

EL ATEÍSMO Y LUIS VILLORO

*Juan Manoel Sandoval Rios**

Luis Villoro identifica un elemento común y fundacional en las tradiciones religiosas. Se trata de un tipo de experiencia que vincula, de algún modo, a quien la vive con la totalidad de los hechos del mundo. Esta experiencia “nace del estupor ante la existencia misma del mundo y de mi estar arrojado en él”.¹ En términos de Rudolph Otto, nos señala el filósofo, se trata del *misterio tremendo y fascinante*, designado bajo sus distintos nombres como lo *sagrado*, la *divinidad*, lo (*radicalmente*) *otro*. Para Villoro, en esta experiencia se encuentra *el sentido del mundo*. Como Mircea Eliade y otros estudiosos del fenómeno religioso, Villoro se apoya en la distinción sagrado/profano para dar cuenta de ambos. Lo profano es lo cotidiano, compuesto de hechos interconectados, susceptibles de ser explicados y predichos por medio de las palabras y los conceptos. Tenemos que

El lenguaje natural referido a los objetos del mundo profano habla de hechos y de objetos que constituyen los hechos; su ideal es estar compuesto de signos que expresen ideas claras y distintas y se refieran a objetos o a relaciones entre objetos. Las leyes de la lógica son el supuesto que hace posible ese lenguaje. [...] Lo que se puede decir, sólo puede decirse en ese lenguaje.²

* Estudiante de la FFyL-UNAM.

¹ Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago, 2006, p. 88.

² *Ibid.*, p. 107.

Lo sagrado es lo opuesto³ a lo profano. Es aquello que se encuentra “más allá de lo que puede decirse en ese lenguaje”, sobre lo cual “se puede decir *que es*, pero no *cómo es*”.

Al inicio de su ensayo “La mezquita azul”, recuento de la propia experiencia de lo sagrado, Villoro estima que su aproximación a esta experiencia no es la de un poeta, narrador o santo, sino la de un filósofo. De este modo, resume los puntos importantes de su reflexión en los siguientes planteamientos:

¿Cuál es la relación entre esa experiencia personal de lo sagrado y su posible justificación racional? Esta cuestión presenta dos puntos. Primero: podemos someter a un examen racional la validez misma de la experiencia. ¿Es real? ¿Nos da a conocer algo que no sea ilusión subjetiva? Segundo: si aceptamos la validez de la experiencia, ¿qué es lo que realmente muestra? ¿Cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta?⁴

Dejemos de lado, de momento, el punto sobre la validez de la experiencia, al cual regresaremos más adelante, para abordar una de las preguntas planteadas una vez concedida la validez de la experiencia. Ante la pregunta sobre cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta, Villoro postula dos *vías de la razón* posibles. Una es la vía de la *teología positiva*, a la cual acusa de *cosificar* a lo sagrado y de la cual, por tanto, procura distanciarse. La *teología positiva* “pretende decir lo que sólo puede mostrarse”.⁵ Lo sagrado, nos dice Villoro, no debe entenderse como un elemento entre otros del mundo, ni como algo que esté por encima de tales elementos. Lo anterior representa una profanación, que a su vez consiste en su cosificación. Lo sagrado, bajo esta perspectiva, “esté hecho de materia o de espíritu, de realidad o de ensueño, es un elemento de la cadena de los hechos, puede actuar como una causa entre otras causas, puede plagar el curso de los acontecimientos con sus propósitos y de nuestros deseos con los suyos”.⁶

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 91.

Así como en las religiones primitivas lo sagrado en el océano se *coagula* en Poseidón, el dios católico es también un coágulo de lo sagrado, pero en un nivel de abstracción mayor.⁷

La segunda vía posible para la razón ante lo sagrado consiste en el intento de “expresar el misterio, sin alterarlo”.⁸ En esta vía tenemos, por un lado, al lenguaje del *arte*, que intenta “expresar lo vivido sin determinarlo conceptualmente”,⁹ que comunica “la manera en que el mundo se manifiesta ante actitudes personales cargadas de emoción”.¹⁰ En este lenguaje, lo sagrado no se aborda directamente, sino que se *evoca*, se *insinúa* por medio de, entre otras cosas, alegorías y parábolas.¹¹ Por otro lado, explorada por Villoro en sus reflexiones sobre el silencio y el vacío, tenemos a la *teología negativa*. Ésta se abstiene de hablar sobre lo indecible, al menos directamente. Sólo lo aborda desde el silencio, o cuando mucho, desde lo que *no es*.¹²

Tras esta breve mención de las vías de la razón ante lo sagrado regresemos a las otras preguntas planteadas por Villoro. El segundo punto, por el cual comenzamos, inicia con una pregunta particularmente problemática: ¿Qué es lo que realmente se muestra en la experiencia de lo sagrado? El problema radica en el carácter indecible de lo sagrado, enfatizado por el filósofo una y otra vez a lo largo de sus ensayos.¹³ Antes de abordar esta pregunta es preciso detenernos en una observación. En las reflexiones ennumeradas hasta el momento Villoro destaca por su ateísmo, sea en la negación de los artículos de fe resultantes de un uso *irracional y enajenante*¹⁴ de la fe (cuyo único uso razonable es el que refiere a una vivencia personal de lo sagrado),¹⁵ y perpetuados por la autoridad y la tradición; o bien, en el elogio de las tradiciones orientales ateas, como el budismo en sus inicios.¹⁶ Sin embargo, en otros momentos de sus reflexiones sobre

⁷ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 108-110.

⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Cfr. Loc. cit.*

¹² *Cfr. Loc. cit.*

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵ *Cfr. Loc. cit.*

¹⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 111.

la religión Villoro se resiste, e incluso se opone, al ateísmo. ¿A qué se debe esta aversión al ateísmo? Para dar cuenta del origen de esta aversión debemos abordar de manera simultánea la pregunta por lo que realmente se muestra en la experiencia de lo sagrado, así como las dos preguntas que le anteceden: ¿Es lo sagrado algo *real*, o se trata de una mera ilusión subjetiva?

Villoro sitúa la experiencia de lo sagrado en la percepción de los valores, dominio del conocimiento personal.¹⁷ Sin embargo, no le queda claro que la experiencia de lo sagrado pueda reducirse a una aproximación subjetiva a los hechos del mundo. Para Villoro, la experiencia es real o válida sólo si, entre otras cosas, no puede aducirse a “causas patológicas, físicas o psíquicas”:¹⁸ es decir, la experiencia no puede, según Villoro, explicarse en términos de estados alterados de conciencia, pues hacerlo implicaría de algún modo quitarle realidad a la experiencia. Además, sugiere Villoro, tenemos razones para creer que en algunos casos la experiencia “no es individual sino compartida”.¹⁹ Por lo anterior, Villoro postula un *ello inconceptuable* al cual tenemos acceso mediante la experiencia mística o religiosa. La concepción de este *ello inconceptuable* corresponde a una corriente del pensamiento religioso que

[...] Intenta expresar la experiencia de lo Sagrado cósmico, mediante palabras que no tienen significados claros, pero que apuntan a un principio que da sentido y valor a todas las cosas, que se manifiesta en todas ellas, las une sin identificarse con ninguna.²⁰

Este *ello inefable* sirve, para Villoro, como una comprobación del *sentido del mundo*. En términos más precisos,

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. [...] El sentido del mundo,

¹⁷ *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 1997.

¹⁸ Villoro, *Vislumbres de lo otro...*, pp. 60 y 61.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

²⁰ *Ibid.*, p. 93.

si lo hay, no es un ente que exista en él: es aquello por lo que todo ente se integra en una totalidad.²¹

Al tener acceso a él mediante la experiencia mística o religiosa, podemos vislumbrar en qué sentido están vinculados los hechos aparentemente inconexos del mundo. El sentido del mundo es *trascendente*, no porque sea

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.²²

Más allá de las diferencias en las interpretaciones de este tipo de experiencia, Villoro postula como inevitable el admitir que todas ellas son, en última instancia, reveladoras del sentido del mundo, ante lo cual sólo dos posturas son viables: una es la del hombre religioso, quien se entrega al sentido que le es revelado en dicha experiencia. Otra, la del ateo, quien niega la posibilidad del sentido (planteado en los términos de Villoro):

Tengo que elegir. O bien, todo es absurdo, o bien todo tiene un sentido, que tal vez puedo barruntar, pero que me rebasa. Ambas respuestas pueden tomar en cuenta el mismo conjunto de datos, la misma explicación suministrada por la ciencia. Sin embargo, las dos respuestas comprometen a formas de vida distintas. La primera sería la respuesta del ateo; tiene que vivir como si todo fuera equivalente, pues todo puede, a la postre ser absurdo. La segunda es la respuesta del hombre religioso: debe vivir entonces según un mundo con sentido.²³

El ateo no es, para Villoro, simplemente quien niega a los dioses en tanto cosificaciones de lo sagrado, sino quien niega este último reducto de trascendencia, quien niega la trascendencia del sentido del mundo. Así, pese al ateísmo implicado en la reflexión de Villoro, en última instancia el ateo es sentenciado al nihilismo.

²¹ *Ibid.*, p. 90.

²² *Loc. cit.*

²³ *Ibid.*, p. 95.

Como vemos, Villoro sostiene que lo sagrado es un ello inefable, un *no sé qué*²⁴ que para nada debe ser confundido con sus cosificaciones, con los coágulos de lo sagrado. Una vez anunciada la muerte de los dioses de la teología positiva por la crítica de la razón y la del lenguaje,²⁵ podemos “comprender de nuevo, tal vez, que lo sagrado está en el todo, pero no es nada en ese todo.”²⁶ Sin embargo, pese a distanciarse retóricamente todo lo que le es posible de la cosificación de la teología positiva, Villoro no puede evitar postular la trascendencia de lo sagrado: la experiencia de lo sagrado como *ilusión subjetiva* queda descartada,²⁷ en favor de su lectura como *acceso al sentido trascendente del universo*.²⁸

Para comprender este último retorno a la trascendencia podemos recurrir a dos ideas sugerentes. La primera da cuenta del origen de este retorno, mientras que la segunda nos permite dilucidar su lógica subyacente. Comencemos por el *ateísmo católico*, descrito por el filósofo inmanentista Michel Onfray:

La retirada de las tropas judeocristianas no modifica nada su poder y su dominio sobre los territorios conquistados. [...] El judeocristianismo deja tras de sí una episteme y un soporte sobre el cual se llevan a cabo todos los intercambios mentales y simbólicos. [...] Desde luego, muchos no creen en la transubstanciación, la virginidad de María, la inmaculada concepción, la infabilidad del Papa y otros dogmas de la Iglesia católica, apostólica y romana. [...] ¿Dónde, pues, se halla el sustrato católico? ¿Dónde la episteme judeocristiana? En el concepto de que la materia, lo real y el mundo no agotan la totalidad. *Algo* queda fuera de las instancias explicativas dignas de ese nombre. [...] Para explicar lo que ocurre: ¿una serie de causas, enlaces racionales y deducibles? No del todo, *algo* desborda la serie lógica. El espectáculo del mundo: ¿absurdo, irracional, ilógico, monstruoso, insensato? No, sin duda. *Algo* debe existir que justifique, legitime y dé sentido... Si no...²⁹

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 114.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Cfr., ibid.*, p. 95

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ Michel Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 60 y 61.

Como detecta Onfray, y aterrizándolo a la gramática de Villoro, el rechazo a la teología positiva no agota las cosificaciones de lo sagrado. El ateísmo católico de Villoro implica que, pese a la claridad sobre los coágulos de lo sagrado más escandalosos, no está exento de coagularlo en este *algo*, este *no sé qué*, este *ello inconceptuable* que garantiza el orden y el sentido del universo.

En cuanto a la lógica subyacente, la renuencia de Villoro a reducir la experiencia de lo sagrado a una *ilusión subjetiva*, es decir, a causas físico-químicas, dicha lógica encaja en la descripción de la *teoría del goteo de la importancia*,³⁰ es decir, la idea de que todo lo valioso debe obtener su valor de algo más valioso aún. Pareciera que para Villoro aquello que se *muestra* en la experiencia mística pierde su valor si se reduce a nuestra subjetividad. El valor reside exclusivamente en el *ello inefable*.

Analicemos ahora, siguiendo el camino recorrido por las reflexiones de Luis Villoro, el ateísmo moderno del biólogo y filósofo Henri Atlan. Ambas posturas caminan de la mano hasta cierto punto de la vereda, pero se alejan en lo que respecta al ateísmo, a los límites de la experiencia mística y a la trascendencia del sentido del mundo. Comencemos con los puntos de encuentro. Ambos concuerdan en la pluralidad de racionalidades requerida para intentar dar cuenta de la complejidad de lo real.

Como explica Atlan, la ciencia y el mito se oponen por su construcción. Por su parte, la pluralidad de disciplinas científicas se construye *de abajo hacia arriba, pero con blancos*, es decir, mediante un *reduccionismo débil*

Sin el apoyo (?) de una metafísica explicativa unitaria, en la que se aceptan los blancos del lenguaje, como también los que separan las disciplinas, en tanto que la dinámica del proceso por su parte intenta continuamente rellenar [...] con la ayuda del lenguaje, donde vuelven a aparecer otros blancos.³¹

³⁰ *Trickle-down theory of importance*. En <http://www.pbs.org/saf/1103/hotline/hdennett.htm> (fecha de consulta: 8 de marzo, 2015).

³¹ Henri Atlan, *Con razón y sin ella. Inter crítica de la ciencia y del mito*, Barcelona, Tusquets, 1991, p. 91.

En cambio en el mito³² y en las tradiciones místicas

La necesidad de explicar como motivación profunda procede [...] francamente de arriba abajo en un proceso *a priori* unificado, sobre la base de experiencias de iluminaciones. Ya no elucidaciones progresivas a la búsqueda de islotes de luz dispersos, con la esperanza de agrandar esos islotes, sino iluminaciones gracias a una luz inicial, a la que se deberá adaptar enseguida la percepción de la realidad.³³

En este sentido, la construcción del conocimiento científico, de abajo hacia arriba, se contrapone a aquella del mito, de arriba abajo o, mejor dicho, *de adentro hacia afuera*, pues para Atlan

Es el individuo en su subjetividad y la experiencia de su iluminación interior (el “Sí mismo”) lo que constituye el punto de partida de la experiencia mística y poética (aun cuando se trate de extender enseguida este interior al Todo en el que no se reconoce interior ni exterior alguno; o también de extender el “Sí mismo” a la Totalidad del Ser; o, yendo aún más lejos, por medio del “Yo” y el “Tú” (Buber, Rosenzweig), y del “rostro del otro” (Levinas), a un más allá del Ser, un infinito que abre y rompe la totalidad).³⁴

Así, estos dos tipos de conocimiento requieren usos distintos de la razón. Ya que el lenguaje discursivo y la racionalidad que le es propia operan recortando lo real para poder asirlo, las experiencias místicas *unificadas a priori*, inefables, requieren de lenguajes y racionalidades distintas para ser expresadas. Nos es imposible dar cuenta del sujeto y sus dimensiones más profundas más que astutamente, distorsionando el lenguaje, jugando con otro tipo de racionalidad. Atlan distingue aquí dos *vías de la razón ante lo sagrado*, por usar los términos de Villoro: una propiamente teológica, que corresponde a la teología positiva en Villoro, en la que

³² El mito es entendido por Atlan como una expresión colectiva que corresponde al contenido de la experiencia mística para el individuo. *Cfr.* Henri Atlan, *Selected Writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics and Judaism*, Nueva York, Fordham University Press, 2011, p. 269.

³³ Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 99.

³⁴ *Ibid.*, p. 135.

La razón sirve de complemento en el sentido de simple adición a los dogmas y a los actos de fe planteados o recibidos *a priori* [...] [sin] más objeto que extraer consecuencias coherentes de la aceptación de tales dogmas.³⁵

Otra vía de la razón, sin embargo, utiliza “la razón como útil de clasificación, de control y de expresión discursiva a partir de los datos desnudos de la revelación”.³⁶ Aquí encontramos, por un lado, a quienes mantienen una relación de antagonismo militante con la razón, o de *antirrazón*, ejemplificada por los koans del Zen, en donde “sólo puede haber lenguaje usando palabras que dicen tanto, si no más, lo que no designan como lo que designan.”³⁷ Podemos entender a la antirrazón como la teología negativa descrita por Villoro. Pero también encontramos al lenguaje simbólico, que Atlan compara al uso de las comillas:

Éstas significan: atención, hablamos desde otro punto de vista, en otro nivel de percepción y descripción de la realidad, donde las significaciones no son ya las mismas. Sobre todo, estas significaciones distintas sugeridas por las comillas no se hallan necesariamente en otro léxico ya existente y disponible.³⁸

El lenguaje simbólico en Atlan corresponde al lenguaje artístico en Villoro. Podemos observar la similitud en las reflexiones de Atlan y Villoro sobre las vías de la razón ante lo sagrado. Pasemos entonces a los puntos de desacuerdo. El primero está implícito en la caracterización de la comunicación de la experiencia mística como un proceso de *adentro hacia fuera*. Como vemos, Atlan no invoca a un *ello inefable, trascendente*, presente en todo sin ser parte de ese todo. La experiencia mística debe entenderse en términos subjetivos e immanentes. La insistencia de Villoro en la trascendencia del sentido del mundo es denunciada desde la perspectiva de Atlan como una antropomorfización injustificada del universo. El suponer *a priori* “que los siste-

³⁵ *Ibid.*, pp. 138-140.

³⁶ *Ibid.*, p. 138.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

³⁸ *Ibid.*, p. 131.

mas naturales [...] tienen comportamientos racionales”,³⁹ es decir, el atribuir una *racionalidad intencional* a la naturaleza (pues atribuirle *sentido* al universo no es otra cosa que atribuirle una racionalidad intencional) “implica un efecto de proyección por parte del observador, que justifica además un deseo de comodidad y de pertinencia en la descripción adecuada de lo que se observa a ciertos niveles”.⁴⁰

En este sentido, cuando Villoro declara que “creer en la Divinidad es creer que el universo *debe* tener sentido”,⁴¹ no está más que saltando de lo que algunos psicoanalistas llaman *pulsión epistemo-fílica*,⁴² o en otras palabras, de una necesidad de explicación que se encuentra en todo momento presente “como motivación inicial o determinación de nuestras actividades de conocimiento”,⁴³ a un dato sobre el mundo, en este caso, si el mundo tiene o carece de sentido.

¿Cómo podemos contestar desde Atlan a la pregunta planteada arriba por Villoro? Es decir, para Atlan, ¿qué es lo que se muestra en la experiencia de lo sagrado? Atlan reconoce, como Villoro,⁴⁴ y apoyándose también en Wittgenstein, los “juegos de lenguaje constitutivos de los aspectos sociales y sociológicos del conocimiento”. A estos aúna el “juego constitutivo del yo en el niño, y más tarde en la cultura del adulto” desarrollado por el psicoanalista Donald Winnicott, y la noción del “juego como símbolo —es decir, apertura al ser irreal-real— del mundo” tomada del filósofo Eugen Fink para construir la figura del *hombre-juego*.⁴⁵ El paradigma del *hombre-juego*,⁴⁶ que sustituye al paradigma del *hombre-máquina* (un paradigma más afín, por cierto, al universo intencional o *con sentido* planteado por Villoro), nos muestra “la manera de jugar mejor a los juegos del conocimiento”.⁴⁷ Atlan no construye esta figura para

³⁹ Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 98.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

⁴¹ Villoro, *Vislumbres del otro...*, p. 96.

⁴² Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 386.

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Cfr.* Villoro, *Vislumbres del otro...*, p. 93.

⁴⁵ Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 23.

⁴⁶ Para fines de este ensayo, nos limitamos a describir la relación del *hombre-juego* con lo sagrado, y no en el desarrollo del *hombre-juego* como tal, ni de las figuras que lo componen.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 23.

Dictar una vez más de forma autoritaria nuevas reglas destinadas a eliminar esta molestia [es decir, aquella ocasionada por las confusiones entre juegos de conocimiento distintos que devienen en dogma y oscurantismo], sino para poner señales en un camino que lo necesita tanto más cuanto más naturalmente tortuoso y enlodado es. Camino estrecho, pues, entre el rechazo puro y simple de todo lo que no es luz de la razón tal como Occidente se la ha representado durante siglos, y la aceptación por principio de todas las confusiones bajo el pretexto de que “todo es bueno”. Camino estrecho, además, entre el cristal de un conocimiento universitario bien elaborado, ya establecido y petrificado en “luz-al-fin-triunfante-sobre-las-tinieblas-del-pasado”, y el humo de las asociaciones desenfrenadas en las que las ausencias de estas petrificaciones sirven de justificación para regresiones oscurantistas. Pero también entre el cristal cuya disposición rigurosa y luminosa sirve de zócalo y garantía de existencia, y humareda en la que las volutas imprevisibles pueden por sí solas desembocar sobre lo aún desconocido.⁴⁸

Al entender esta relación entre la ciencia y el mito o, siguiendo la metáfora de Atlan, *entre el cristal y el humo*, vemos cómo la interpretación del mito requiere una intercrítica constante con las diversas disciplinas científicas, de modo que se constriñan y fecunden entre sí. Lo sagrado, en este marco, sólo tiene sentido si es pensado desde el ateísmo. No desde un ateísmo ingenuo que reemplaza a los dioses con el hombre, claro está, ni uno que niega los estados alterados de conciencia propios de la experiencia con lo sagrado, negados en las sociedades occidentales como herejías por la teología y como superstición por la ciencia positivista, sino un ateísmo fiel a la aversión de la cosificación de lo sagrado sugerida por Villoro. Tal ateísmo no es, por supuesto, la forma necesaria del ateísmo en general, sino una de sus vías posibles. Así como para Villoro la muerte de los dioses ocasionada por la crítica de la razón y del lenguaje permiten una nueva aproximación a lo sagrado, para Atlan

Será la cultura reciente, fundada esencialmente en el pensamiento de la filosofía posterior a Nietzsche, y en la razón crítica y científica, la que mejor nos va a permitir liberarnos, no tanto por la profanación y

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 45 y 46.

el olvido de la relación, que forman parte aún del orden sagrado, como por el juego que estaríamos entonces en mejor situación de percibir, sin mediación ni disimulo, como en una relación extática con el juego del mundo.⁴⁹

Lo sagrado es, más que *algo* a lo cual tenemos acceso, un *tipo de relación posible con el mundo*. Una relación que, en tanto extática, es vivida desde nuestra subjetividad más irreductible. A diferencia de Villoro, Atlan⁵⁰ declara que

Llamar “Dios” a esta cosa no arregla nada, sino todo lo contrario, teniendo en cuenta la carga de connotación de esta palabra en las lenguas occidentales. Sólo el “yo” de Wittgenstein se puede situar en un punto de vista que englobe y unifique todos estos mundos; más exactamente, este “yo” que no puede sino “mostrarse” y que sólo corresponde a uno de los dos usos posibles de este pronombre, el uso que Wittgenstein llama “subjetivo” (como cuando alguien dice “sufro” sin decir quién es, de suerte que esta expresión se convierte en rigurosamente equivalente a un gemido). Pero en lo que este “yo” dice no puede equivocarse; no hay sitio para el error o para la verdad; no hay lugar de hecho para ningún discurso, sea el que sea. De este “yo” no es posible decir nada. Únicamente se puede presentar, y en silencio además. Todo discurso referente a este tema (al tema del sujeto) no hace más que hablar para no decir nada: palabras que no *quieren* decir nada, que están ahí *para* no decir nada, abracadabra aislada sin contexto. Como alguien que se halla detrás de la puerta y que, a la pregunta: “¿quién es?” responde: “soy yo”, sin que se reconozca su voz, y desaparece sin dejar rastro alguno.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁰ Atlan, por cierto, considera que el LSD y otras sustancias psicoactivas lejos de invalidar la experiencia de lo sagrado le otorgan cierta objetividad, en tanto que esta suerte de experiencias pueden ser vividas de forma masiva y por tanto, en cierto sentido, *comprobables*, por el contrario de las experiencias místicas no asistidas por alucinógenos, normalmente exclusivas a quienes dedican grandes esfuerzos para alcanzar este tipo de experiencias. En otras palabras, la experiencia de *relación extática con el juego del mundo* se da por medio de estados alterados de conciencia, independientemente de sus causas. *Cfr.* Herni Atlan, *Con razón y sin ella...*

⁵¹ *Ibid.*, p. 465.