

LO SAGRADO EN VILORO, UNA LECTURA INMANENTE

*Patricio Gerardo Patiño Sandoval**

Para quienes compartimos la vocación por las humanidades y las letras es claro que, desde nuestro lugar, sólo hay una forma digna de hacer homenaje a un gran pensador: discutir sus aportaciones con vigor y sirviéndonos de ellas para profundizar y multiplicar el camino de las ideas.

Tres puntos nos ocupan en torno al pensamiento de Villoro sobre lo sagrado, primero, mostrarlo como la búsqueda de sentido, para distanciarnos de su lectura trascendente en un segundo momento. Argumentaremos que existe una forma inmanente que cumple todos los requisitos de Villoro para funcionar como aquel elemento que dota de sentido a la totalidad, es decir, una forma inmanente de lo sagrado.

Por último, exploramos la idea de Villoro sobre lo sagrado como experiencia necesariamente subjetiva, e intentaremos mostrar por qué suponemos que dicha experiencia no es reducible al ámbito de la subjetividad.

LO SAGRADO ES EL SENTIDO

Al respecto dice Villoro: “La fe es la apuesta por el sentido del mundo. A eso que da sentido tenemos que darle un nombre. Lo llamamos ‘Divinidad’ o, con un término más neutro, ‘lo Sagrado’. La creencia de la divinidad proviene de la negativa a admitir que todo es absurdo”.¹

* Estudiante de la FFyL-UNAM.

¹ Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, México, El Colegio Nacional, 2006, p. 87.

Nuestro autor señala atinadamente que de nuestra preocupación por el sentido del mundo (en tanto lugar del que necesaria y de algún modo misteriosamente formamos parte) surge la idea de divinidad, equivalente a lo sagrado. En otras palabras, *el núcleo de la fe es aquí la idea de que el mundo (y nosotros con él) tiene sentido.*

EL SENTIDO ES FUNCIONAL

Si ponemos atención, vemos que esto es expresión de una inquietud a la que es proclive el género humano. La experiencia subjetiva del mundo (en un sentido kantiano) nos hace reordenarlo de modo que las cosas pueden ser explicadas en términos accesibles para nuestras facultades, y ello es consecuencia directa de que no tenemos otra opción de existencia. Al respecto se pronuncia Nietzsche:

Nadie más que nosotros ha sido el inventor de tantas ficciones como: la causa, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la necesidad, el número, la ley, la libertad, la razón, el fin; y cuando introducimos falsamente en las “cosas” este mundo de símbolos inventados por nosotros, cuando lo incorporamos a las cosas como si les perteneciese “en sí”, obramos una vez más, como lo hemos hecho siempre, creando una mitología.²

A nosotros, con Nietzsche, nos interesa señalar cómo las explicaciones que el hombre se ofrece del mundo no son más que “adaptaciones para nosotros mismos”,³ y más los análisis conceptuales e incluso las “leyes de la naturaleza”, por proceder directamente de las condiciones subjetivas de posibilidad que ya había identificado Kant. Sigue Nietzsche:

En principio, nos inclinamos a afirmar que los juicios más falsos (y entre éstos, los juicios sintéticos *a priori*) son para nosotros los más indispensables, que el hombre no podría vivir sin las ficciones de la lógica, sin relacionar la realidad con la medida del mundo puramente ima-

² Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1986, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 14.

ginario de lo incondicionado y lo idéntico, sin falsear constantemente el mundo introduciendo en él el concepto de número. Esto llega hasta un punto en que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negarla.⁴

Ahora bien, dado que estamos permanentemente condenados a explicarnos el mundo en términos ordenados, de causa y efecto, de certezas, etc., ¿puede reprochársenos que hayamos emprendido una búsqueda de sentido hasta sus últimas consecuencias, es decir, del sentido último? Dicho de otro modo, ¿no es el camino de la fe algo que, en términos de funcionamiento del sujeto, parece cuando menos propicio? Si nuestra disposición es tal que, para funcionar en el mundo, no podemos más que orientarnos a través de los hallazgos de nuestras determinaciones subjetivas, no es difícil pensar que hay quienes han querido llevar esto hasta sus últimas consecuencias, a costa de subordinar su razón a una experiencia extática o mística en la que la verdad se presenta de modo inefable. Pero ¿es eso un uso ilícito de la razón, como quería Kant?

Para seguir hablando hay que hacerlo al margen de Kant, y quizá de las consideraciones de Villoro sobre el conocimiento; hay que establecer aquí *una enfática salvedad nietzscheana*: si todo ello no es más que “mitología” en un sentido fuerte (es decir, como mero juego del lenguaje), ella vale para nosotros en tanto “potencia la vida”; y quizá Villoro estaría de acuerdo en que dicha mitología vale para determinar “su sentido”, si se entiende ella misma como totalidad. Siendo completamente consecuentes con ello, poco importa entonces la “verdad” o “falsedad” de las cosas en una acepción fuerte, como también Villoro ha sabido discernir en *La mezquita azul*. Más bien parecen ser preferibles las explicaciones que funcionan mejor; dicho de otro modo, sea que se corresponda con el mundo, o que nos brinde un sistema de valores, la verdad es tal principalmente por su *carácter funcional y regulativo* (en el sentido de qué es lícito decir y qué no). De modo que parece más sensato preguntarnos ¿para qué (o para quién) sirve buscar (y encontrar) tal o cual fuente última de sentido?, ¿de qué modo?, ¿quién ve incrementada su fuerza?

⁴ *Loc. cit.*

Nosotros sostenemos con Spinoza que dicho sentido es deseable únicamente si incrementa “nuestra potencia”, en un sentido válido para todo individuo (entendiendo por potencia la capacidad de obrar): “Dado que cada cual tiene su esencia en perseverar en el ser, aquello que aumente nuestra potencia es benéfico”.⁵

¿INMANENCIA O TRASCENDENCIA?

VILLORO Y LA TOTALIDAD

Ahora, en *La mezquita azul* y otros ensayos, Villoro analiza que en general para esta búsqueda especial de sentido, el punto relevante está situado del lado de “lo otro” más radical:

Cristianismo y budismo tienen concepciones muy distintas. Con todo, podemos advertir una experiencia existencial en su base, común a toda religión auténtica.⁶ Se expresa no en las preguntas por algún hecho en el mundo sino en la pregunta por aquello que daría un sentido a la existencia. [...] Lo Sagrado no es un hecho más en ese campo [de lo profano]; es lo otro de todo hecho.⁷

Y así, *lo otro* es aquello que amalgama a los hechos profanos en un conjunto. Digamos que el sentido mismo los vuelve esencialmente totalidad, porque el sentido mismo explica la existencia de todos y cada uno. Veamos:

Podemos ahora proponer una definición aproximada: tener sentido es ser un elemento integrado en una totalidad de modo que adquiere valor en ella. El sentido de un hecho o de un ente es, pues, aquello por lo cual pertenece a un todo-uno.⁸

⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007, Libro 3, Prop. VII y Libro 5, Prop. XXXI.

⁶ Nos preguntamos, ¿posible de ser común a todo ser humano?, y por ello ¿total, o subjetiva o ambas?

⁷ Villoro, *op. cit.*, pp. 88 y 89.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

Villoro, tras una distinción entre este pensamiento del sentido del todo, o lo Sagrado como totalidad, que encuentra próximo a las tradiciones más místicas de todas las religiones, y en oposición a aquello que se encuentra en las interpretaciones que tienden a identificar esta fuente de sentido, o las escuelas religiosas más literales, se decanta entonces por mostrar que el sentido en su visión original es *trascendente a los hechos aislados*, sin que nos quede claro exactamente por qué es trascendente. Veamos:

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.⁹

Cabe preguntarse entonces qué se entiende por trascendencia, pues cuando menos no se trata aquí de un sentido habitual, como bien ha precisado Villoro. En las antípodas de esta opinión, Spinoza dirá: “Dios es *causa inmanente*, pero no transitiva, de todas”.¹⁰ Afirmación con la que estamos de acuerdo.

De modo que, si seguimos las argumentaciones, diremos que el sentido no es otra cosa que el valor de las cosas mismas en tanto existentes. Un valor que no es distinto al infinito, en tanto que consideramos que las cosas no pueden sino ser manifestación de Dios o de la naturaleza. Desde una lectura spinozista (o si se prefiere, inmanentista), la pregunta por el sentido se resuelve teniendo una experiencia consciente de la totalidad y de nuestro lugar en ella, en tanto manifestación de la naturaleza que no admite *un otro* fuera de ella.

EL CONOCIMIENTO INTUITIVO

Villoro añade que la verdadera religión (que él entiende como un asunto esencialmente trascendente) no es contradictoria respecto de la ciencia (que nosotros consideramos esencialmente inmanente):

⁹ *Ibid.*, pp. 88 y 89.

¹⁰ Spinoza, *Ética demostrada...*, Libro I, Prop. XVIII. Las cursivas son nuestras.

La verdadera pregunta de la religión dista de las que se plantea la ciencia. No inquiere por la manera como se relacionan los hechos, ni por sus causas y sus efectos. Porque no intenta explicar el conjunto de las cosas que componen el mundo, sino comprender el valor y el sentido que se muestra en él; no quiere dar razón de la existencia humana, sino conocer si tiene sentido.¹¹

Plantear que la pregunta sobre la ciencia y la pregunta sobre Dios no se contradicen sino que son asuntos distintos, o mejor dicho, dos formas de aproximación a la naturaleza, es uno de los puntos que rescataremos al hablar de Spinoza.¹²

Si bien es cierto que el término “trascendente” no nos parece el más adecuado, sí comulgamos con hacer notar cómo la totalidad es la que otorga sentido a través del valor de las cosas, pero perfectamente puede ser una totalidad “inmanente”, o un sentido que cristalice en formas inmanentes. Y lo decimos para evitar lo mismo que Villoro sostiene de la trascendencia: “No porque fuera [lo sagrado, lo que da sentido] 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.”

Para Spinoza (y para nosotros con él) resulta necesario comenzar el estudio de las cosas (es decir, la búsqueda de sentido) con la adquisición de ideas adecuadas. Spinoza distingue cuatro¹³ modos de percibir las cosas, de los cuales el último es el preferible para obtener información verdadera de los objetos, o lo que es lo mismo, captar su “esencia objetiva”. Este cuarto modo, *que también es llamado conocimiento intuitivo*, resulta relevante por un requerimiento metodológico:

Llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹² Spinoza, *Ética demostrada...*, Libro I, Prop. XVII.

¹³ Nos referimos al *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, en la *Ética* sólo son tres modos.

fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir que depende de causas externas nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella.¹⁴

Para el holandés, proceder de este modo es indispensable para garantizar que se ha percibido la “esencia objetiva”¹⁵ del objeto que se desea concebir claramente. El autor plantea que es necesario poder explicarse las cosas por sí mismas para tener una idea adecuada de ellas. Y que esta explicación (*o apropiación de la esencia objetiva*) debe tener en cuenta a las cosas mismas en tanto interactúan y se diferencian de otras. Un movimiento que requiere una dirección que al parecer no se agota en lo racional, sino en la capacidad del intelecto de sopesar y acomodar una gran variedad de hechos y elementos con respecto a su valor. Veamos:

Por lo dicho se comprende fácilmente cómo, a medida que la mente entiende más cosas, adquiere con ello otros instrumentos, gracias a los cuales le es más fácil seguir entendiendo. Ya que, como se puede colegir de lo anterior, es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás. En esto consiste una parte del método. Y como es evidente por sí mismo que la mente se entiende tanto mejor cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él. [...] Cuantas más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede también dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor entiende el orden de la Naturaleza, más fácil-

¹⁴ Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 2014, p. 53.

¹⁵ Por “esencia objetiva” se entiende aquello que el intelecto percibe como definitivo del objeto que se piensa, se entiende como la expresión de lo que ese objeto es.

mente puede librarse de sus esfuerzos inútiles. En esto consiste, como hemos dicho, todo el método.¹⁶

Para ello es necesario proceder en orden. Es necesario tener una idea clara y distinta que inicie el camino reflexivo. Spinoza propone comenzar con aquello que es necesario; es decir, aquello que su esencia implique necesariamente la existencia; aquello que es causa de sí y no puede pensarse sino sólo como existente: *Dios o la naturaleza*.

El gesto parece sutil, pero creemos que en la extensa cita anterior es más claro. Cuando no podemos fingir que la naturaleza no existe, entonces ya tenemos una totalidad por la cual las cosas adquieren sentido. Si, como hace Spinoza, se presupone esta idea verdadera (sobre la infinitud de la naturaleza y sobre la naturaleza entendida como la totalidad de lo que es) para hacer una lectura inmanente del sentido de los entes, entonces debería postularse que ellos tienen sentido en tanto son expresiones de la naturaleza.

También, por los subrayados, logramos ver que Spinoza tiene una visión perfeccionista de la naturaleza humana, y que concibe su bien mayor (su sentido) en la obtención del conocimiento, en tanto éste necesariamente incrementa nuestra potencia (*cfr.* nota 5). Para nosotros, esto presupone una idea del mundo ordenado que, dado nuestro lugar, nos exige extraer conclusiones sobre nuestra “realización más acabada” en tanto parte de la naturaleza, para decirlo en términos spinozistas. Así, el sentido de la existencia no puede ser más que inmanente, necesario y restringido para los seres humanos; este sentido no es otro más que incrementar la capacidad de obrar, o lo que es lo mismo, incrementar la alegría o nuestro conocimiento, o nuestra potencia, o nuestra realidad. En pocas palabras, el sentido de nuestra existencia sería hacer lo mejor que podamos con lo que tenemos.

LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMO EXPERIENCIA SUBJETIVA

Nos resta un último asunto: explorar las particularidades de la experiencia mística, equiparándola con dos aspectos del conocimiento intuitivo de Spinoza: la percepción de un orden natural que se insi-

¹⁶ Spinoza, *Tratado de la reforma...*, pp. 39 y 40.

núa al intelecto con la adquisición de una idea adecuada (sobre todo si esta idea es sobre la Naturaleza o el ser perfectísimo), y la intuición del lugar propio entre lo existente, también derivada de la percepción clara y distinta de una idea adecuada.

Pues creemos que a fin de cuentas, la experiencia mística puede resumirse en un movimiento que no se agota en lo lógico/argumentativo, y que intuye una cierta regularidad de la que forma parte y de cuyo lugar en ella percibe, quiere deducir su forma idónea de participación, o dicho de otro modo, su forma idónea de ser.

La principal objeción a este modo de proceder es que no parece legítimo concluir generalidades normativas de una experiencia particular (en muchos casos inefable) que no sale al mundo para confrontarse con los objetos directamente; ello por sus propias determinaciones y contenidos ineludiblemente subjetivos. Por otro lado, Villoro cree que no existe una relación importante entre subjetividad y veracidad, veamos:

El condicionamiento subjetivo de una experiencia no es argumento suficiente para negarle veracidad. Toda experiencia depende de condiciones subjetivas. Lo que puede variar es la amplitud y el carácter de ellas.¹⁷

Y no tiene problemas en reconocer que hay cierto conocimiento que requiere de capacidades que no se agotan en el intelecto: “Hay realidades cuyo conocimiento requiere de capacidades subjetivas más amplias que las puramente intelectuales”.¹⁸

E incluso insinuará que lo percibido permanece igual aunque para nosotros aparezca de modos diversos, sugiriendo una acción maquina (quizá cerebral) que los haga aparecer como especiales o dotados de sentido: “Los datos sensoriales son los mismos antes y después de los tránsitos sucesivos. Son su organización y su valor los que difieren”.¹⁹

Ello arroja claridad sobre la naturaleza del sentido. Como bien decía Spinoza, éste encuentra sus límites en los límites humanos,

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁹ Villoro, *op. cit.*, p. 56.

pues sólo podemos compartir estas valoraciones de forma válida con quienes comparten nuestra naturaleza. Al respecto también podemos ver lo que dice Villoro sobre la confianza intuitiva en los datos de una experiencia mística:

Ahora bien, la aceptación del carácter objetivo de las cualidades percibidas se basa únicamente en la reseña del modo cómo se ofrece directamente el mundo a una experiencia. En cambio, su interpretación como “proyecciones” subjetivas es contraria al testimonio espontáneo del observador. No tiene el carácter de una descripción de lo dado, sino de una hipótesis de tipo causal que trata de explicarlo. En efecto, sólo si negáramos veracidad a los datos, tendríamos necesidad de recurrir a la postulación de un proceso causal, para explicarnos como apariencias engañosas producidas por un mecanismo de “proyección”, cualquiera que éste sea. De las dos posibilidades que señalábamos, la elección de la primera se basa en la confianza espontánea en los datos experimentados, la segunda, en una hipótesis explicativa inconfirmable. Pero el peso de la prueba recae sobre la hipótesis. Mientras no se pueda demostrar, lo razonable es atenernos a lo que se muestra.²⁰

Y Villoro asegura como su primera conclusión en *La mezquita azul*:

1. No hemos encontrado razones suficientes para negar credibilidad a la experiencia descrita, menos aún para sostener que se trata de un engaño o una ilusión. Todos nuestros conocimientos personales se basan, en último término, en experiencias directas; suponen, por lo tanto, una confianza espontánea en el modo como las cosas se muestran. La convicción que acompaña a la experiencia de lo otro se basa en una mostración del mundo, sin intermediarios. Nada nos permite aseverar con seguridad que esa convicción fuera falsa. Es razonable, por lo contrario, atenerse a lo que ofrece una experiencia, mientras no haya razones suficientes para rechazarla.²¹
2. No obstante que tampoco se trata de confiar ciegamente en lo dado a través de esa experiencia. Sobre la relación de la razón y la reli-

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²¹ *Ibid.*, p. 70.

gión Villoro dirá: La labor del pensamiento ha sido “profanizar” la creencia en lo sagrado, mostrar que no infringe los criterios de racionalidad exigidos por nuestra época y que es capaz de coexistir con el conjunto de sus creencias sobre el mundo. Lo ha hecho en dos sentidos: despojándola de su carácter disruptivo [a la creencia en lo sagrado] e integrándola en una visión del mundo que podría permanecer y operar en la vida posterior. Profanizar lo sagrado en esos dos sentidos es un requisito para que pueda aceptarlo quien no vive habitualmente en él. Y ésa ha sido siempre la obra del pensamiento, en su ejercicio filosófico. Su empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible. ¿Pero en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?²²

LOS LÍMITES DE LA EXPERIENCIA SUBJETIVA

La experiencia de lo sagrado como “lo otro”, debido a su subjetividad reconocida ¿logra quebrar la subjetividad cotidiana y ponernos en otra relación de conocimiento del mundo; o más bien resulta ser una simple alucinación? ¿No es la alucinación un vehículo simbólico? Es asunto donde las opiniones no parecen tener un consenso. Pero si apostamos con Villoro (particularmente en *La mezquita azul*) porque ello constituye el espíritu central de las religiones, e incluso es núcleo original de su forma más filosófica: la desnuda búsqueda de sentido, tendremos que admitir que nos obliga a emprender un camino que no es posible ni deseable agotar en términos subjetivos “inefables”.

Aceptar que Dios o la naturaleza se conocen a sí mismos a través de nuestra conciencia nos obliga a otorgarnos un sentido en un marco de libertad incontrovertible y de validez humana total; y al mismo tiempo nos permite observar cómo la subjetividad es quebrada desde dentro por experiencias que alteran la relación del sujeto con su realidad, obligándole a reconocerse como una parte de la totalidad, y por ello, forzándole a buscar el sentido que ello genera de suyo. ¿Cuál es ese sentido?

²² *Ibid.*, p. 86.

Dice Spinoza que conocer las causas es liberarse, porque ello permite una interacción consciente con la totalidad en la que estamos. Más aún, dado que formamos parte de lo existente, y dado que somos la única parte que conocemos que puede pensar lo existente, no tenemos opción. Perfeccionarnos es nuestro único sentido, liberarnos a través del conocimiento; incrementar nuestra alegría y nuestra capacidad de obrar.

Para algunos es un gesto honrado y hasta piadoso dudar de la religión misma, porque a la luz de la razón podemos distinguir mejor sus límites y sus ficciones. No obstante, la religión se trata, más que de un marco conceptual, de una experiencia originaria que nos remite a significaciones que rompen con la relación cotidiana que mantenemos con “lo real”. Este movimiento, que suele ser llamado intuición, nos permite discernir qué es lo más deseable para nosotros, en el marco de una existencia dada de la que somos parte; en otras palabras, la intuición nos obliga a dotar nuestra existencia de un sentido puramente fundamentado en lo inmanente, a situarlo en la mejora de nuestras condiciones materiales actuales.