, y a cualquier otro individuo que haya cruzado por algún momento crítico de su existencia. Ante una crisis existencial, de una u otra forma, inevitablemente siempre surgirá la pregunta del por qué de nuestra vida. Reitero su carácter de necesario, ya que, es sólo frente a puntos de resquebrajamiento donde la duda se muestra trágica y fatal. Tomamos conciencia de que estamos solos en el mundo, arrojados a lo adverso y perdidos en la infinitud. Que somos un ser para la muerte. En la crisis descubrimos que tal vez todo sea un absurdo, un sinsentido. ¿Cómo es posible que la existencia del ser humano, siendo la criatura más sublime, sea un absurdo?

La respuesta nos aterra tanto como el concebir esa posibilidad. El estar frente al misterio de la muerte, a lo avasallador de la infinitud, al silencio de la

³⁵ Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 87.

otredad, nos inquieta a tal grado que necesitamos recurrir al cobijo de algo, ya sea la religión, la razón, o cualquier intuición que funcione como paliativo ante el vacío que encontramos por la fugacidad del sentido.

El vértigo ante el vacío nos ha llevado a creer que hemos sido capaces de descifrar el gran misterio, dando por hecho que todo es reducible al minúsculo universo humano. Pocos son los aventurados que deciden hacer frente a la gran nada de la vastedad oceánica del sentido, dejando de lado toda suerte de paracaídas como la razón y se avientan a lo indecible del sentimiento. Presenciamos el fundamento a través de su ausencia. Su naturaleza es incierta, oscura y rebelde, está implícito en lo evidente mas jamás será lo explícito. Oculto y misterioso lo sagrado puede resultarnos un mero sinsentido y un absurdo. Incluso la reticencia de su naturaleza hace de su búsqueda el desfondamiento mismo.

Es en momentos de ruptura donde la pregunta por el sentido aflora, donde la superficie no basta y buscamos la profundidad de la trascendencia. La religión atraviesa en lo más profundo al ser humano, sus fibras más sensibles se estremecen al poner su fe en ella. El hecho religioso surge de la fractura. La religión no responde a algún fenómeno particular del mundo sino que da cuenta de su existencia misma y de lo sagrado de su naturaleza.

La experiencia religiosa originaria nace del estupor ante la existencia misma del mundo y de mi estar arrojado en él. Por un lado, el conocimiento personal de nuestra pequeñez y desamparo; por el otro, su correlato: la experiencia de la grandeza del cosmos, de su fuerza y belleza terribles e incomprensibles. El objeto de la religión es ese misterio, ante el cual sólo podemos callar y reverenciarlo³⁶.

La incertidumbre del ser humano no radica en esto o aquello sino en el fundamento mismo de su existencia. En términos de Pascal, la duda no surge por un fenómeno específico dentro de la isla desierta sino por la propia existencia de la isla y mi incierto estadio dentro de ella. Basta recordar a

³⁶ *Ibid.*, p. 88.

Wittgenstein “Lo místico no es cómo sea el mundo, sino que el mundo sea”³⁷. La angustia es existencial y estremece al ser humano hasta los huesos.

La religión nos pone en contacto³⁸ con lo sagrado, nos brinda un cómo y un para qué de nuestra existencia, al tratar de sacar a la luz el sentido mientras nos encontramos en la oscuridad de la gran duda, es en ella donde encontramos nuestro punto de partida y nuestro punto de llegada, funge como centro rector de nuestra existencia, concibe la totalidad y nos da un lugar dentro de ella, nos salva de estar a la deriva y nos convierte en pieza fundamental de la gran maquinaria del cosmos. La religión da sentido a nuestra existencia y a ese sentido lo nombramos lo sagrado.

Ahora bien, este sentido no puede ser un elemento más de la maquinaria, él alude a la totalidad, de aquí que no pueda reducirse a ser parte.

El mundo es la suma de los hechos. Decir que la divinidad es el sentido del mundo es afirmar que no puede ser un hecho más en esa suma, aunque pueda manifestarse en todo hecho. Por ello la Divinidad es trascendente a cualquier hecho. No porque fuera una entidad existente en otra región de hechos –en un “cielo” o en un “trasmundo”– sino porque no es un ente, sino aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor. Si enumeráramos todas las cosas que componen el universo, la Divinidad no podría aparecer en esa suma; al igual que el sentido y el valor de una vida no podría registrarse como un acontecimiento entre los que la componen, ni el sentido de la máquina se reduce a uno de sus engranajes³⁹.

Entonces, aunque podemos intuir lo sagrado en los objetos creados, no lo podemos encontrar como tal en él. Lo sagrado rebasa al mundo y toda

³⁷ *Ibíd.*, p. 88.

³⁸ Tres son las etimologías que podemos hallar como origen de la palabra religión y las cuales apuntan a un faltante, a algo que hay que reconsiderar, a la brecha ontológica de la cual hablamos anteriormente. La primera es la propuesta por Cicerón, quien la deriva de *relégere*, que significa releer. Podemos suponer que nos invita a releer, ya que hay algo que se ha leído mal y que es necesario corregir. Por su parte, San Agustín situó su etimología en la palabra *reelégere*, volver a elegir. Se ha realizado una mala elección y por lo mismo debemos corregirla. Por último, y la más aceptada, es la de Lactancio, la deriva de la palabra *religare*, que significa religar hay algo que necesita ser atado y ligado de nuevo. Esta última suele ser la más aceptada. En Dri, Ruben, *Religión, identidad y política, inédito*

³⁹ Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro, op. cit.*, p. 90, 91.

experiencia que podamos tener de él es un encuentro con lo otro⁴⁰. El sentido se encuentra en el estadio del más allá, afuera, en la profundidad inabarcable por la palabra, en una suerte de región virtual de bordes imprecisos y contenido ambivalente. Max Colodro dirá al respecto que el sentido no puede darse de manera fácil a la palabra, sencillamente porque no está conformado por ella, sino por una dimensión prelingüística, preconsciente, y que compromete lo que no se puede o se desea expresar⁴¹. El sentido remite constantemente a un origen indeterminado, origen que no es más que lo sagrado. Al igual que el recipiente acoge al líquido impidiendo su derrame y definiendo su forma, la palabra pretende hacer lo mismo con lo sagrado, llamándolo Dios. El sentido en su exterioridad puede mostrarse dócil y flexible, dando la impresión de ser manipulable, mas esto no es así, es en la profundidad donde surge el carácter ilimitado e informe de su naturaleza. Villoro reconoce ese núcleo impenetrable y sabe que para acercarse a lo sagrado no puede hacerlo por la vía del lenguaje, así que dedicará su escritos sobre religión a tratar de vislumbrar lo otro por medio del silencio.

⁴⁰ Luis Villoro llama profanación de lo sagrado a ese intento que hace el hombre, ya sea el religioso o el filósofo, por tratar de manipular a lo Otro. Lo Otro escapa a toda conceptualización, se rehúsa a ser aprehendido, se resiste a ser manipulado. Cuando emitimos algún discurso sobre Lo Otro, la divinidad, convertimos la totalidad en un ente; lo que da sentido se vuelve en un engranaje más. El discurso objetualiza, cosifica lo divino, arrancándole por completo su carácter de otredad. Hacer de la divinidad un ente es la verdadera profanación. “La postulación de dioses o de un Dios, con atributos de entes singulares, que actúan y padecen, en relaciones causales o finales, con otras entidades mundanas es una aberración del pensamiento religioso”. En Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro, op. cit.*, p. 94. Respetar lo divino es aceptar la absoluta otredad. No todas las religiones siguen el camino discursivo, hay otras, en especial las orientales, que refieren a la divinidad sin el uso de la palabra. Ya sean, el hinduismo, el budismo, el taoísmo; las cuales se decantan por la vía de la teología negativa. La cual no se preocupa por decir y definir lo que la divinidad es, sino todo lo contrario, nos hablan de lo que no es, con la intención de vislumbrar lo otro. Ni siquiera lo nombran porque nombrarlo sería exorcizarlo. La vía negativa no pone el énfasis en lo que se dice sino en lo que no se dice, el gran misterio se encuentra en lo que se calla; la palabra sólo da pie y dirige la atención a lo no dicho.

Atente a la gran imagen,/ todo bajo el cielo acudirá./ Acudirá, libre de todo mal, y habrá paz y prosperidad./La música y los manjares hacen que se detenga el viajero./ Lo que se dice del curso,/ ¡qué insípido es, qué desabrido!/Se mira y no se ve;/ se escucha y no se oye;/ se usa y no se agota. En Lao Zi. *Tao te king*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003, p. 99.

⁴¹ Max Colodro, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo inombrable, op. cit.*, p. 43.

2.2 Lo indecible de la experiencia más profunda.

Aun en el mundo cotidiano, doquiera asome un dejo de fantasía, se encuentran estos silencios: sobre un alambre tendido en la altura baila una pequeña figura. El tambor resuena; de pronto, un silencio. Las miradas se fijan en el frágil hombrecillo. El silencio señala la angustia de la espera, además significa la inminencia del portento. Algo inesperado y maravilloso va a hacer aquel hombre. el silencio nos ha abierto de nuevo al asombro ante el mundo.

Luis Villoro

Tanto para Luis Villoro como para Michel de Certeau es a través de la acción del nombrar como exorcizamos la otredad, pasa de ser algo completamente extraño a formar parte de nuestro universo. Es decir, el primer encuentro con lo otro siempre estará empañado por la pretensión de descifrar su secreto, desenmascáralo para así emitir algún juicio al respecto y hacerlo nuestro. Para lograr un acercamiento con lo insólito es menester que éste se dé bajo el amparo del nombre, de lo contrario el sujeto, temeroso de no saber que esperar de lo otro, se retrae evitando todo posible contacto, ya que puede resultar demoníaco y aterrador. Al nombrar, lo extraño va cobrando familiaridad, dejando de ser lo completamente otro para convertirse en algo cercano e incluso algo que puede ser manipulado por el ser humano. Aquello que solía ser extraño mediante el nombre se ajusta a nuestras categorías, abandona el estadio de lo inefable y se convierte en un elemento más del mundo. Debemos recordar que para Villoro, el mundo humano llega hasta donde alcanza el lenguaje, su infinitesimal universo esta circundado por las palabras, siendo las limitaciones de éstas sus propias fronteras.

Exorcizar lo extraño, construir una morada e instituir toda relación intersubjetiva, son las tareas del lenguaje.

La palabra elimina el carácter singular con que las cosas aparecen y, por ello, tranquiliza. Antes del lenguaje todo para el hombre es nuevo; nada, habitual ni previsible. Conforme se desarrolla un lenguaje, el asombro que primero le producen las cosas va cubriéndose de un tenue velo de familiaridad; y sólo entonces empieza a sentirse seguro en su mundo⁴².

Villoro ejemplifica esa hospitalidad del lenguaje en la figura del niño. Cuando un niño se enfrenta a algo que para él resulta extraño, éste, en un primer momento se retrae para después preguntar su nombre. Ya sabiendo su nombre y aunque no comprenda lo que tiene enfrente, reconoce que no es insólito, descubre un ambiente más hospitalario donde poco a poco puede ir apropiándose del objeto, a tal punto que éste vaya siendo manipulable para el niño a través de su símbolo. En cambio, si no pudiera nombrar al objeto, aquello le resultaría insufrible y jamás rompería la barrera, y hacerlo suyo, siempre será aquello completamente otro que me causa incertidumbre. Lo extraño petrifica e impide el movimiento debido a que no se sabe qué esperar.

Aunque el lenguaje nos brinde certidumbre respecto a lo desconocido, cierto es, que hay cosas que escapan al lenguaje. No todas nuestras experiencias son reducibles a palabras. Lo asombroso se muestra siempre en lo insólito, en lo que se da una vez y no podrá reproducirse; asombroso es *lo que no hay*, lo inesperado y singular; lo asombroso se experimenta y en cuanto se trata de dar razón de ello se diluye en el secreto de lo efímero. El silencio ha sido considerado la morada de lo insólito, ya que al no poder ser reproducible su naturaleza nos resulta incierta, su fugacidad nos impide someterlo a cualquier categorización, escapa a toda lógica y sintaxis. La palabra resulta muy pequeña ante el portento.

Como ya habíamos mencionado en el apartado anterior, hay cuestiones que entrañan un soplo de trascendencia, hay intuiciones tan profundas que es posible hallar en ellas la huella del fundamento. Hay vivencias de lo sagrado, las cuales resultan irreducibles al lenguaje discursivo, nacen y terminan en silencio. Decir algo al respecto de esas cuestiones resultaría una necedad, ya

⁴² Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 16.

que por más adjetivos y palabrería que salga de nuestra boca, no lograríamos expresar lo que realmente queremos.

Todo lo inusitado y singular, lo sorprendente y extraño rebasa la palabra discursiva; sólo el silencio puede “nombrarlo”. La muerte y el sufrimiento exigen silencio, y la actitud callada de quienes los presencian no sólo señala respeto o simpatía, también significa el misterio injustificable y la vanidad de toda palabra. También el amor, y la gratitud colmada, precisan del silencio⁴³.

Hay experiencias que aunque hayan sido suscitadas por hechos del mundo llevan implícito el portento de la trama. Hay cuestiones que sin saberlo nos desestabilizan, nos llevan a puntos de quiebre, están cargadas de sentido y de significado, nos rebasan y aplastan, causan estupor y fascinan. Estas son las que permiten el flujo del sentimiento y en las que el *mysterium tremendum*, se hace presente. ¿Cómo poner en palabras dichas experiencias ominosas⁴⁴? ¿qué poder decir de ellas? ¿qué credibilidad podemos hallar en dichas experiencias intraducibles al lenguaje discursivo y que moran en el silencio? ¿qué puede hacer la razón con semejantes experiencias? Estas preguntas son las que motivan el discurso filosófico por el que Luis Villoro tratará de vislumbrar eso a lo que hemos llamado lo completamente otro y que no es más, en la vida religiosa, que lo sagrado.

En el texto *La mezquita azul*, Villoro expone las experiencias de su visita a dicho templo religioso. Detalla, lo que vio, lo que escuchaba, lo que sentía, lo que imaginaba, los olores, todas sus percepciones, sensaciones, pensamientos, sentimientos. Todo con la intención de hacernos, aunque sea un poco, partícipes de esa experiencia. El relato está repleto de figuras,

⁴³ *Ibíd.*, p. 27.

⁴⁴ Utilizó el término freudiano de ominoso, ya que experiencias como la descrita por Villoro en *La mezquita azul* están insertas en un mundo cotidiano, donde todo lo que alimenta nuestros sentidos nos resulta familiar pero cuentan con un dejo de algo perturbador. Es decir, respecto a la experiencia en la mezquita azul, aunque todos los elementos que conformaban la escena eran algo no nuevo para Villoro, e incluso podrían resultar familiares, su experiencia se encuentra bajo el velo de lo insólito. Incluso, lo familiar puede resultar perturbador. Lo ominoso freudiano puede equiparse a la angustia por lo extraño que estalla dentro de lo cotidiano, del cual sólo queda guardar silencio. Incluso, lo ominoso es punto de partida para conformar el concepto de lo numinoso en Rudolf Otto, concepto que ya abordé en el primer capítulo. Véase Freud, Sigmund, *Lo Ominoso* en *Obras Completas tomo XVII*, Buenos Aires, Amorrortu editores. 1990.

colores, sensaciones, giros, vueltas y contraposiciones, de las que desbordan algarabía y silencio.

Sin importar el empeño y precisión que el autor ponga en la elección de sus palabras y a pesar del detalle que vierta en su narración, jamás su interlocutor podrá aprehender la magnitud de su experiencia. Podrá traducir su vivencia a palabras en pos de su comunicación, pero su relato sólo se asemejará a una caricatura, a una máscara, mas nunca a lo que realmente sucedió y significó. Incluso, no sólo no será capaz de expresarlo en toda su magnificencia, sino que, por más que alguien se esmere en seguir sus pasos para reproducir la experiencia primaria, por ningún motivo, podrá ser vuelta a vivir ni por él ni por nadie. Esa experiencia está cubierta por el asombroso velo de lo efímero. El sentimiento quedará atesorado en el recuerdo de la experiencia y estará ausente cada vez que el discurso quiera traer lo vivido a la luz del intelecto. Entonces, ¿qué queda por hacer?

¡Dios mío! ¿Qué puedo hacer para no darte la espalda de nuevo, para dar testimonio de tu gloria? (...) Como un torpe camello en el desierto trazaré caminos en la tersa plenitud de la arena, cortaré en franjas el espacio, llenaré de aristas y planos el vacío, como un mono ridículo convertiré en gestos disociados la gracia de la danza, cortaré el cántico fluido, al romper en conceptos lo indecible. Al hacerlo, volveré a gozar de la vanidad de escucharme y de la vergüenza de ser visto. Me sentiré de nuevo falso y ése será el precio que habré de pagar. Engendraré, así, una caricatura, tallaré una máscara. Pero ella también será un signo. No sé hacer más. Pero eso, al menos, he de hacerlo⁴⁵.

Lo que queda por hacer, ya bien lo ha dicho el filósofo, no queda más que hablar, ya sea con palabras y en silencio. Dar sentido al silencio con nuestras palabras. Dotar de significado a lo no dicho con lo que se ha de decir. Hablar incesantemente hasta que el silencio sea inminente, resuene y llene el vacío que el concepto no logra colmar; hacer que la palabra logre explotar haciendo surgir de sus entrañas el sentido y el significado, y pueda emerger la

⁴⁵ Villoro, Luis. *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 52.

Palabra⁴⁶ fundante, la Palabra verdadera, la única Palabra que entraña silencio y que antecede a todo lenguaje discursivo.

Soy musulmán, budista, cristiano, y no soy de religión alguna. Ahora todos somos una sola voz que se eleva como las flechas de los minaretes. Sé que soy uno de tantos, pequeño, insignificante en el mar de la humanidad en alabanza que en todos los tiempos se ha elevado a lo sagrado. Mi voz se confunde con todas las voces de los hombres. Es la humanidad entera que una y otra vez atraviesa otro espacio hacia una plenitud otra (...)⁴⁷

Decía Luis Villoro después de haber sido partícipe de la plenitud de la unidad en la totalidad, se ve asaltado por una duda existencial, que va más allá de toda actitud filosófica y de todo lo vivido. Aunque tenga certeza del sentimiento, lo aqueja la incertidumbre de no saber como expresarlo; y la razón, haciendo de las suyas, lo delega al estadio del ensueño y la ilusión. La gran duda frente a la experiencia de lo otro. Una vez más se nos presenta el cuestionamiento, qué hacer con esto que me sucedió y que realmente no sé que fue. Incluso, aunque supiera qué fue aquello, no sabría explicarlo en términos claros y distintos. Puedo rondarlo, acecharlo, pero jamás contagiarlo, sucedió y ya, en lo próximo sólo queda intuir su ausencia.

Como no es fácil deslindarse de la actitud filosófica, Villoro tratará de dar razón de su experiencia a sabiendas de que no podrá agotarla, pero a fin de cuentas es lo único que queda por hacer.

Lo asombroso de lo vivido no radica en la mezquita, ni en todo lo que vio, ni por lo que estaba rodeado. Ninguna experiencia se da en el vacío, siempre va acompañada de un sistema de creencias y de toda la carga vivencial que una persona pueda obtener a lo largo de su vida. Aun así, toda la historia y el contexto en el que se esté llevando a cabo dicho acontecimiento no hacen surgir de ella lo asombroso, éste radica en lo que apunta esa situación, lo que

⁴⁶ Ramón Xirau diferencia entre palabra y Palabra, en donde la primera refiere a los conceptos como símbolos, tal y como lo hemos hecho a lo largo de este trabajo, mientras que, la Palabra, por su parte, refiere a una actualización del habla que entraña silencio y que por lo tanto da cuenta de la trama y lo sagrado. Véase en Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, México, Siglo XXI editores - Colegio Nacional, 1993, p. 43.

⁴⁷ Villoro, Luis. *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 55.

se puede leer entre líneas, lo que subyace y va más allá de ella. Es decir, la mezquita, los fieles, sus creencias filosóficas, sus percepciones actuales y pasadas, remiten a algo más, que hace de esa experiencia algo insólito. Eso algo más es lo “trascendente”, entiéndase: “un objeto intencional que no se identifica con ninguno de los objetos de percepción circunscritos en un espacio y tiempo determinados ni tampoco con la totalidad de ellos, pero que puede ser captado a través de cualidades de esos objetos percibidos”⁴⁸.

El mundo percibido puede despertar lo *numinoso*, lo insólito, mas no se limita a él. Lo trascendente es la experiencia de lo otro, objetos que pueden resultarnos cercanos se cubren con un velo distinto. Lo común nos remite a algo más, algo que nos resulta extraño, ya que no lo podemos captar, aprehender, comprender, ni mucho menos, sustentar. Lo extraño se nos resiste, escapa a toda justificación científica. La experiencia de lo otro sólo es posible justificarla mediante la experiencia misma, ya que no hay nada que se le asemeje. El sentimiento *numinoso* es incomparable a cualquier otro, debido a que nada de lo creado lo puede acotar.

Como se mencionó anteriormente, la experiencia no se da en el vacío. Toda experiencia se da bajo cierto sistema de creencias, y son precisamente estas creencias previas las que pueden otorgar validez a la experiencia nueva. El que esa vivencia sea cierta o falsa dependerá de qué tanto se ajuste a nuestro sistema de creencias, que pueden ser de orden filosófico y religioso. Cada experiencia nueva se ajusta a nuestras concepciones previas y reinventa nuestro sistema de creencias. Dirá Colodro que cada individuo es el universo de palabras que lo constituyen, el conjunto interminable de juegos de lenguaje en los que participa, las palabras que dice y las que deja de decir. De aquí, que no nos sorprenda que para Villoro el encuentro con lo otro sea un encuentro con lo sagrado⁴⁹, siendo él un hombre de fe. De esta forma

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 58.

⁴⁹ Como ya bien apunta Isabel Cabrera en su texto *La experiencia del silencio*, resulta curioso el por qué Villoro sin reserva alguna cataloga la experiencia de *La mezquita azul* como experiencia de lo sagrado. Isabel acepta dicho relato como una experiencia del valor, mas no por esto, tiene que ser necesariamente de valor religioso, bien podría versar sobre una experiencia estética, metafísica o moral. ¿Por qué llamarla experiencia de lo sagrado? Es el propio Villoro quien nos da la respuesta, esto es, como ya habíamos mencionado, porque ninguna experiencia se da en el vacío, se vive y se actúa bajo el amparo de ciertas creencias filosóficas o religiosas. Todo sujeto que experimenta cuenta con un

dicha experiencia se arraiga, crea sentido, y se convierte en directriz de nuestra vida.

Aunque, experiencias como la ya descrita, no cuentan con la objetividad suficiente para proveernos un conocimiento científico, que sea universal y necesario, sí nos brinda un conocimiento valorativo del mundo. Mientras el conocimiento científico tiene como objetivo explicar la realidad y dar cuenta de los fenómenos que nada tienen que ver con nuestra voluntad; el conocimiento valorativo nos permite interpretar la realidad, dar sentido a nuestra vida, validar o invalidar nuestra forma de vivir. Las experiencias religiosas, estéticas, éticas, nos permiten alcanzar un conocimiento vivencial, convirtiéndose en el centro rector de sentido.

Es curioso, haber comenzado este apartado hablando sobre lo indecible de algunas experiencias, diciendo que el lenguaje no basta para expresar el gran significado que subyace a ciertas vivencias para terminar hablando de un tipo de conocimiento. Sin darnos cuenta terminamos encasillando a lo otro bajo nuestra moral. No sólo sacamos a “lo otro” de su estadio de “completa otredad” sino que, incluso, lo convertimos en el motor de nuestras vidas, asumiendo que podemos obtener algún tipo de conocimiento. Involuntariamente, se ha mostrado que no podemos lidiar con la completa otredad, nos es necesario aprehender y comprenderlo de algún modo, darle cabida en algún aspecto de nuestra vida. Lo otro nos resulta insufrible, a tal punto que, o lo sometemos y logramos manipularlo, o nos olvidamos de ello.

bagaje vivencial y cultural, bajo el cual toda experiencia cobra sentido. Lo nuevo se ajusta al sistema de creencias ya adquirido y de aquí que para unos tenga un valor religioso, moral, estético o metafísico. En este caso, su experiencia en la mezquita es en el fondo esencialmente religiosa y el encuentro con lo completamente otro sea un encuentro con lo divino.

2.3 El significado estalla.

*Saber no saber es excelencia;
no saber saber es dolencia.
Pero cuando duele adolecer
no se adolece.
El santo no adolece,
pues le duele adolecer;
por eso no adolece.*

Lao Zi

Aunque Luis Villoro esté convencido de que la claridad y el rigor son directrices fundamentales del discurso filosófico, no niega que haya cuestiones que sobrepasen esta forma de discurso. Hay intuiciones tan profundas, como las religiosas, que aún siendo experimentadas no pueden traducirse en palabras y mucho menos sea posible formular un discurso que sea totalmente consistente y certero, o que cuente con el rigor necesario para poder formar parte del discurso filosófico. Dichas intuiciones profundas, al no poder ser expresadas en palabras quedan en el estadio de lo inefable, no hay algo que podamos decir de ellas. Esas experiencias, la mayoría de las veces, nacen del silencio y terminan en él.

De aquí que la preocupación de este filósofo, por encontrar nuevas posibilidades, nuevas formas del lenguaje que nos permitan comunicar algo de ciertas experiencias indescriptibles, sea inminente y sea el eje rector del camino que emprenderemos. Diversas tradiciones religiosas nos ofrecen alternativas para vislumbrar lo indescriptible de la experiencia de lo completamente otro, ahora bien, el lenguaje de los mitos, el lenguaje ritual, el

lenguaje analógico, el lenguaje de imágenes y símbolos, el lenguaje negativo, el lenguaje de la poesía, de la música y de la danza⁵⁰.

2.3.1 Palabra poética.

Luis Villoro retoma la definición del ser humano dada por los griegos, la cual es *zoon lógon éjon*, que en su acepción primitiva no quiere decir “animal racional” sino “animal provisto de la palabra”. Esto resulta importante porque el ser humano se encuentra íntimamente ligado a la palabra, esto quiere decir que el hombre conoce su mundo y se relaciona con él a través de la palabra. Al respecto, Villoro dirá: el mundo humano llega hasta donde alcanza el lenguaje; y este no sería nuestro mundo si no se conformara a las significaciones que el lenguaje le presta.

De aquí que para muchos filósofos el lenguaje en general se reduzca al lenguaje predicativo, el cual obedece a reglas lógicas y sus significaciones sean invariables⁵¹. Ciertamente es que dicha forma del lenguaje trae consigo certeza y claridad, ya que responde a lo que vemos en el mundo. El lenguaje predicativo, discierne, afirma y niega, cerrando toda posibilidad a la ambigüedad y la incertidumbre. De aquí que nos resulte cómodo y conveniente morar en el lenguaje discursivo.

⁵⁰ Cabrera, Isabel, *La experiencia del silencio* en Salmerón, F. (comp.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, IIF Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 313.

⁵¹ El ideal del lenguaje predicativo es un discurso objetivo, claro y certero, con significaciones invariables, en pocas palabras, el discurso científico. La palabra surge de la ausencia del objeto, ella ocupa el lugar del objeto al que refiere. La palabra, al simbolizar al objeto, lo representa y permite predicar sobre el objeto sin la necesidad de estar frente a él. Es decir, en un estadio primario del lenguaje, la palabra no era necesaria ya que para aludir a algo sólo bastaba con señalarlo. Ahora bien, podemos hablar sobre algo y se puede lograr una comprensión entre los interlocutores, debido a que las palabras tienen un solo y único referente invariable. Es posible que en cualquier momento y sea quien sea nuestro interlocutor, nos entendamos al hablar sobre un objeto, ya que deslindamos al objeto de toda carga subjetiva. Es decir, es necesario que me olvide de las categorías particulares del objeto para poder abstraer sus notas objetivas y me sea posible comprender cuando alguien con vivencias totalmente distintas a las mías me hable de ese mismo objeto. Si las significaciones de las palabras estuvieran en constante cambio, la comunicación sería imposible, cada quien entendería algo distinto porque estarían haciendo referencia a cosas distintas y no es posible tener siempre el objeto presente para poder señalarlo y así evitar cualquier equívoco. “El lenguaje discursivo no habla de un mundo vivido sino de un mundo representado”. En Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, *op. cit.*, p. 17. De aquí, que sea necesaria la invariabilidad de las significaciones.

Aunque el lenguaje discursivo nos resulte lo más cercano no por eso es la forma primaria de comprender el mundo. Para poder admitir la palabra discursiva es necesario admitir una posibilidad previa que es “comprender el mundo en torno aludiendo a él significativamente”⁵². Esta actitud primaria la podemos encontrar en la percepción, en la conducta práctica o en el gesto; no necesito de palabras para significar; cualquier conducta dirigida al mundo puede hacerlo. A esa significación primaria, Heidegger la nombró el *habla*. Al *habla*⁵³ le es lícito tanto el decir como el callar, de aquí que, tanto el lenguaje discursivo como la danza, la música, el canto, la mímica, la poesía, y por supuesto, el silencio, sean sólo unas de sus actualizaciones.

Puede resultar un tanto extraño y contradictorio que el silencio sea una de las múltiples actualizaciones del *habla* y que por lo mismo, signifique. Cuando habitualmente nos referimos al silencio, en la mayoría de los casos, lo asociamos con un no-decir, en otras palabras, con una omisión. Creemos que el silencio, nada guarda, nada significa, que sólo es señal de algo que no se dijo y del cual no podemos decir nada. Pero esto no es así, y para eso es necesario diferenciar al silencio del mutismo. Por su parte el mutismo es un no-decir, un callar, no hay un decir porque no hay nada que decir. No pertenece al *habla* sino a su carencia. En cambio, el silencio dice, significa. No por la ausencia de palabras no se quiere decir nada; al contrario, es posible que a través del silencio se quiera decir todo y que las palabras no basten para poder expresar lo que realmente se quiere decir.

El silencio rompe y significa. Rompe con las significaciones impuestas por el lenguaje discursivo y otorga nuevos significados. El silencio habla, y su decir obedece más al lenguaje poético que al lenguaje discursivo. Ahora bien, “(...) el silencio: podrá significar el mundo vivido, mediante la negación de las significaciones invariables y objetivas del lenguaje discursivo”⁵⁴.

⁵² Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 11.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Ibíd.*, p.18.

Mientras que el lenguaje discursivo tiene como ideal abstraer objetivamente al objeto en palabras; privándolo de toda acepción subjetiva que remita a su experiencia, es decir, de su parte vivencial; el silencio, al igual que la poesía, busca hacer alusión a lo vivido, a toda la carga sentimental que se haya experimentado frente a un objeto. El silencio remite a lo vivencial, deja de lado la objetividad del significado y busca mostrar el lado más personal. La carga de sentido del silencio no se comprende sólo intelectualmente sino que se siente, se lleva en las entrañas. Es posible que frente al silencio nos estremezcamos sin saber ciertamente el por qué, esto se debe a que el sentido del silencio se lleva a flor de piel, en lo vivido.

El lenguaje poético no ha hecho abstracción de las cualidades que la emoción o la fantasía muestran en el objeto; al contrario: ha tomado el objeto en toda la riqueza de contenido que presenta. Porque no ha tratado de significar el objeto “en sí”, sino el objeto tal como se muestra para el hombre.

De aquí que para el poeta sea legítimo decir al respecto del mediodía;

Coronado de sí el día extiende sus plumas.

¡Alto grito amarillo,

caliente surtidor en el centro de un cielo

imparcial y benéfico!...⁵⁵

El silencio entraña poesía. La palabra poética no pretende figurar una realidad para comunicarla, sino busca revivir la realidad misma, no le basta con comunicar sino dar pie para volver a ese atardecer, bajo esas circunstancias. La palabra poética cobra vida cuando logra conmover al sujeto, cuando lo hace revivir tal o cual momento. La carga emotiva del lenguaje poético no es una limitante o un lastre, como lo es para el lenguaje discursivo; al contrario, es de donde se alimenta y donde surge su sentido.

El poeta otorga un nuevo sentido a la palabra, para lo cual tiene que romper con su sentido objetivo, es necesario negar su sentido anterior para que pueda estallar el sentido poético.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 19.

Y este sentido poético es indefinible, es decir, es intraducible a otras palabras provistas de significaciones objetivas; pues brota de la contraposición de significaciones que se rechazan recíprocamente y queda constituido por esa negación recíproca. Por ello, los significados poéticos no pueden estar ligados en forma invariable a determinadas palabras, surgen en el contexto, de modo inesperado, de la distorsión de los significados objetivos. Son significaciones insólitas que en rigor nunca podrán repetirse en otros contextos. Y sólo así puede hablar el poeta de algo singular e irrepetible⁵⁶.

Ya la metáfora podrá ser un principio de negación de la palabra y el poeta será el único que pueda significar con un lenguaje negativo. Villoro afirma que si prolongáramos hasta el fin la negación de las significaciones del discurso, cesaría la palabra. La negación total de la palabra es el silencio.

La poesía supera al lenguaje discursivo en significaciones, ya que no se encuentra sujeta a una sola que sea objetiva e invariable, sino que dependiendo del contexto puede estallar cualquier significado. Así, dentro de la poesía, lo asombroso estalla en lo cotidiano. La poesía surge de la constante tensión entre el sentido objetivo y las múltiples significaciones de lo efímero, de la negación y la afirmación de la palabra. ¿Qué sucede con el significado cuando llevamos al máximo la negación de la palabra y hallamos completo silencio? ¿el silencio ya no quiere decir nada?

2.3.2 Silencio

El silencio dice que no hay palabras que puedan expresar esto o aquello, grita que la palabra es limitada y que la situación vivida la rebasa, en él el significado estalla por completo; “es la significatividad negativa en cuanto tal: dice lo que *no son* las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducibles a lenguaje. Mas esto tiene que decirlo desde el seno mismo del lenguaje”⁵⁷. Es decir, aunque más de una vez he afirmado que el silencio tiene un significado propio, éste no es independiente, así como podría ser el de

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 21.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 27.

cualquier palabra; sino que está en función del contexto en el que se desarrolla, para que sea significativo tiene que darse en un lenguaje, la palabra funge como su condición de posibilidad en cuanto a su significación. Un silencio separado de toda palabra no significaría nada, crea el ambiente en el cual el cobra sentido, pone el énfasis en lo que se ha dejado de decir y ha quedado en lo no-dicho.

Ahora bien, podemos diferenciar varios tipos de silencios; entre ellos hay unos prácticos, como podría ser el budista, el cual permite la meditación y la profunda reflexión acallando el mundanal ruido y el yo para liberarnos de las ataduras existenciales. No ahondaré más en este tipo, ya que, aunque sea parte de la práctica espiritual no da cuenta, propiamente, de lo sagrado. Ciertamente puede propiciar el acercamiento a lo divino, pero no es aquí donde se manifiesta la presencia de lo completamente otro. Así mismo, existen los silencios elocuentes, los cuales muestran una actitud y pueden fungir a manera de señas; de aquí que, pueda ser taciturno, tímido, perplejo, cómplice, entre otros. Hay otros, que reflejan un significado específico, revelan un mensaje que no puede ser articulado en palabras. A este tipo corresponden situaciones como la siguiente; cuando alguien responde con silencio a preguntas tales como “¿ha muerto?”; más que no saber lo sucedido, responde a no saber cómo decirlo. El significado es claro en éste último; no como el anterior, que aunque este cargado de sentido, éste puede resultar ambiguo. Isabel Cabrera describe un tercer tipo de la siguiente manera: el silencio es como una señal que apunta al trasfondo mismo del lenguaje; al espacio vacío en donde surge y a donde vuelve toda palabra, sea éste el que surge ante lo inefable. Éste último trasciende a la palabra, la sustenta; de aquí que sea de donde emerja y a donde retorne, calla debido a lo sublime del portento, es el silencio del maestro, que frente a la pregunta sobre la naturaleza de Brahma, éste simplemente calla.

El silencio no suministra conocimiento, ya que no nos dice nada de las cosas, mas que las cosas son y que su ser es irreductible al lenguaje discursivo, nos muestra que a veces lo vivido supera a la palabra. Lo extraño, lo asombroso, lo completamente otro, lo nuevo, el verdadero misterio, se encuentra velado a la palabra.

Hasta ahora se ha abordado la noción de silencio de una forma muy general y en lo próximo aterrizaré dicho concepto.

Podemos rastrear en varias tradiciones el silencio al que Villoro refiere, mas es él quien hace gala de dos principalmente, a saber, la filosofía de la India y la filosofía del *Tractatus*. A continuación se expondrá brevemente dichas tradiciones con el objetivo de mostrar como se conjugan en su noción del silencio.

I. Una filosofía del silencio: la filosofía de la India.

En un primer plano se encuentra la filosofía de la India; la cual, a diferencia de la griega, es una búsqueda de lo encubierto, lo informe e indiferenciado. Nada tiene que ver con la *theoría*. Los griegos privilegiaban la vista, la forma, la verdad que debe ser develada (*aletheia*) y el *logos*; es una filosofía de lo patente. Mientras que para la filosofía de la India, nombre y forma (*nama y rupa*) son lo que impide concebir la urdimbre. Es menester deslindarnos de toda imagen y representación para acceder a lo trascendente, a la *morada en que todo reposa*. Esto es Brahma: no es esto ni aquello, de él sólo puedo decir lo que no es. De aquí, que el camino más conveniente para decir algo sobre Brahma sea la vía negativa⁵⁸.

Brahma es la unidad, lo indiferenciado y lo informe, es eterno vacío⁵⁹; es silencio. Éste se muestra plural, con nombre y forma, siendo estas viles máscaras e ilusiones. Un fragmento de uno de los más antiguos *Upanishads* podrá dar luz a esto que llaman Brahman: “los conocedores de Brahma lo

⁵⁸ Ya anteriormente había hecho referencia a la vía negativa y a la preferencia de ésta por parte de Luis Villoro sobre cualquier otra forma del habla. Ciertamente es que cuando Villoro hace alusión a la palabra poética y al silencio apunta a la negación de los significantes comunes del lenguaje cientificista. Mientras que en dichas aseveraciones vislumbramos la negación, en la filosofía hindú hallamos la negatividad en todo su esplendor. Es decir, Brahma no es más que vacío. La urdimbre en la cual todo acaece es completo vacío. Aquello que debe ser develado es el propio vacío.

⁵⁹ Si Brahma es lo informe e indefinido; el fundamento de toda forma no puede ser él mismo; ha de ser informe. El fundamento de toda determinación no puede ser, él mismo, determinado. Ha de ser vacío.

llaman lo imperecedero. No es ni grueso ni delgado, ni corto ni largo, ni semejante al fuego ni parecido al agua. No es sombra ni oscuridad, ni aire ni espacio, desprendido, sin gusto, sin olor, sin ojos, sin oídos, sin voz, sin mente, sin brillo, sin aliento, sin boca, sin medida, carece de dentro y de fuera...”⁶⁰. Entonces, la morada en la que todo reposa resulta ser lo otro, debido a que es lo distinto por naturaleza de cualquier cosa definida. Porque es propio de todo ente tener una forma precisa y caer bajo determinadas categorías; es propio de Brahma, en cambio carecer de forma y rebasar los límites de toda categoría⁶¹.

No sólo Brahma se muestra con múltiples máscaras bajo las cuales se esconde, sino que, el *atman* subyace a lo que occidentalmente concebimos como el yo, entiéndase, una especie de alma, el yo más profundo, la verdadera e íntima naturaleza⁶²; éste no obedece a nuestra apariencia física, ni al rol social que desempeñamos, no es un contenido de mi conciencia o algún objeto psíquico. Al igual que Brahma, el *atman* trasciende toda realidad como la concebimos, es menester liberarme del yo deseante, pensante, que padece, que necesita; para que emerja el yo profundo. Uno y otro necesitan de la negación y del silencio para dar paso a lo realmente real, al misterio del eterno vacío.

Isabel Cabrera logra ver en el análisis de Villoro, que éste asigna una doble función al silencio. Por un lado, silencio y vacío⁶³ están íntimamente ligados. Brahma vacío en el cual todo reposa; y silencio, trasfondo del discurso, vacío de toda palabra. Tanto el discurso como “la realidad”, entiéndase ésta como el mundo de la mera representación, se encuentran sustentados en algo más

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 86.

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 86 – 87.

⁶² Cabrera, Isabel, *La experiencia del silencio* en Salmerón, F. (comp.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, op. cit., p. 335

⁶³ El vacío al que refiere no es radical, es un vacío cargado de sentido, al igual que el silencio. Es en el vacío donde todo cobra sentido, se pasa a ser parte de la totalidad y la unidad. El vacío es el sustento, el fundamento, aquello que da sentido y valor, lo sagrado, lo completamente otro, el portento y el misterio. “Vacío que no es la nada; no. Todo lo contrario: vacío que encierra la plenitud de todo; mas una plenitud que –justamente por comprenderlo todo- no es determinable ni calificable como nada concreto”. En Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 87.

que los trasciende, siendo éste el vacío. Una segunda función, es el silencio que guarda el sabio, quien calla en pos de escuchar el silencio de lo trascendente, sabe que sólo a través del silencio podrá descubrir el portento de la urdimbre. Es callando como podrá develarse el misterio, lo sagrado, lo completamente otro.

II. Lo indecible en el Tractatus.

Para Wittgenstein las cosas acaecen en el mundo como hechos. Es el ser humano quien le otorga valor a esos hechos, debido a que dichos sucesos no tiene valor *per se*, el estadio ético pertenece únicamente al ámbito humano. Es decir, para legitimar o no una cuestión ética no nos es posible recurrir al mundo y obtener respuesta alguna, ya que no cuentan con valor en sí mismos, sino que les son impuestos. Lo único que puede pretender un valor de verdad son los enunciados que afirman o niegan cuanto acontece en el mundo. Cualquier discurso que rebase la posibilidad de constatación con el mundo es un discurso vacío, sin sentido, destinado al silencio. No sólo las cuestiones éticas son para Wittgenstein, sinsentidos, sino que la misma filosofía no dice nada. Siguiendo al pie de la letra las leyes de la lógica no queda más que decir: “de lo que no se puede hablar es mejor callarse”. Siendo la lógica el único lenguaje que no finalizaría en rotundo silencio. Aquellos fieles seguidores de dicha premisa sólo hallarán el absurdo. En cambio, Villoro le da la vuelta al desencanto del sinsentido y encuentra en ello la presencia inefable del valor. Sólo estando circunscrito el ámbito de lo que se puede hablar, se le permite al religioso balbucear sinsentidos⁶⁴; a través de los cuales se “indica la condición última de la lógica misma”, esto es, que algo sea. Al respecto, Wittgenstein dirá; “lo místico no es como sea el mundo, sino que el mundo sea”⁶⁵.

⁶⁴ Cabrera, Isabel *La experiencia del silencio*, en Salmerón, F. (comp.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro, op. cit.*, p.321.

⁶⁵ Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro, op. cit.*, p. 88.

Villoro explica la noción que está detrás de lo místico en la aseveración precedente:

No es casual que Wittgenstein emplee la palabra “místico”. La consideración del mundo como un acontecimiento inexplicable, gratuito, que hubiera podido no ser y, sin embargo, es, causa un indescriptible asombro. Ahí está el mundo, como un milagro brotado de la nada. En lugar del vacío infinito, la presencia inefable del universo. No sólo es la perplejidad de la razón ante lo incomprendible para ella, es un sentimiento de pasmo, de estupor, ante lo extraño por excelencia: lo otro, la presencia misma del mundo⁶⁶.

Para Villoro, tal perplejidad encarna el hecho religioso; lo sagrado, siguiendo a Rudolf Otto, es un misterio tremendo y fascinante que suscita pasmo y estupor. Frente a lo sagrado hay un retraimiento, a causa de ser lo completamente otro. La palabra acoge a lo místico, nombrándolo Dios, sagrado, divino, inefable y lo arroja en el sinsentido, en el absurdo, en el vacío. Mas lo místico ha de detonar el lenguaje mismo, para que así, estalle el significado entrañado en el misterio.

Según Villoro, ese sentimiento abrumador ante lo extraño que encarna el hecho religioso puede ser, también, la raíz de la experiencia estética. Ahora bien, el concebir la existencia del mundo como algo místico implica, de igual forma, concebirla como una obra de arte, la cual ocasiona un cambio de actitud. Ésta nueva disposición sugiere que, tras haber comprendido lo indecible, puede comprender el sentido del mundo y con él el sentido de la vida⁶⁷. “Cumple el propósito de la existencia quien ya no necesita ningún propósito salvo vivir”.⁶⁸ Quien ha escuchado el silencio, simplemente, ha de callar. Entonces, es sólo a través del balbuceo del sinsentido y de los límites que impone la lógica, por lo cual podemos advertir que aquello que buscamos y anhelamos no está dentro del mundo y mucho menos encerrado en las palabras. Lo divino, el fundamento místico, no es develado por el *logos*, sino

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 12.

⁶⁷ Cabrera, Isabel, *La experiencia del silencio*, en Salmerón, F. (comp.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, op. cit., p. 322.

⁶⁸ Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 34.

que habita en el misterio de lo que se calla y sólo se hace presente en el vacío del silencio.

De nuevo, Isabel Cabrera logra identificar una doble función en la noción de silencio que propone Villoro; la primera, en la que funge como elemento fundante de la realidad, y la segunda, como el resultado de haber presenciado el portento y haber superado toda palabra. Tanto para la filosofía de la India como para Luis Villoro el silencio y el vacío se encuentran íntimamente ligados, en los dos discursos filosóficos estos elementos se muestran como sustentos de la realidad donde lo sagrado se encuentra en posibilidad de acaecer, ya sea el mundo ya sea la palabra, respectivamente. Una segunda función, es la actitud, del sabio, quien comprende ante lo inefable. Éste calla, ya no necesita de la palabra ni del balbuceo, ha descubierto el silencio y sólo desde ese estadio comprende al silencio mismo. Al respecto, Isabel trae a colación la anécdota de Tzinancán: “el sacerdote azteca que en su largo cautiverio busca descifrar, en las manchas de un jaguar, la fórmula del dios; finalmente, después de mucho sufrir, acepta que nunca podrá encontrarla, y entonces la comprende; pero entonces también calla, calla aunque sabe que si la pronunciara, todo cambiaría.”⁶⁹

⁶⁹ Cabrera, Isabel, *La experiencia del silencio*, en Salmerón, F. (comp.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, op. cit. p. 323.

2.4 El silencio de Villoro. Sagrado, vacío y silencio.

Luis Villoro a través de sus escritos sobre religión trata de vislumbrar la naturaleza de lo sagrado y como se presenta a la conciencia humana. No debemos olvidar que lo sagrado es lo completamente otro, aquello que al experimentarlo causa en mí un sentimiento de extrañeza, estupor, asombro y perturbación. Tanto en la filosofía hindú como en el *Tractatus* de Wittgenstein, Villoro identifica la presencia de lo sagrado con el vacío y el silencio. Por una parte, lo sagrado es lo que otorga sentido a la vida humana y a su quehacer. Lo sagrado sustenta nuestra existencia. Por otro lado, el mundo y la realidad, tal cual los percibimos están, de igual forma, fundamentados en algo más que los rebasa; el vacío. Ya sea, el eterno vacío de la urdimbre o el vacío de valor. El lenguaje no se queda atrás, éste también, se encuentra atravesado, ni mas ni menos, que por el silencio. Las palabras no bastan para aprehender lo más profundo; la trama de la India o lo místico del *Tractatus*. A las dos tradiciones no les queda más que guardar silencio; el misterio revelado en el callar de la vía negativa, y el silencio del sinsentido que permite vislumbrar lo místico.

El sentido y el valor de la vida, el mundo y la palabra, se encuentra en aquello que los trasciende, ya sea lo sagrado, el vacío y el silencio. Resulta curioso que aquello que otorga sentido y valor a las cosas, sea en Villoro, la negación absoluta. La intuición que está detrás de la concepción de lo sagrado, como lo completamente otro, de la informidad del vacío, y de todo cesar de la palabra, es la negación. Es decir, en donde supuestamente no deberíamos encontrar nada, es donde encontramos todo. Contemplar la totalidad es encontrarse con la más absoluta negación, negar mi yo, negar mi mundo, negar mi palabra, para así hallar y comprender el sentido de todo. Sagrado, vacío y silencio, obedecen a lo mismo, la negación. Tal vez, Wittgenstein tenga razón al decir: “cumple el propósito de la existencia quien ya no necesita ningún propósito salvo vivir”⁷⁰. Es posible, que sólo renegando y

⁷⁰ Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro*, op. cit., p. 134.

negando del propio sentido, nos sea posible vivir plenamente. Qué mayor negación que negar al sentido en sí mismo. Puede que el sentido radique en que no hay sentido.

La renuncia a la vía de la ilusión deja el lugar a la visión del mundo como un todo limitado. En ella se manifiesta lo que la ilusión impedía ver. Así, sólo al comprender que carece de sentido formular cualquier proposición sobre el “sentido de la vida”, dejo de buscar afanosamente ese sentido en algún acontecimiento del mundo, por ejemplo, en la realización de una obra, en la obtención de algún bien o en el logro de algún objetivo, porque sólo entonces comprendo que el “sentido de la vida” no se refiere a ningún hecho. Y sólo entonces estoy en disposición de captar, en la totalidad de la vida, su sentido, porque comprendo que éste no se encuentra en ningún acontecimiento de la vida, sino en la vida misma: el sentido de la vida es vivirla en plenitud⁷¹.

⁷¹ *Idem.*

Capítulo III. El mundanal silencio en Raimon Panikkar.

3.1 La secularidad sagrada, una visión *advaita*⁷² de la realidad.

Para Panikkar, el ser humano se desenvuelve en un entorno insaciablemente ruidoso, vive dentro de una jaula tecnocrática heredada de la modernidad y la post-modernidad. Siendo el trabajo su único medio para justificar su existencia, el cual nada tiene que ver con lo recreativo sino con la manera en que somos partícipes de la gran maquinaria que es el mundo⁷³ tecnificado. El ruido al que estamos sometidos nos mantiene aturdidos, dejándonos llevar, sin resistencia alguna por la vorágine del utilitarismo. Olvidándonos de nosotros mismos y de nuestro entorno, haciendo patente la triple fractura⁷⁴. Panikkar nos presenta la radiografía de la crisis existencial que atraviesa a cualquier individuo que se encuentre sumergido dentro del mundanal ruido. La pérdida de valor y de sentido de su propia existencia. El ser humano, cual hoja al viento, vive bajo las necesidades del mercado, se mueve conforme a la corriente de la vida moderna; todo en pos del éxito. Hemos perdido las raíces, nos encontramos en un constante vaivén. Hemos sido arrancados de

⁷² Frente a las visiones; monista y dualista de la realidad, Raimon Panikkar propone la visión *advaita* -no-dualista-, la cual parte de la noción del mundo (*saeculum*) y de la realidad como una totalidad, es decir, bajo esta perspectiva no existe lo divino y lo mundano, trascendencia e immanencia, sagrado y secular, como entidades completamente independiente, la una siempre implica a la otra y viceversa. “Esta concepción no-dualista de lo sagrado afirmará coherentemente que no hay nada separado de lo sagrado, todo tiene una dimensión sagrada. No hay nada que sea totalmente <no sagrado>, pero igualmente no hay nada que sea absolutamente sagrado”. En Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1999, p. 50

⁷³ El mundo para Panikkar no se reduce a la realidad material que nos rodea y de la cual nos servimos, sino a un cosmos viviente, a la fuerza vital del universo. De aquí que cuando nos refiramos al mundo nos venga a la mente la carga conceptual de su etimología latina *saeculum*, que no sólo hace alusión a esa fuerza vital sino al mundo temporal. Es importante asentar este concepto, ya que de aquí derivará la noción de secularidad, la cual es el eje rector de la propuesta de Panikkar. Así bien, la realidad está conformada por la tríada espacio/tiempo/materia, factores que son interdependientes y son parte de la intuición cosmoteándrica, la cual concibe a la realidad como la interrelación de lo divino, lo humano y lo cósmico. El *saeculum* es la manifestación de la simbiosis positiva entre el hombre y el cosmos. En *Ibíd.*, p. 30.

⁷⁴ Véase Ruben Dri, *Religión, identidad y cultura*, op. cit.

aquello que nos mantenía sujetos a la pesadumbre de estar en contacto con la tierra.

La ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuela hacia lo alto, se distancie de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes (...) la carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será⁷⁵.

Ha surgido la insoportable levedad del ser. La ligereza con la que concebimos nuestro estar en el mundo nos impide ver lo realmente real, lo definitivo y trágico de nuestra existencia. Completamente desarraigados del mundo, hemos perdido el ritmo del cosmos. La modernidad ha impuesto un nuevo orden temporal. Todo ha de ser rápido en busca del costo-beneficio. El tiempo ya no reside en lo más profundo del ser humano, ahora, cobra valor conforme a las preferencias del mercado. “Estamos obsesionados por el tiempo pero el tiempo ya no pertenece a nuestro ser, sino que casi ha sido reducido a una mercancía”⁷⁶.

Como anteriormente ya se mencionó, culpamos a la modernidad de hacer de nuestras vidas un producto *light*, alimentados por *fast food* y regido por *fast politics*⁷⁷. Esto debido a la afirmación de que la modernidad empieza con la experiencia del tiempo como entidad limitada⁷⁸; el tiempo ya no nos pertenece, se ha convertido en algo externo al ser del hombre. “El fin del tiempo ha dejado de ser el fin de la vida personal porque el tiempo ya no está interiorizado como formando parte de nuestro propio ser, o como si el ritmo mismo de la existencia no nos envolviera como parte esencial de ella”⁷⁹. El

⁷⁵Kundera, Milan, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Fabula Tusquets editores, 1993, p 13.

⁷⁶Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio*, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁷ La “política rápida” es aquella que se condice con la necesidad de saciar las urgencias de sujetos o grupos modernamente ansiosos y que supuestamente son identificadas y develadas por las encuestas. Las encuestas ya no se hacen pensando en satisfacer requerimientos de las ciencias sociales, se hacen pensando en la política práctica. Y la *fast politics* no se hace pensando en la sociedad como tal, sino pensando en el próximo resultado de las encuestas.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁹ *Ídem.*

tiempo del hombre ha dejado de ser el mismo que del mundo; de aquí que se de el rompimiento del ser humano con el *saeculum*. Aunque la secularización pueda ser una de las consecuencias de la modernidad⁸⁰, no la implica necesariamente. Panikkar observa una modernidad con tendencias integristas y ultraconservadoras, por lo cual, lo moderno no significa secular.

La pérdida de sentido de la vida humana no se debe a la modernidad como tal, sino a la noción dualista que conlleva lo secular. La fractura primordial que aqueja al ser humano es la escisión entre, lo mundano y lo divino, lo sagrado y lo profano, hombre y dios, lo inmanente y lo trascendente. La propuesta de Panikkar gira en torno a la secularidad sagrada, la cual permite unir estas dos esferas que por tradición han estado separadas. Ya llegaré a dicho concepto, por ahora conviene tener en mente las claras diferencias que Panikkar encuentra entre secularización, secularismo y secularidad, para evitar desviar su discurso.

Cuando se habla de secularización se refiere al proceso histórico-político por el que se despojó a las instituciones religiosas de sus riquezas y su poder en la vida política. Dicho proceso parte de una concepción dualista del cosmos, en la que dios sólo tiene injerencia en el ámbito de lo divino y el hombre en lo mundano. Dichas esferas se excluyen una a otra, *dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. De aquí, que la religión sea considerada un ámbito privado y que nada tiene que ver con cómo nos desarrollamos en el “mundo real”, es decir, en nuestra vida cotidiana. Al respecto, Buber afirma: “creen que la religión no es más que un proceso intrapsíquico, cuyas imágenes se proyectan sobre un ámbito ficticio en sí, pero al que el alma confiere visos de realidad”⁸¹. Por su parte, Zizek, hace referencia a dicha exclusión cuando nos habla de una creencia suspendida en donde el sujeto no asume abiertamente sus convicciones, sino que las mantiene ocultas tras una palabrería intelectualoide. Pareciese que aquel que asume su religión y que realmente la vive es un bárbaro que se ha mantenido al margen de la

⁸⁰ Según Cox son 5 los pilares de la modernidad: 1) los estados nacionales soberanos, 2) la tecnología de base científica, 3) el racionalismo burocrático, 4) la maximación del beneficio y 5) la secularización y la trivialización de la religión. En Panikkar, Raimon. *El mundanal silencio, op. cit.*, p. 161.

⁸¹ Martin Buber, *Eclipse de Dios, op. cit.*, p. 45.

cultura. Se le acusa de fundamentalista y se le ve como amenaza. Quién es éste que me interpela y se me opone frontalmente, cómo dialogar con aquel en quien no veo un Tú pero que de algún modo reafirma y perpetua mi Yo.

Las consecuencias de dicho dualismo es poner toda expectativa de plenitud en el más allá. El fundamento del ser humano no se encuentra ni en él ni en su entorno, sino en lo trascendente. Lamentablemente al no haber interrelación alguna entre esas dos esferas, el valor y el sentido de la existencia humana es en demasía vulnerable. Las adversidades de la vida ponen en constante prueba a dicho fundamento. Contados son aquellos que logran mantener el ímpetu frente a la sajadura, sabiendo que jamás lograrán la plena comunión con lo divino porque de antemano éste se les encuentra negado. El dualismo no le permite al ser humano hacer vital su fundamento, de aquí que se sienta ligero y que su existencia esté permeado por lo efímero; la mayoría perdemos la perspectiva, a veces, la desolación nos ciega y no permite vislumbrar el hacia dónde vamos y de dónde venimos, nos perdemos y nos dejamos llevar por la corriente del mundanal ruido. Al estar desprendido de la divinidad el ser humano se encuentra descentrado, sin referencia que guíe su existencia, lo divino está en un más allá rotundamente inaccesible a la naturaleza humana. Por otro lado, está el secularismo. El cual niega cualquier intento de trascendencia, el mundo que experimentamos a diario es lo único realmente real, y por tanto, todo lo que existe. Rompe con el dualismo entendido de la secularización, convirtiendo y reduciendo el cosmos a un monismo empírico. No hay cabida al mundo tras-empírico, supra-natural o meta-racional. Esto, en un primer acercamiento, implicaría que tras haber eliminado la sajadura entre lo divino y lo mundano, el fundamento del ser humano está a su alcance, dispuesto a ser asumido. El problema que surge es el siguiente: aquello que da sentido y valor a algo no puede ser él mismo, el solipsismo sería inminente. El valor y el sentido surgen con relación a algo más, algo que me trasciende. Es decir, el engranaje de una máquina no tiene valor por si mismo sino que lo cobra cuando es parte de un todo y ese todo funciona como debiera. El sentido y el valor surgen al encontrar el lugar apropiado dentro de un todo. Entonces, el

camino del monismo sólo nos conduce a un relativismo, dentro del cual, una vez más, nos sentimos como arrojados al mundo y desarraigados.

En vista de que cualquiera de las dos opciones anteriores no cuentan con el sentido trágico que debiera tener la vida para asumirla en todo su esplendor y hacernos responsables de nuestro estar y actuar en el mundo. Panikkar recurre a la secularidad sagrada. Por un lado, la secularidad le permite mediar entre la polaridad de lo divino con lo mundano, y por el otro, hallar en lo sagrado el fundamento de la existencia humana.

La secularidad no parte ni de un dualismo ni de un monismo, sino que implica una visión *advaita* o no dualista de lo real. Según esta concepción el *saeculum* pertenece a la esfera última de la realidad, no es un estadio subordinado a lo trascendente, como podría entenderse en la secularización; y tampoco, es la única realidad existente, como en el secularismo. La secularidad logra mediar entre el mundo y Dios, ser y no-ser, eternidad y tiempo. Lo temporal ya no se subsume ante lo eterno, la oposición se elimina y se asumen como dos dimensiones de una misma realidad. Dejan de ser dos reinos autónomos e independientes para admitirse como inter-independientes; puede decirse que son dos caras de la misma moneda.

Aunque la secularidad logre suturar la escisión entre el hombre y el cosmos, aún no basta para arraigar al ser humano a la realidad. Mas, todavía la insoportable levedad nos sigue aquejando. Lo sagrado⁸² se nos muestra como respuesta a esa falta de referencia en el mundo. Panikkar lo concibe, como aquello que se niega a ser manipulado por la voluntad del hombre, se resiste a ser reducido a lo empírico. Esto debido a que no es un estadio que dependa por completo del ámbito humano, más bien, funge como mediador entre lo humano y el reino de lo divino, lo misterioso y trascendente. Lo secular –*saeculum*– cobra su sentido de ultimidad gracias a su carácter de sagrado. Al insertar lo sagrado en el *saeculum*, éste se convierte en lo

⁸² Para Panikkar, lo sagrado es una especie de urdimbre en la cual todo lo que existe se sustenta; da visos de lo trascendente en lo inmanente. Lo sagrado permea todo lo existente haciendo de ello algo real. Lo sagrado inyecta a lo secular de esa fuerza vital y de ultimidad, que le permite ser un todo orgánico, donde nada es prescindible y cada ente cobra valor siendo parte vital de dicho organismo. El *saeculum* es sagrado, ya que en él confluyen lo divino y lo mundano, de aquí que sea lo realmente real.

realmente real; el mundo ya no es un estadio de paso con vistas en un más allá. Lo sagrado sutura la escisión del ser humano con el cosmos, reanuda aquella relación del hombre con lo divino, es decir, con su fundamento. Así, Dios, hombre y mundo se encuentra completamente interrelacionados. Es Dios del y para el mundo. Entonces, el hombre puede estar en plena comunión con su fundamento que es Dios. Arraigarse a él y darle peso a su vida. Lo divino se muestra en el mundo, habla en él, guiándole y dándole sentido.

La secularidad sagrada sitúa al hombre en una realidad que no se puede reducir a lo empírico ya que participa de lo divino, por lo que, tanto la existencia como el actuar humano cobran una nueva dimensión de ultimidad. El humano ya no se encuentra inmerso en la gran maquinaria de la modernidad, en cambio, su entorno se transforma en un organismo vivo, donde su existencia cobra valor por el simple hecho de ser parte de él. La plenitud de la vida ya no se localiza en el más allá ni en el paraíso prometido, la secularidad sagrada abre las puertas a una resacralización de la vida humana, esto es; “la vida humana necesita ser vivida plenamente como una realidad más real que lo meramente empírico, es decir, como realidad sagrada”⁸³; aterriza la existencia del hombre, su destino deja de estar a merced de la gracia divina y no posterga la plenitud a la muerte. El grado de ultimidad que nos brinda esta nueva perspectiva nos permite encarar nuestra existencia desde una nueva perspectiva, en la cual podemos hallar rastro de lo divino en el mundo y así redimensionar todo nuestro actuar. El ser humano debe tomar conciencia de que el mundo no está ahí a su entera disposición. Tanto el ser humano como todo lo que conforma su entorno pertenecen a esa urdimbre primigenia, que da sustento a todo lo existente y que les confiere un grado de sacralidad.

La secularidad sagrada abre la posibilidad de encontrar en el mundo el silencio necesario para reconsiderar el estilo de vida que llevamos. Panikkar nos dice que el mundo no debe ser necesariamente ruidoso, es posible

⁸³ Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio*, op. cit., p 60.

encontrar el mundanal silencio, sólo es necesario recuperarlo y abrir un espacio para que emerja dentro de esta vorágine.

3.2 Del silencio del ateísmo religioso

Como ya mencionamos anteriormente, el ser humano de la actualidad se encuentra inmerso en una realidad tecnocrática, en la que el ruido de la máquina resulta apabullante y no da descanso alguno para la meditación, el análisis y la crítica; por lo que emprender el camino en busca del mundanal silencio no resulta una empresa nada fácil de sobrellevar. “La tecnología penetra como una inyección intravenosa en el ser mismo del hombre. No es que el hombre esté dominado por la máquina, o que la máquina le venza, sino que parece que un nuevo tipo de hombre, un híbrido, estuviese en gestación dolorosa y problemática”⁸⁴. De aquí que para Panikkar sea inminente replantear los viejos paradigmas y echar mano de toda aquella sabiduría “ajena” que nos permita mantenernos a flote mientras se gesta este nuevo ser. En el capítulo pasado vimos cómo a través de la secularidad sagrada se superan los límites impuestos por tradiciones como el monismo y el dualismo metafísico; en el presente capítulo abordaremos lo referente al ateísmo religioso, y con el que se pretende dar un poco más de luz a la noción de silencio en la obra de Raimon Panikkar.

Tres son las preguntas que han acosado la conciencia humana a través de la historia, éstas son: ¿qué son las cosas del Mundo? ¿qué es Dios que las sostiene? y por último, ¿qué es el Hombre que las disfruta y las conoce?, y las cuales el ser humano no ha podido agotarlas por ninguna vía, ya sea de forma catafática ya sea apofática. La incertidumbre y la falta de respuestas que colmen dichas cuestiones nos siguen rondando y atormentando, hay un dejo de trascendencia que se escapa en cada intento y no permite su aprehensión. ¿Qué hacer si nuestra propia naturaleza es un obstáculo para dar solución a dichos cuestionamientos y estos siguen presentes? Podríamos decir que hace falta un cambio de perspectiva; quizás, modificando la pregunta, al interlocutor o al sujeto en cuestión. Lo cierto es que varios han sido los intentos por dar aunque sea una solución que se aproxime mínimamente al misterio detrás de tales cuestiones pero todos han derivado

⁸⁴ Panikkar, Raimon, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Barcelona, Ediciones Siruela, 2000, p. 176.

en fracaso. Al estar limitados por nuestra condición humana, dar cuenta de ello de forma certera e inequívoca resulta ser una mera pretensión para la conciencia humana. En *El silencio de Buddha*, Raimon Panikkar ofrece otra opción para poder afrontar tales cuestiones, ésta es la vía del silencio. Acallar la pregunta.

Los arquetipos de antaño ya no responden a nuestra realidad, la relación hombre-divinidad se han transformado a tal punto que pareciese que Dios ha sido sublimado por el hombre, dejándonos una vez más a la deriva. “El hombre ha recibido a su Dios en comunión y lo ha engullido definitivamente”⁸⁵. Dios se ha transformado en hombre, ya no existe más como pura trascendencia sino como mera función de la *psique* humana⁸⁶. Frente a cualquier catástrofe el hombre ya no tiene que rendir cuentas a los dioses, ni realizar sacrificios en pos de su perdón; ahora sólo basta con acudir en busca de mejoras tecnológicas o morales. Dios ya no está ahí; ni como consuelo ni como castigo. Dios entendido como lo otro, la sustancia, el fundamento, lo firme, lo sólido, el ser; se ha volatilizado, y con Él, nuestro horizonte, nuestra dimensión e ideales. Con esto no se quiere decir que el hombre sea todo y Dios no sea nada, en una especie de antropocentrismo radical, ni que Dios lo sea todo y la criatura no sea nada, a la usanza de un teísmo absolutista. Se quiere decir que la gestación de este nuevo hombre trae consigo una nueva forma de entablar la relación hombre-mundo-divinidad, cada uno considerado como miembro constitutivo de la misma tríada, y la cual no responde en lo más mínimo a consideraciones como monismo, dualismo, panteísmo, ateísmo ni teísmo. Dichas categorías están muy alejadas de poder dar cuenta de la experiencia profunda que el hombre de nuestros días intenta balbucir.

Para Panikkar la forma adecuada para denominar el suceso religioso que estamos viviendo es el ateísmo religioso. De primer momento la conjugación

⁸⁵ Panikkar, Raimon, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, op. cit., p.179.

⁸⁶ Bajo los criterios funcionalistas conforme a los cuales vivimos, la pregunta sobre Dios ya no gira en torno a su naturaleza sino en cuanto a qué función tiene en nuestra vida cotidiana, ya sea como eje moral o como solución a nuestra “necesidad de creer”. “El solo hecho de que se pueda someter a Dios a discusión, o que sus apologetas tengan que justificarlo, significa que este Dios ya ha dejado de existir hasta para sus mismos defensores”. En *Ibíd.*, p. 184.

de dichos términos nos podría remitir a un absurdo, ya que conforme a nuestra tradición occidental, la religión ha de fundamentarse en la existencia de algún dios; pero esto no ha de ser sólo así, el hecho religioso es la vía por la cual entablamos una relación con el *mysterium tremendum*, sea representado por un Dios o no. Incluso, dirá Panikkar que una verdadera religión ha de tener como fundamento a un no-Dios para así evitar la simple idolatría y adoración de Dios como fetiche y así dejar a la deriva el acaecer de lo *numinoso*.

El ateísmo religioso es uno de los síntomas más significativos que acompañan la gestación de este nuevo ser humano virtual; no entendiéndolo en la forma que lo hacían los modernos proclamando la muerte de Dios, ni debido al creciente número de personas que viven un ateísmo práctico. Tampoco ha de ser como una simple oposición a lo establecido como existencia de Dios, contraponiendo creyentes y no creyentes⁸⁷, “no es solamente una especie de correctivo al teísmo, sino que representa un nuevo paso en el camino del hombre, un nuevo grado de conciencia, parangonable al que hemos mencionado cuando la gran reforma de interiorización del espíritu religioso del hombre: no <<hay>> Dios, pero la última razón estriba en que tampoco <<hay>> hombre”⁸⁸. Esto último con respecto a que tanto mundo, como dios y hombre son partes constitutivas de la realidad. mundo, hombre y dios se encuentran entrelazados en una *perichorêsis* constitutiva. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente Hombre.

⁸⁷ Panikkar en última instancia dirá que tanto teístas como ateos pueden diferir en cuanto al predicado sobre Dios pero en ningún momento cuestionan el sujeto al cual están haciendo referencia, por lo que hace de esta una rivalidad superficial, ya que unos y otros hablan de lo mismo atribuyéndole distintos atributos, como lo es el de la existencia.

Es posible identificar dos niveles de referencia cuando mencionamos la palabra “Dios”; en el primer nivel y más superficial se da cabida la discordancia entre ateos y teístas, y el segundo, en un plano más elemental y profundo, es en el que se apela al fundamento, a ese “algo” que bajo el nombre de “Dios” “subyace” al mismo nombre. Entonces, el ateísmo religioso no se suma por ningún motivo al ateísmo que tradicionalmente concebimos sino que este nuevo suceso responde al segundo plano del fundamento, en donde todo cobra sentido. El ateísmo religioso interpela lo sagrado.

⁸⁸ Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio*, op. cit., p.181.

El ateísmo religioso nos habla de la ausencia de dirección, de la carencia de sentido y de que nos encontramos a la deriva en el mar de la tecnocracia y el funcionalismo; habla de una falta de referencia vital a una trascendencia que brinde orientación y guía a la conciencia humana. Debemos ser puntuales y hacer el hincapié debido al carácter de ultimidad que Panikkar concede a este suceso histórico del cual somos parte. En ningún momento Panikkar intenta solamente teorizar la situación actual de la humanidad en aras de construir un sistema filosófico riguroso e impecable, sino que se aventura a ir más allá, tratando de descubrir nuevos horizontes y reinventando perspectivas, todo con la finalidad de lograr una actitud crítica y analítica que devenga en el mejoramiento tangible de la vida humana⁸⁹.

Según la interrelación hombre - mundo – dios ya establecida, al darse la sublimación de Dios se ha provocado que la misma humanidad se haya evaporado con Él y de aquí que se encuentre perdido, sin fundamento alguno. Con la finalidad de superar las diversas crisis que nos aquejan es rotundamente necesario que el hombre redescubra su fundamento, no ya en la trascendencia⁹⁰ sino en sí mismo. El fundamento sublimado ha de condensarse en el Hombre, no pensando en lo individual ni en lo colectivo, que devendría en un antropocentrismo sino en aquello que nos hace parte de la trama primigenia, en el sí mismo que nos concede realidad. El fundamento ha de estar en lo sagrado, en lo real. Es este proceso de reencontrar el fundamento en la trama y no en la mera trascendencia lo que Panikkar denomina ateísmo religioso.

Acaso sea cierto que <<Dios>> ha muerto; lo que ocurre es que ha resucitado, aunque no ya como <<Dios>>, sino como hombre. Pero tal vez haya que decir algo similar del hombre. El hombre ha muerto y ha resucitado como Dios. El

⁸⁹ Esta misma insistencia por hacer de lo humano cuestiones verdaderamente vitales, Panikkar lo deja ver al exponer su noción de secularidad sagrada, de la cual hicimos referencia anteriormente. “Puede que algunos conflictos humanos no tengan solución si no es en un sacrificio último, de tragedia”. En Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio, op. cit.*, p. 48.

⁹⁰ En el capítulo pasado que abordamos la noción de secularidad sagrada se dijo que la fuente de sentido y vitalidad no hemos de encontrarla en la trascendencia, ya que esto nos encaminaría a un inevitable y laberíntico dualismo, del cual sería imposible entrar en comunión con el fundamento. El fundamento no ha de estar concentrado ni en el individuo ni en la trascendencia, el fundamento esta en la urdimbre que todo lo soporta y a la cual todo aspira.

hombre no es ni Dios, ni el centro de todo. Pero tampoco lo es Dios. No hay centro⁹¹.

El ateísmo religioso libera al hombre del delirio de la trascendencia, de la superstición y así mismo de la credulidad en la ciencia; acepta la contingencia y desde ella pretende situar a la conciencia en una realidad, en la que dios – hombre - mundo se encuentran interrelacionados en una misma y única trama. Superando los fantasmas del pasado y el espejismo del futuro, nos planta en el presente para buscar el sentido de ultimidad sin la necesidad de recurrir a ídolos ni substancializaciones ni absolutos. Este ateísmo no surge en contraposición a Dios ni para negar su existencia categóricamente, sino como respuesta a la mentalidad absolutista y substancialista que ha perpetuado en nuestra tradición. El ateísmo religioso nos dice que dios no es un concepto cerrado, inamovible, claro y distinto, que podamos manipular a conveniencia, acalla la pregunta y el discurso sobre dios para poder percibir el bosquejo de la realidad; “Un Dios que se deja manipular, que se deja poner entre paréntesis, no es el Dios verdadero”⁹². Al estar en silencio, lejos del barullo ocasionado por la presencia o ausencia de Dios, es posible intuir la trama primordial a la que pertenecemos; sólo a través del silencio es como podemos intuir el fundamento y el sentido último de la existencia. El ateísmo religioso nos brinda el espacio en el que explota el mundanal silencio necesario para la reflexión, la crítica y la renovación.

⁹¹ Panikkar, Raimon, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, op. cit., pp. 181, 182.

⁹² *Ibíd.*, p. 182.

3.3 El silencio como inicio y fin.

La nada se alza ante el hombre moderno inmaduro con una fuerza que lo aterroriza y amenaza con engullirlo, dice Panikkar. En la actualidad ya no existe un diálogo con la divinidad, ella en un más allá y el hombre cada vez más se ve envuelto en el letargo de la cotidianidad. Ya no hay rastro del dios vivo de las religiones primigenias; por un lado la razón se ha encargado de resquebrajarlo y llevarlo al campo árido de la ontología; y por otro, la necesidad de dar respuestas inmediatas y racionales a las cuestiones mundanas que nos aquejan, han mermado la intimidad entre el hombre y la divinidad. Dios figura en nuestra conciencia por su ausencia, por lo terrible del sentimiento que es estar frente al vacío. La nada ha derrocado a Dios, el sustento se ha volatilizado y con él la confianza de la condición humana. El silencio que exuda de la nada es aun más aterrador que el barullo entorno a Dios. El ruido y la algarabía hacen evidente la presencia, mientras que el silencio da fe de la huella, de ese algo que estuvo y que ya no está. Ruido y silencio como dos caras de la misma moneda, dos momentos de la divinidad; Dios es la ausencia siempre presente y la presencia siempre ausente⁹³.

Cualquier intento de aprehender a Dios será sólo la captura de algún instante más no de su magnificencia; de aquí que, con la intención de purificarlo, se hayan realizado múltiples intentos por deslindar a la divinidad con el Ser, desontologizar la divinidad con la pretensión de que acaezca tal cual, y el hombre sea capaz de patentar su libertad. Para lograr tal purificación se ha pronunciado la muerte de Dios, se le ha suplantado, se ha identificado con el no-ser, se ha negado su existencia, la vía apofática lo ha igualado a la nada; se ha hecho y deshecho a voluntad con la palabra "Dios". Lo cierto es que su huella ha estado presente en cada paso que ha dado la humanidad. No hay una serie de atributos, contenido o significado que se adecuen a la palabra a Él, la palabra ha reventado y pareciera que entre las ruinas lo único que ha

⁹³ *Ibíd.*, p 229.

prevalecido es un vestigio de sentido, a lo que llama Panikkar “relatividad radical”.

Bajo la noción de “relatividad radical” debemos entender la relación constitutiva de lo real, es decir, que todo se encuentra en relación con todo, subrayando que Dios es el carácter genitivo de la realidad,

es la realidad *de* la realidad, la verdad *de* la verdad. Dios es una realidad tan <<real>> que no puede ser pensado como existente externa o independientemente de las cosas para las cuales es precisamente Dios. Dios aparece entonces como la parte más íntima de las cosas mismas, pero no identificable a ninguna cosa. En una palabra, Dios sería *genitivo* constitutivo y engendrante *de* toda cosa. Las cosas *son* porque son *de* Dios, pero Dios a su vez no es más que este *de* de las cosas⁹⁴.

La relatividad radical hace de la divinidad el sustento de la urdimbre constitutiva de la realidad, Dios no es el “otro” ni es el “mismo”, ningún pensamiento cosificante puede dar cuenta de él, está en todo y sólo es evidente su falta. Este *de* de la relación es inefable, ninguna actividad intelectual podrá descifrar el misterio, puesto que “la relación de las relaciones no se puede explicar fuera de las mismas relaciones, y el *de* que por un lado las constituye permanece, por el otro, precisamente, fuera de ellas”⁹⁵. Lo sagrado es aquello que da cuenta de la divinidad y hace evidente que se es parte del tejido; es a través de lo sagrado por lo que todo lo existente cobra sentido siendo parte de la urdimbre. A esta urdimbre primigenia de la cual todo somos partícipes Panikkar la nombra radicalidad divina, esta refiere a aquello más genuino y profundo que radica en cada ser. La radicalidad divina da cuenta de la trascendencia,

esta <<cosa>> no es distinta de mí, puesto que es mi más profundo yo y, no obstante, no puedo decir con verdad que <<sea>> el ego del que me siento propietario y responsable. No existe esta cosa separadamente de mí, ni es tampoco una especie de denominador común en el que todos los seres participan; es más bien, el <<núcleo>> -y también esto resulta inexacto, pero

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 234, 235.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 235.

no tenemos palabras para expresarnos- más <<propio>> de todo ser: cuanto más <<yo soy>>, más cerca estoy de esta raíz divina⁹⁶.

Lo radicalidad divina pone de manifiesto que lo divino se encuentra ínsito en todos los seres, hace que cada ser sea lo que es y mantenga una relación única, íntima y constitutiva con el resto de los seres⁹⁷. Hay una unidad primordial que es inmanente a todo lo existente y, a la vez, todo trasciende; no hay cosa que la agote, ni la suma de todos los entes tampoco.

El sentido se encuentra velado, este *de* de las cosas nos es inefable, está y no está, todo lo existente da cuenta de ello y a la vez va más allá de todo, se encuentra en todo pero todo no basta para agotarlo. Dios, el sentido, el fundamento, habitan en el silencio.

En *El silencio de Buddha*, Panikkar identifica dos tipos de silencio; un silencio que sirve de partida para el hecho religioso, y uno de llegada en el que la conciencia se ha podido deshacer del grueso cascarón constituido de imágenes y predicados, y ha podido intuir lo sagrado.

No hay mucho que ahondar en el silencio de partida, ya que sólo representa la actitud bajo la cual el religioso se acerca a la divinidad para su contemplación, es introspectivo y reflexivo que termina en el suceso religioso. En cambio, el segundo tipo de silencio y el que nos ocupa, es en el que mora el sentido y al cual se arriba tras un largo discurso que interpele la realidad; para éste, a diferencia del primero, sirve la palabra, una palabra que no puede menos que sacar de la experiencia cotidiana los puntos de referencia para ser inteligible, a sabiendas de que todo lo dicho quede en el mismo horizonte de la analogía, la aproximación y el símbolo. Ha de servirse de una palabra que se atreva a indagar el misterio y que sea la suficientemente persistente y audaz, tanto para no perderse en el barullo como para reventar desde dentro su propio discurso y posibilite un silencio que desborde sentido;

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 242.

⁹⁷ Panikkar dirá que la Trinidad es la relatividad radical por excelencia, ya que las “personas divinas” son relaciones subsistentes, mas no substanciales, es decir, hay una total relatividad de la una con respecto a las otras, de tal manera que se implican e incluyen mutuamente, sin que en algún momento lleguen a identificarse completamente la una con la otra.

una palabra que ausculte lo más profundo de la existencia, que descubra su trasfondo y que calle ante el hecho de que lo buscado es un “trasfondo” sin fondo. Este silencio no se encuentra en la pasividad del mutismo, al contrario, rompe en grito, ya que no hay palabra que lo colme; es un silencio vivo, dinámico, que no calla por carencia sino por abundancia de significado. El sentido emerge de él para desbordarse.

Dios es lo más idéntico, lo más íntimo de toda cosa. Dios es lo que, en última instancia, cualquier cosa es. Por otro, Dios es lo más distante, distinto y separado de todo ser, de tal manera que, si los seres son realmente seres, Dios no puede ser el Ser; si los seres son reales, Dios no puede ser real; si las cosas existen, Dios no tiene existencia; etc. De ahí que el pensamiento acerca de Dios trascienda todas las categorías que le sirven al hombre para manejarse en este mundo (...) En efecto, Dios no es ni el Uno ni el Otro, ni igual (a nosotros) ni diferente (...) Dios no es ni trascendente ni inmanente, no es no nosotros mismos en indiscriminada identificación, no otro ser en mayestática lejanía; no es ni igual ni diferente del mundo; no se le puede identificar con el hombre, ni es posible tampoco separarlo de él; ni existe no no existe, para decirlo tajantemente. Esto no significa caer en lo irracional o salirse de este mundo y colocar a Dios más allá de las disputas de los hombre; todo lo contrario: representa colocarlo en el mismo corazón de lo humano (...) La presencia de Dios es irritante y su ausencia es angustiante; el lenguaje tradicional no convence y las expresiones modernas a todas luces son insuficientes⁹⁸.

El discurso de Dios ha de ser uno y único, no tiene comparación ni constatación alguna. Lo versado acerca de la divinidad no ha de pretender la claridad y distinción del discurso filosófico, lo divino está plagado de silencio y, de igual forma, lo que ha de decirse de ello. El silencio no cristaliza la imagen ni perpetúa la idea, permite el libre vaivén de lo sagrado; intuye la presencia en la ausencia y contribuye al fluir del sentimiento.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 251-253.

3.3.1 La respuesta silente.

No es que al interpelar lo sagrado, no obtengamos respuesta alguna, sino que ésta ha de ser silente. Ante cuestionamientos tales como el por qué y el para qué de la existencia humana, el ser humano quisiera que se le relevase el misterio tal cual, como si en una frase se pudiese concentrar el sentido y ultimidad de la existencia. El hombre ansía conocerlo todo, comprender desde lo más diminuto hasta lo monumental, acceder a la esfera más elevada del conocimiento, contar con verdades absolutas que no admitan duda alguna y den certeza total; y todo incitado por el deseo de dominar, de manipular y doblegar la realidad, ser el “pequeño dios del mundo como decía Mefistófeles”. A la par de Sísifo, somos penitentes debido a la sed humana de saber; una y otra vez nos enfrentamos con lo inefable, lo aprendido se encuentra constantemente acechado por el absurdo; la Nada y el vacío se vislumbran desde cualquier horizonte. Es esta actitud científicista y el barullo ensordecedor del mundo cotidiano que no nos permite advertir la contestación de una respuesta silente. Dicha respuesta silente más que ser concluyente y fungir como solución, es una invitación, nos provoca a acallar la pregunta; no hacer un replanteamiento sino más bien acabar con ella de una vez, disolver la raíz misma del problema. Al respecto, Panikkar afirma que no se trata de negar directa y violentamente a Dios, ni tampoco se trata de armonizar las distintas respuestas, sino hacer ver la superfluidad de la pregunta acerca de Dios y del mundo ultraterreno, la vacuidad de cualquier posible respuesta, y la nihilidad de toda la cuestión.

A lo largo de la historia tales cuestionamientos sobre el sentido y la ultimidad de la existencia se han presentado a la conciencia como asuntos de carácter vital y como luces de la más alta cultura pero para Panikkar también representan el origen de múltiples conflictos y desacuerdos entre las distintas tradiciones e incluso entre los que profesan una misma creencia, más su solución no contribuye en nada para el mejoramiento de la vida; de aquí que acallar la pregunta, eliminar el problema de raíz sea su solución. Respecto a la superfluidad de la pregunta, Panikkar nos presenta el siguiente símil: de la

misma manera que el aire es necesario para vivir y por esto mismo todo hombre tiene acceso al aire y respira (en caso contrario se muere de asfixia), así, análogamente, si aquellos interrogantes fuesen tan vitales como se dice, no se podría vivir sin darles contestación; lo cual representa para Panikkar un indicio de que no es un problema tan vitalmente imprescindible, y por el contrario, el ansia de encontrar respuesta alguna ofusca la conciencia humana.

La insatisfacción del hombre le impele a no estar nunca contento, a buscar siempre más allá, a perpetuar su desasosiego, a andar siempre malparado, ajetreado y nervioso, buscando la <<respuesta>> que todavía no ha encontrado. Y si cree que la ha encontrado, su tranquilidad dura hasta que se tropieza con un semejante que cree haber encontrado él también otra respuesta, incompatible con su propia solución, con lo que se embarca de nuevo en la búsqueda y la duda, cuando no en la lucha con el contrincante⁹⁹.

La respuesta silente no ha de considerarse como un mero género de contestación, va más allá, es la propia superación de cualquier respuesta, ya que elimina la pregunta. La respuesta a dichas interrogantes será bajo el mismo horizonte desde el cual se haya enunciado la pregunta, el hombre no ha de dar cuenta de la trascendencia, ya que su ser es cautivo de la contingencia. En el silencio descubrimos que toda respuesta que sea posible brindar no podrá salirse de las coordenadas que delinear nuestra naturaleza. Entonces, la pregunta jamás podrá encontrar respuesta satisfactoria desde la esfera de lo humano, ya que si la encontrará eso significaría la cautividad de lo Absoluto en las redes de la creaturabilidad, Dios sujetado a las categorías *del hombre. La idea de Dios no es Dios y el deseo de Dios no tiene porque llevarnos a él.*

El hombre por más que desee, por más que haga, jamás podrá saltar por encima de su propia sombra, por lo que la pregunta es en sí ininteligible, y asimismo la respuesta. El silencio representa la posibilidad de apertura, sin fetiches, sin falsos ídolos, sin absolutos, sólo el libre acaecer de lo sagrado. Es menester acallar los ruidos internos de nuestra facultad pensante, es

⁹⁹ *Ibíd.*, p 258.

posible que tanto el cuerpo y la voz estén en silencio pero lo más importante ha de ser silenciar el pensamiento. Sólo a través de silenciar la mente ha de poder parar esta inercia contemporánea por objetualizar y cosificar todo cuanto se presente a la conciencia.

Ante lo indiscutible de la magnificencia del sentido, ante la presencia de lo numinoso, basta callar, la preeminencia de lo más profundo obliga la retirada de la palabra; la majestuosidad del mar de sentido que se abre a través del silencio nos obliga a ir más allá de lo discriminado, del ser y no ser, nos invita a aventurarnos en la totalidad, lo ilimitado, lo inexpresable, en la Nada que soporta el Todo. El silencio nos introduce en el horizonte del misterio.

Ante el silencio de lo sagrado, tradicionalmente Occidente ha reaccionado con la ponderación de la *gnosis*, el ser y el pensar están íntimamente ligados; en otras palabras, en el caso de que Dios y el Mundo tuvieran un sentido, el hombre forzosamente debería ser capaz de conocerlo y si no fuera así, sería culpa del proceder intelectual o de que dicho sentido no exista, de aquí que la imposibilidad de la aprehensión de lo sagrado haya devenido en el ateísmo moderno que a cada momento se esparce más. En la actualidad, el hombre confiere de tal o cual sentido a Dios y el Mundo, siendo así que Dios sea eficiente y eficaz para aquellos que crean en él y este muerto para aquellos que no lo reconocen; el centro se encuentra una vez más en el ser humano. Aún así, el hombre moderno busca dar explicaciones al silencio de lo sagrado, su espíritu cientificista no acepta tal mutismo, sin comprender que es el propio silencio la respuesta anhelada. Se busca la explicación más adecuada, la más conveniente para la situación actual; de no ser así pronunciar la palabra Dios carecería de sentido.

Y sin embargo, a pesar de todas las explicaciones y justificaciones destinadas a eliminar el temor que el silencio de Dios abscóndito le infunde, el hombre moderno no ha logrado alejar el efecto psicológico negativo del silencio. El silencio le envuelve y aterroriza más que nunca. Ahora que ya ha expulsado se sí mismo la figura de Dios misterioso que le atemorizaba con su silencio insondable, el hombre moderno se ve rodeado de un silencio absoluto que está más allá de toda posibilidad

de rescate. Es el silencio mucho más temible de la ausencia. Al no estar en sintonía con el Silente, el hombre moderno se siente oprimido por el silencio del mundo, torturado por su propio silencio, que ya no es capaz de soportar, y desorientado por el silencio de la sociedad, el silencio de los espacios infinitos le aterra¹⁰⁰.

El silencio en el que ahora vive el hombre moderno ya no es el del misterio sino el de la ausencia de Dios. Ya fuera en silencio y entre las tinieblas pero, en última instancia, Dios estaba ahí, más allá del desconcierto y lo incómodo de su silencio, el sentido bañaba el quehacer humano. Ahora el silencio ha devenido en angustia, tedio y soledad, la impotencia y la inseguridad ante una libertad endeble. El hombre moderno busca llenar el vacío que ha dejado Dios con cualquier cosa que lo distraiga de su insoportable soledad, de aquí que todo el tiempo necesite estar rodeado por ruido o algo que haga patente la presencia, ya sea el ruido de la máquina, el ruido mediático, el barullo y la algarabía de las ciudades. De lo que el hombre moderno no se da cuenta es que está soledad no sólo es por la ausencia de Dios, ya que al desaparecer Dios el hombre mismo desaparece, el individuo ya tampoco está en contacto consigo mismo, el ruido del mundo también ensordece y acaba con el diálogo interno. Un eclipse de Dios significa, también, un eclipse del hombre¹⁰¹.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 280-281.

¹⁰¹ Véase Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, *op. cit.*, pp. 52-56.

Conclusiones.

Este trabajo primeramente se adentró en la investigación de la ausencia como una nota constitutiva del ser humano llegando a convertirse en el telón bajo el cual protagonizaron el silencio y lo sagrado así como sus relaciones.

El hombre se ve atravesado por una brecha ontológica que lo lleva a sufrir de forma existencial la ausencia pura, día a día se enfrenta al vacío, obligándolo a buscar alternativas que logren colmarlo; de aquí que recurra a la razón para tratar de subsanar tal fractura, es sólo a través del *logos* donde el individuo puede existir. Es mediante la palabra como el hombre descubre y conforma su mundo, todo aquello que se resista a ser nombrado queda relegado al misterio que envuelve el silencio. La palabra pretende hacer presente lo que está ausente, hace del objeto en cuestión algo inteligible a nuestra conciencia y a la de nuestro interlocutor. Si el objeto al cual queremos aludir estuviese frente a nosotros bastaría con señalarlo para así indicar su referencia; en cambio, al no encontrarse presente debemos traerlo a nuestra conciencia mediante el nombre. La palabra busca llenar un vacío y hace uso de diversos artilugios para lograr dicho objetivo, mas no siempre logra colmarlo, ya que el mundo y lo existente están cubiertos por un velo que funde a cada ente en la totalidad y da cuenta de lo sagrado, esto es lo *numinoso*.

Al hablar de lo sagrado es como humanamente damos cuenta de lo completamente otro, ya que lo sagrado logra condensar lo irracional en notas que resulten comprensibles y a la vez permiten advertir el portento. Lo *numinoso* escapa a todo lo que el hombre pueda conocer y a todo lo que pueda encontrar en la naturaleza; el numen es capaz de ser intuitivo, pero dicha experiencia no tiene punto de comparación por la cual pueda ser descrita y resulte comprensible para la mente, de aquí que more en el silencio. Podríamos hacer múltiples alusiones, insinuaciones o metáforas, pero al no tener correlación alguna con el mundo, su discurso discurriría en un ir y venir de sinsentidos. Hablar de lo *numinoso* es dilucidar sobre el vacío, por lo que más que hablar sea un agobiante balbucir de lo que no está, el portento extermina por completo toda palabra. En cambio, lo sagrado se nos revela un tanto más amigable a la conciencia, ya que permeado de tintes

racionales nos permite, sin ninguna pretensión, hablar y aludir a la trama primordial, en la que la existencia cobra sentido y lo existente alcanza su condición de realidad. El silencio penetra en el habla poniendo el énfasis en lo que no puede ser dicho, permite que la palabra revolotee en sus significados, la violenta desde la entrañas para reventarla y dejar intacto el núcleo de la experiencia. La palabra ante su propia impotencia deja surgir el silencio, el cual nos obliga a callar y a poner el acento en la vivencia.

Ante la insuficiencia de las palabras por contener la carga de sentido y valorativa de la experiencia, el silencio es una invitación a dejar la isla del significado y adentrarse en la vastedad oceánica y profunda del sentido. Dejar de hablar y poder intuir lo más profundo e inhóspito, anteponer el sentimiento al fonema, permitir que el portento de lo *numinoso* aprehenda y conmueva el ánimo.

Tanto Luis Villoro como Raimon Panikkar, han encontrado en el silencio el recinto adecuado donde la experiencia de lo sagrado pueda desarrollarse, comprenderse y valorarse. De igual forma los dos filósofos –Villoro más explícito que Panikkar– diferencian varios tipos de silencio; de los cuales podemos localizar principalmente dos: uno es un silencio meditativo, el cual propicia el hecho religioso y da pie a la introspección; el otro, es el silencio originario, que aún siendo anterior a toda palabra nos habla de lo más profundo y último de la existencia, un silencio que supera al mutismo, se alimenta de la fuente de sentido y resulta rotundamente significativo. Sobre este último silencio han volcado su mirada Panikkar y Villoro y es sobre el cual se ha hablado en este trabajo. Resulta un tanto curioso que estos filósofos confluyan en una noción de silencio bastante similar, siendo herederos de distintas tradiciones. Los dos nacidos en Barcelona, España y siendo contemporáneos, accedieron de maneras muy distintas al estudio del silencio; Villoro, por su parte, desde una posición epistemológica, mientras que Panikkar, parte de un diálogo intercultural. Ambos filósofos conllevan tras de sí una preocupación existencial, la cual sobrepasa el estadio de lo ético, lo estético y lo científico; sus discursos se sitúan en la esfera de la ultimidad total, estos no versan sobre un hecho en particular ni en el común discurrir de la vida cotidiana sino sobre el cuestionamiento por la existencia de un *telos* y

el *telos* de la existencia. Es la religión la encargada –o por lo menos es lo que pretende– de dar respuestas acerca de nuestro ser y estar, y del haber del mundo.

La otredad y la incertidumbre que está despierta en nuestra conciencia, asaltan a los dos filósofos desde un primer momento marcando de forma significativa sus discursos. La ausencia enmarcada por no encontrar rastro alguno de mi Yo en lo otro y la imposibilidad de dar cuenta de ello ha motivado a estos filósofos a aventurarse en las profundidades del silencio. Lo otro nos interpela constantemente, nos acecha y nos asedia a cada paso, con cada mirada descubrimos un mundo en un incesante devenir que se rebela a ser traducido en fórmulas. Hay un soplo que intuimos y no podemos localizar, que nos fascina y a la vez nos atemoriza. La vida cotidiana se nos revela como un manojo de sinsentidos y una existencia absurda sin un por qué y un para qué, pareciera que el sentido de la existencia se ha diluido en ese soplo que lo atraviesa todo. A lo largo de la historia, filósofos, poetas, religiosos, locos, sabios, científicos y artistas, han tratado de descifrar el meollo de la existencia sin poder dar cuenta de ello, cualquier enunciado ya dicho o que se pudiera balbucir pareciera no ser suficiente para abarcarlo.

La realidad que vivimos nos resulta caótica y en constante crisis; encontrar un sentido a nuestra existencia se nos devela como el último aliciente para continuar. Descubrir el fundamento, descifrar la trama y comprender lo sagrado es lo que nos mantiene a flote, la esperanza en un mejor futuro. Al ser humano de la actualidad no le queda más que tener una suerte de “confianza en el cosmos”, de la que depende la estabilidad de todo ente y de la realidad misma; nos encontramos tan a la expectativa del paraíso que perdemos de vista la importancia de nuestro estar y actuar presente. La falta de una respuesta concisa respecto a la finalidad de nuestra existencia ha dejado en nuestras conciencia un vacío imposible de superar, ya sea con la imposición de ídolos y fetiches, ya sea con la quimera de la comunicación, ya sea con una actitud científicista.

Hay una misma intuición detrás de estos dos filósofos: negar la pregunta. Si no hay respuesta que satisfaga la pregunta por la ultimidad del mundo y

nuestra existencia, qué ganamos con seguir pronunciándola. No basta con replantear la pregunta, modificar los horizontes, lo último que ha de poder hacerse es acallarla por completo. Dejar de dar vueltas en torno a dicha cuestión, cesar nuestro revoloteo en espera de que en algún giro inesperado se nos revelase la respuesta tan anhelada. Aniquilar la pregunta y la respuesta para dar paso a la elocuencia de la experiencia. Despreocuparnos por la existencia o inexistencia de un más allá y centrar nuestra atención en alcanzar una vida plena. Debemos entender que la llamada cuestión “última” es impropia e impertinente.

Luis Villoro en su texto *La mezquita azul* trata de recordar y de significar lo vivido sin darse cuenta, en un principio, que dicha experiencia lo atravesó por completo; es decir, lo experimentado no fue a consecuencia de la sucesión de hechos y percepciones a los cuales estuvo sujeto sino que la experiencia, en su totalidad, estuvo cubierta por un velo de misterio que iba más allá del estado físico y anímico del sujeto y que apuntaba a algo que no estaba presente y sin él cual dicha experiencia hubiera carecido de sentido. En esta vivencia se encontraba presente un elemento que no pertenecía de forma concreta a los impulsos sensoriales sino que todos los elementos se conjugaron de cierta forma para que pudiera intuirse ese “algo” que ha hecho de esta vivencia una experiencia de lo sagrado. A lo largo de su escrito y por más que lo intenta, Villoro no logra aprehender ese elemento esencial para tal experiencia de lo sagrado, ya que no es un objeto que se identifica con ninguno de los objetos de percepción circunscritos en un espacio y tiempo determinados ni tampoco con la totalidad de ellos, pero que puede ser captado a través de cualidades de esos objetos percibidos. Sin saber cómo y por qué dicha experiencia lo había atravesado en lo más profundo, sólo puede intuir la presencia de algún otro elemento que no pertenece al acontecer del mundo; en su conciencia ha dejado su huella, mas le es imposible advertir algo sobre ello.

Respecto a Panikkar, él no parte de una experiencia en particular sino de la situación generalizada por la cual atraviesa el ser humano de la actualidad. Panikkar también nos habla de un rompimiento, de una brecha constitutiva del hombre y la cual lleva a flor de piel. El hombre ha roto su lazo con el

cosmos y la naturaleza, lo cual lo ha llevado a sentirse como arrojado al mundo, abandonado a la deriva. Debido al desarraigo que ocasiona dicho rompimiento, el ser humano ha creado un ambiente artificial y superficial donde el ruido masivo ha sido fundamental para tratar de ocultar el vacío que ha dejado la fractura con el fundamento. La ausencia de sustento corroe el ánimo del hombre actual, siempre pensado en un más allá, en el paraíso prometido y la “otra vida”, sin percatarse que mientras tiene sus esperanzas puestas en alguna otra dimensión su vida cotidiana transcurre y discurre sin relevancia alguna para él. La ausencia y el vacío nos han obligado a saturar nuestras mentes de cuanto sea necesario para no tomar en cuenta la angustia existencial que nos aqueja.

A lo largo del escrito, Villoro y Panikkar nos han mostrado que aquello que dota de significado y valor a lo existente y a la existencia misma, no se encuentra dentro de nuestro mundo circunscrito por la palabra, el sentido va más allá de lo que podamos aprehender. El sentido de la existencia no surge por un hecho u otro, sólo es posible intuirlo en lo sagrado, toda palabra resulta insuficiente para abarcarlo y balbucirlo no basta. A través del tiempo, el ser humano ha seguido planteándose cuestionamientos acerca de la ultimidad del mundo y del ser humano sin poder llegar, ni siquiera, vislumbrar una posible respuesta. Diversas tradiciones han dado posibles soluciones a tales cuestionamientos, sin poder satisfacer el afán humano; el deseo por descifrar y aprehender el misterio mantiene a los individuos en una empresa que jamás podrá llegar a su fin. El intelecto humano es incapaz de profanar lo *numinoso*, tan sólo podrá advertirlo como *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*. El sentido se revela en la totalidad, en la bastedad insuperable del misterio. Lo sagrado se nos revela como el espacio en el que todo lo existente ocupa el lugar que le corresponde dentro de la trama, permitiendo la perfecta articulación de la realidad, donde cada ente es significativo por ser parte de la urdimbre primigenia y posibilita la existencia de los otros. Así como el silencio engendra y significa el habla; lo sagrado subyace y otorga sentido a la existencia. El hombre ha de tomar conciencia de su vida y de su entorno como algo sagrado y sólo así intuir el sentido de la existencia, sabiéndose parte del misterio y aventurándose a un universo desprovisto de

la certidumbre de la palabra. La fuente de sentido y lo sagrado se encuentran vedados al intelecto humano, el misterio de la trama se encuentra en un inhóspito y fascinante silencio.

El silencio posibilita la reflexión y permite la comunicación, significa y desborda sentido permitiendo el libre acaecer de lo sagrado, liberándolo de las limitantes de la palabra. La invitación a guardar silencio no sólo responde a un cambio de actitud frente al ruido de nuestro mundo industrializado, sino a la reflexión que nos permitirá sobreponernos a la terrible ausencia que aqueja nuestro ser y centrar nuestra atención en alcanzar una vida plena.

Bibliografía.

- Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.
- Cabrera, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós, 1998.
- Cabrera, Isabel, *La experiencia del silencio* en Salmerón, F. (comp.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, IIF Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Castellano, Jesús, et al, *El silencio*, Castellón, Edición Fundación desierto de las Palmas, España, 2006.
- Colodro, Max, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo innombrable*, México, Siglo XXI, 2004.
- Cusa, Nicolás, *De la docta ignorancia*, Buenos Aires, Editorial Lautero, 1948.
- De Certau, Michel, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Dri, Rubén. *Religión, identidad y política*, texto inédito a publicarse en México, Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Freud, Sigmund, *Lo Ominoso* en *Obras Completas tomo XVII*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1990.
- Giménez Bartlett, Alicia, *El silencio de los claustros*, México, Ediciones Destino, 2009.
- Haas, Alois M, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Madrid, Ediciones Siruela, 2009.
- Hermes Trismegisto, *Obras completas*. Tomo 1, edición de M. A. Muñoz Moya, Barcelona, Muñoz Moya y Motraverta, 1985.

- Kundera, Milan, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Fabula Tusquets editores, 1993.
- Lao Zi. *Tao te king*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003.
- Le Breton, David. *El silencio. Aproximaciones*, Argentina, Editorial Sequitur, 2006.
- Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003.
- Rudolf, Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Panikkar, Raimon, *El mundanal silencio*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1999.
- Panikkar Raimon. *Silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Ediciones Siruela, 2000.
- Pseudo Dionisio Aeropagita, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Villoro, Luis, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006.
- Xirau, Ramón, *Palabra y Silencio*, México, Siglo XXI editores - Colegio Nacional, 1993.