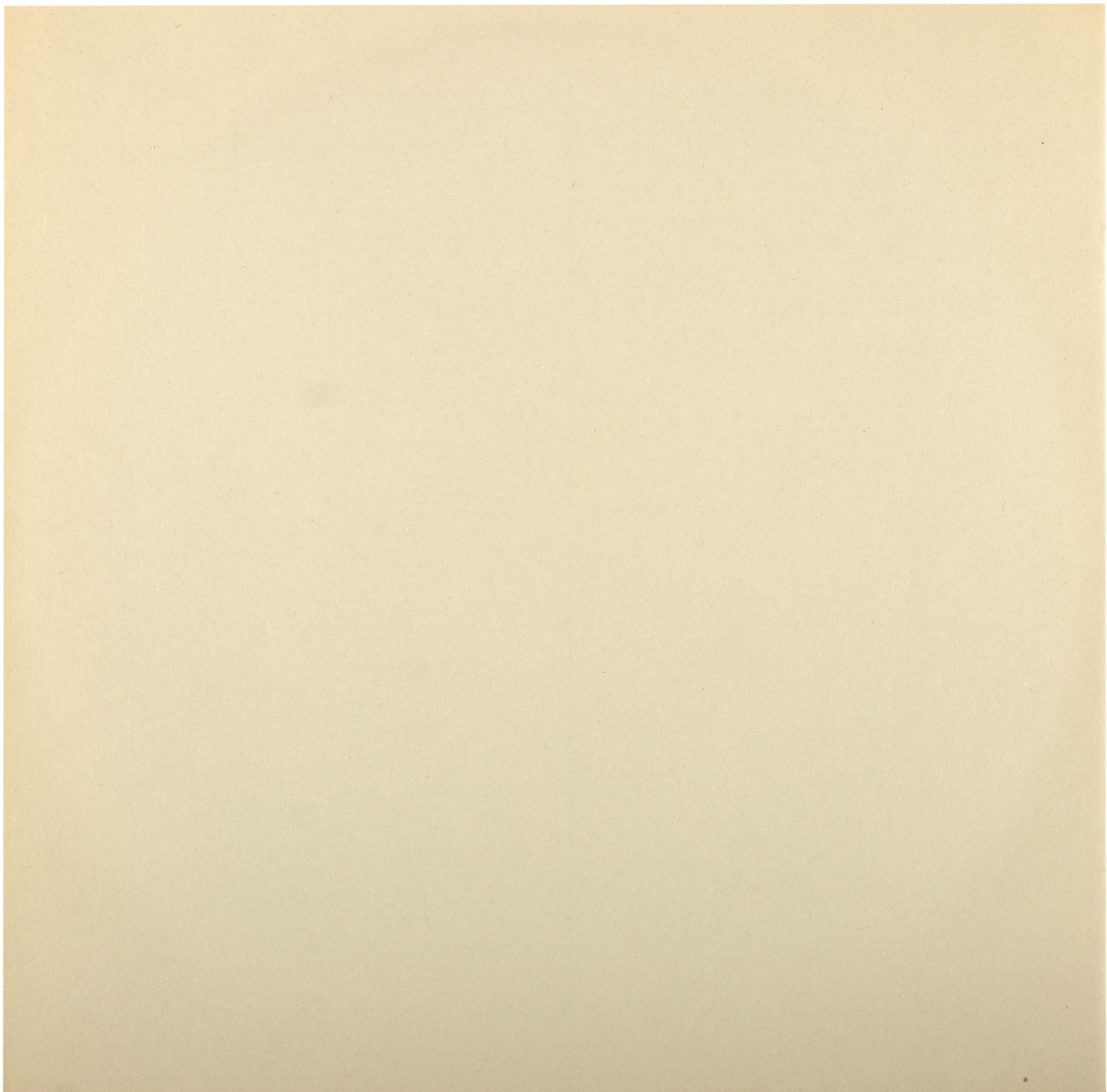


LUIS VILLORO

VOZ VIVA DE MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIRECCIÓN GENERAL DE DIFUSIÓN CULTURAL



PRESENTACIÓN

Basta leer los títulos de los ensayos grabados en este disco para percatarse, no sólo de la problemática del pensamiento de Luis Villoro, sino de la filosofía mexicana actual, de la cual es, sin duda, uno de sus mejores representantes. Por una parte, se habla de la Significación del Silencio, y por otra de Violencia y Libertad y Orden y Sujeción.

El primero podría calificarse como un ensayo de filosofía pura, filosofía del lenguaje o teoría del conocimiento, y los segundos de filosofía política o bien de historia de las ideas mexicanas. Se trata, pues, de una doble preocupación: la de hacer filosofía o cultivar los temas propios de esta disciplina y la de desentrañar problemas sociales y políticos con los conceptos que aquélla puede proporcionar. Se avanza en el tratamiento de los problemas filosóficos puros, pero resulta imposible olvidarse de la situación en que se filosofa.

La trayectoria personal de Villoro explica muy bien esta duplicidad. Todavía como estudiante fue uno de los principales integrantes del grupo Hiperión, el cual, por los años cincuenta, se hizo famoso por su tratamiento de México y lo mexicano. Dentro de esta corriente, sin embargo, Villoro esquivó las exageraciones de la ontología del mexicano y contribuyó decisivamente a una tarea diseñada por José Gaos, la de formular las categorías propias de la cultura mexicana a partir de un análisis originario de la misma. Gaos pensaba que la historia del mundo de habla española tenía la suficiente especificidad como para desvirtuarla si se la comprendía a través de conceptos que provenían de otras parcelas de la historia. Nuestro mundo merecía un análisis que, eliminando en lo posible todo supuesto previo, construyera categorías, conceptos generales y comprensivos de tal especificidad histórica y cultural.

Los dos primeros libros de Villoro son de esa época. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de 1950 y *La Revolución de independencia*, de 1953, constituyen una buena muestra de lo que se puede hacer con la idea mencionada. Las categorías históricas que Villoro logró formular pueden incluso válidamente aplicarse a otros países hispanoamericanos para iluminar su proceso histórico.

Desde ciertas perspectivas la filosofía de lo mexicano abrió amplias posibilidades, pero también cerró caminos. Como historia de las ideas y formulación categorial de la cultura e historia americanas ha continuado hasta nuestros días. Como ontología del mexicano y sus variantes se agotó al ponerse de manifiesto que sólo constituía la exploración de una falsa perspectiva.

Resulta además comprensible que los jóvenes filósofos del Hiperión fueran poco a poco reexaminando sus bases filosóficas y, en definitiva, sustituyéndolas por otras. Se abandonó el hegelia-

por Abelardo Villegas

nismo y sus derivaciones en el historicismo español de Ortega y Gasset y de José Gaos; y se abandonó la ontología existencialista de Heidegger y Sartre.

En un interesante ensayo, Villoro recalcó el derecho y el deber que tiene todo filósofo de reexaminar constantemente sus bases teóricas. Solamente si la filosofía cancela su validez teórica puede buscar su justificación y explicación en causas subjetivas y sociales. Es ella la que examina y explica críticamente los sistemas de valores y las estructuras del mundo. Cuando éstos han recibido una fundamentación y una justificación filosóficas se puede exigir la sumisión del filósofo a los mismos.

Esta opinión de Villoro se encamina a refutar al historicismo de origen hispánico que concibe a la filosofía explicada por la circunstancia. El proceso tendría que ser al revés; es la circunstancia la que tiene que exhibir sus títulos de legitimidad a la crítica filosófica. Y sólo cuando ello ha ocurrido puede el filósofo plejarse a ella. "La vida filosófica comienza en el momento en que el hombre deja de *utilizar* su verdad y se dispone a *seguirla*. Entonces cesa la vida de ser usufructo y consumo, para convertirse en servicio y testimonio."

Más tarde, el abandono de sus posiciones de juventud fue explicado por Villoro de la siguiente manera: la filosofía no aparecería como expresión histórica de un pueblo, sino como una tarea sobre problemas que no tienen carácter circunstancial. Tampoco sería ya una concepción del mundo o una interpretación general del universo que rebasara el conocimiento científico. Consistiría, en cambio, en técnicas y métodos precisos de investigación que dotaran de precisión al lenguaje, de mayores posibilidades de verificación y de mejores formas de argumentación.

Tales procedimientos supondrían "un cambio de actitud" en el modo de enfrentarse a las tareas propias del filosofar. Una actitud más rigurosa, más técnica, más cerca de la ciencia que de la inventiva literaria o de las ideologías políticas, que muchas veces han caracterizado a las filosofías latinoamericanas. Villoro, sin embargo, no se compromete, como otros miembros de su generación, con el positivismo lógico o la filosofía analítica, posiciones para las cuales la filosofía deja de ser una forma de saber y se queda sólo como un procedimiento metódico de clarificación de conceptos. Considera, tal vez, que tales posiciones poseen virtudes didácticas muy útiles en nuestro medio carente de métodos y técnicas del filosofar.

Villoro, preserva, pues, su libertad especulativa frente a apresuradas tomas de posición. Tal actitud molesta sobre todo a quienes consideran que tres o cuatro años de estudios filosóficos son suficientes para abrazar literalmente una posición filosófica como si fuera una iglesia, aunque se trate de una filosofía científica. Este

tipo de ortodoxias ha sido muy frecuente en nuestra tradición filosófica, pero quienes incurren en ella no comprenden que lo más positivo de los años de formación es precisamente la posibilidad de cambiar y revisar opiniones constantemente.

Villoro ha procurado aclarar también que su concepto del filosofar —más que de la filosofía— no implica un abandono de las reflexiones sobre la realidad nacional y sobre los problemas sociales, sino que éstas, al apegarse más al quehacer científico, tendrán que abandonar el terreno de la filosofía y situarse dentro de la sociología, la economía, la historia de las ideologías, la antropología y la psicología sociales, etc.

Ahora bien, tal demarcación del saber es lo que produce la dicotomía a la que nos referíamos al principio de estas notas. El filósofo que no renuncie a reflexionar sobre los temas políticos y sociales tendrá que hacerlo a través de una disciplina que no es la suya. El mismo Villoro, acucioso seguidor de los acontecimientos nacionales a través de brillantes artículos periodísticos se ve estrechado por este dilema aceptado por él mismo.

Sin embargo, hay en sus opiniones citadas la posibilidad de superar la dicotomía precisamente porque más que hablar de un cambio de temas se refiere a las actitudes y a las técnicas.

Otro aspecto importante del pensamiento de Villoro es la forma como lo expresa. Villoro ha tratado de romper la tradición filosófica de México en muchos aspectos. Sin embargo, hay uno que conserva: un cierto carácter estético de su prosa. Lo que, entre otras cosas, la hace susceptible de ser oída en un disco. Ya Gaos había señalado que una de las constantes del pensamiento en lengua española es la elegancia de su expresión. Esta elegancia, que es una virtud en los ensayistas, se aquilata todavía más cuando tiene que estar aunada al rigor de la teoría. Con otros miembros de su generación, Villoro ha sostenido que el ensayismo filosófico mexicano incurre en vaguedad y falta de rigor por preocupaciones de estilo. Empero el estilo puede perfeccionarse pero no hacerse, en alguna medida se nace con él. En la historia de la filosofía tenemos ejemplos muy importantes de estilistas cuya forma de expresión no va en mengua de su rigor y profundidad: desde Platón, hasta Freud y Bertrand Russell; y en el mundo de habla española desde Unamuno y Ortega y Gasset hasta Korn, Romero o Caso.

El pensamiento de Villoro también tiene una expresión con valor estilístico. Ciertamente, el estilo puede ponerse más de manifiesto en unos géneros que en otros. Más, por ejemplo, en la historia de las ideas que en la teoría del conocimiento. Pero aun en los géneros más difíciles puede reconocerse al estilista.

El ensayo de Villoro sobre la Significación del Silencio corresponde a su etapa fenomenológica. Como es sabido, la fenomenología en sus diversas variantes se comprende a sí misma, entre otras cosas, como una filosofía trascendental. Con ello se quiere decir que busca las condiciones de posibilidad de todo lo existente. Sólo que, a diferencia del kantismo, no encuentra estas condiciones de posibilidad en la estructura a priori de una conciencia general, sino en las esencias mismas. Son las esencias las que determinan el modo de ser de las cosas existentes; diríamos por ejemplo, que la esencia del hombre determina sus formas de existencia, las hace posibles, establece sus condiciones de posibilidad, de manera que, incluso las actitudes más cotidianas tienen su explicación última en caracteres esenciales. En este sentido es famosa la obra de Heidegger, *el Ser y el tiempo*, que es un análisis de la vida cotidiana que conduce a la definición y explicación del Ser a través del ser del hombre.

Así, Villoro buscaría las condiciones de posibilidad del lenguaje en el silencio mismo; pero también señala la significación de los silencios que acompañan a las palabras y a ciertas situaciones. El silencio, como condición de posibilidad del habla señala también la característica central del lenguaje, su carácter representativo. El silencio señala el hondo hiato que separa al habla de la realidad y el hecho de que, esencialmente, ésta no puede ser traducida en

palabras. En cierta medida, Villoro rebasa el carácter trascendental de la fenomenología para acercarse a una especie de dialéctica: también el lenguaje es condición de posibilidad del silencio, pero el silencio es esencial al lenguaje: "...el silencio es una posibilidad del habla que, de realizarse, suprimiría al hablar mismo: es la posibilidad de su propia imposibilidad. Pero es una posibilidad que constituye al habla, de la que ésta no puede prescindir. Al igual que la muerte es una posibilidad que constituye la vida y no le es ajena —de tal modo que no sobreviene desde fuera sino que está entrañada en el hecho mismo de nacer y desarrollarse—, así también el lenguaje lleva en sí su propio límite. Tampoco el silencio suprime desde fuera la posibilidad de la palabra; es, por el contrario, un carácter esencial del lenguaje".

Tal posición filosófica sería contraria a la que sostendría el análisis lógico. Para esta posición, lo que conocemos podemos decirlo con claridad. Sin embargo, no le importa a esta posición determinar la relación exacta entre la palabra y los hechos. El método filosófico es nada más una clarificación del lenguaje, un sometimiento del lenguaje a un modelo lógico para que pueda ser verificable. Los hechos, dice Ryle, son irrelevantes al método filosófico. Empero, todo el proceso de clarificación del lenguaje teórico se funda en su posible reducción a proposiciones de experiencia, que se refiere a lo dado. Y precisamente lo que Villoro señala en esta su etapa fenomenológica es la radical heterogeneidad entre lo dicho y lo dado. De lo cual puede seguirse, tal vez, que sin la clarificación de esta relación entre realidad y lenguaje todo el proceso lógico queda en suspenso, pues sin ella cómo podríamos definir las proposiciones de experiencia, o protocolares. Fiel a la divisa fenomenológica de "a las cosas mismas", Villoro encuentra que el silencio apunta a ellas a veces más profundamente que el lenguaje.

También en el ensayo sobre Violencia y Libertad toma Villoro las relaciones entre lo subjetivo o, si se quiere, la esfera de la conciencia, y la realidad. Pero en este caso no se trata del análisis de un acto cognoscitivo sino político. Con admirable penetración Villoro hace un análisis de las actitudes del Cura Miguel Hidalgo ante sus jueces y ante la inminencia de su propia muerte. La angustia de Hidalgo no puede explicarse por un arrepentimiento sino por el anonadamiento al comprobar la disparidad entre lo querido por él y lo realmente obtenido. Entre el afán de libertad y la violencia que ha generado ese afán. Es un remordimiento mejor entendido a la luz de ciertas categorías hegelianas que kantianas. Hegel señala cómo la historia generándose en las pasiones e intereses individuales los rebasa a todos ellos y construye una situación objetiva que no refleja a ninguno de ellos en particular ni depende de ninguno de ellos.

Hidalgo constata que a la rectitud de sus intenciones no ha correspondido una serie de hechos congruentes sino una violencia no deseada ni imaginada. Hidalgo, dice Villoro, no puede desentenderse de las consecuencias objetivas de sus intenciones, no califica sus actos como podría hacerlo algún kantiano, sólo por las intenciones, sino por lo que ellas han generado. Su remordimiento personal se origina al vivir éste que es uno de los nudos de la historia. Por otra parte, el dilema de Hidalgo anticipa el dilema mexicano del siglo XIX: "libertad con violencia u orden sin libertad". Pasa así Villoro del análisis de una situación personal a una generalización histórica.

En el segundo ensayo, Orden y Sujeción, señala Villoro a propósito de las distintas reacciones que originó el movimiento de Hidalgo, que la libertad humana se encuentra sujeta a una dialéctica implacable: quiere el bien, la libertad política, y origina la violencia, o bien se resuelve por el orden y origina la sujeción. Sus dos extremos son, pues, la libertad-violencia y el orden-sujeción.

Estos extremos dialécticos se plantean en la ideología de la independencia, pero en rigor el dilema surge por un prurito de pu-

reza, por un deseo de alcanzar lo absoluto. La libertad se quiere absoluta y en pureza sin rasgo de historicidad; el orden se quiere sin rastro de violencia. En ambos casos se trata de un orden o una libertad abstractas. Y por eso, la síntesis de los opuestos surge cuando la elección se realiza en concreto tomando en cuenta las imperfecciones, las concesiones que exige la situación concreta. El orden con libertad será el producto de una larga trayectoria histórica en la que el hombre siempre se verá tentado a sacrificar uno de los contrarios.

Es fácil notar en estos trabajos de Villoro su trasfondo filosófico. La fenomenología, el hegelianismo y aun el existencialismo

proporcionan instrumentos para el análisis de los hechos históricos concretos. Por eso los libros de Villoro sobre la independencia y sobre el indigenismo son modelos de conjunción de análisis filosófico e histórico.

Corresponden a una etapa en la que para Villoro aun no se abría una dicotomía entre la historia, el análisis político y la filosofía. De cualquier manera estas dos obras son ya clásicas en la corriente de historia de las ideas en México y de ellas se desprenden abundantes enseñanzas no sólo para los estudiosos de la filosofía sino también de la historia y son, a nuestra modo de ver, un argumento elocuente contra ciertos afanes de pureza profesional que se dan en ambos campos.

CARA I EL PROCESO IDEOLÓGICO DE LA
Duración: 20'30" REVOLUCIÓN DE INDEPENDENCIA

VIOLENCIA Y LIBERTAD

Interrumpamos un momento el relato del movimiento revolucionario para acompañar a su iniciador en sus últimos momentos. Ya no oiremos ahora al representante del pueblo, sino al criollo ilustrado de retorno a su soledad.

El panorama salvaje y grandioso que acaba de vivir, en el que se desencadenaban las fuerzas más profundas de la sociedad, desfila ante los ojos de Hidalgo poco antes de su muerte. Solitario en su celda, separado para siempre del pueblo que lo aclamaba, el viejo cura se enfrenta a su fin. Ya no es el profeta de la multitud, es sólo un hombre frágil y caedizo, entregado a la melancolía del pensamiento. Al través de los gruesos muros de su prisión escucha, en cada momento, las descargas que van tronchando la vida de sus antiguos compañeros. Ante la inminencia de la muerte todos sus actos pasados adquieren un perfil definitivo. Ya no podrá cambiar el sentido de la más pequeña de sus obras. La vida se trunca sin remedio y el pasado propio queda coagulado, inmutable; la muerte arroja sobre él su luz decisiva. En las horas postreras, el cura de Dolores percibe con lucidez asombrosa el problema moral que habrá de preocupar a toda la historia posterior de su patria y que podríamos condensar en dos palabras: violencia y libertad. Hidalgo siente que los actos de violencia cometidos ya no podrán justificarse con acciones posteriores, pues la muerte no concede plazos; entonces, llora sobre ellos. En las declaraciones de su proceso judicial nos deja el testimonio de su dolor. ¿Qué sentido tienen sus juicios postreros?

Para lograr una respuesta, debemos distinguir cuidadosamente tres fenómenos que a menudo se confunden y que denominaremos: *pesar*, *arrepentimiento* y *remordimiento*.

Puedo dolerme de una acción pasada por haber empleado medios ineficaces para alcanzar el fin que perseguía. En ese caso no pongo en cuestión la bondad del fin elegido; mi censura se dirige exclusivamente a los medios utilizados. Me duelo de ellos, no porque sean malos moralmente, sino porque no eran los que debieron conducir al fin propuesto; por su culpa no alcancé lo que deseaba y me pesa mi fracaso. "¡Ah, si en lugar de tomar esa actitud o de ejecutar ese acto, hubiera hecho lo contrario —me digo—, entonces no hubiera fracasado!" Es el *pesar* que nos asalta después de cualquier derrota o decepción, por la ineficacia o inhabilidad con que actuamos. El *pesar* no implica juicio moral alguno sobre los medios, sólo pronuncia una sentencia utilitaria. Considero malo

un medio por ineficaz; y el *pesar* hubiera desaparecido si ese mismo medio hubiera tenido éxito.

En el *arrepentimiento*, por el contrario, sí interviene el juicio moral. Aquí lo que me duele no son los medios empleados, sino el fin elegido que considero moralmente malo. Me arrepiento de mi indignidad moral al elegir ese fin y estoy dispuesto a expiar mi acto. Ya no importa el éxito o el fracaso de la empresa, pues en nada cambia la bondad o maldad de la elección; puedo también arrepentirme de un deseo fallido o de una simple intención aviesa. Juzgo pues la intención subjetiva de mi conducta y no su eficacia.

Creemos que en ninguno de estos dos sentidos puede interpretarse el dolor de Hidalgo ante sus actos. Por más que Hidalgo se denigre a sí mismo en el curso de su proceso, sigue sosteniendo la rectitud moral de su intención. Afirma que "estaba *persuadido* de que la Independencia sería útil para el reino". En su respuesta a la Inquisición salva con denuedo la rectitud de sus intenciones; y para un sincero creyente como lo fue siempre Hidalgo, salvar su intención en el orden de los preceptos religiosos era también salvarla en el de los morales, pues hubiera sido difícilmente concebible una contradicción entre ambos. Hidalgo no se *arrepiente* pues de haber elegido la Independencia. Su dolor no se dirige al fin perseguido sino a los medios empleados. Pero tampoco juzga éstos ineficaces, inútiles o prescindibles; antes al contrario, siempre que se refiere a ellos recalca que eran "*a propósito* para atraerse a las gentes", que "*contribuían* al logro de sus fines", que eran *obligados y necesarios* para sostener la empresa a que se habían dedicado", y así sucesivamente. Si ha cometido usurpaciones, si ha derramado sangre o confiscado bienes, todo ello era útil —en mayor o menor medida— para el fin perseguido. No le *pesa*, por lo tanto, haber empleado esos medios, que eran los únicos verdaderamente eficaces para efectuar la Independencia, teniendo en cuenta las condiciones en que se lanzó a ella. Si el fin elegido era bueno y los medios útiles para ese fin, ¿de qué se duele entonces?

Todo acto humano presenta dos facetas inseparables: por un lado es lo que en mi intención he querido que sea, por el otro, lo que de hecho —háyalo querido o no— representa para los demás. Podríamos llamarlas, en terminología impropia pero corriente, facetas *subjetiva y objetiva* del acto. Las dos facetas no se corresponden necesariamente. Puedo hacer mucho mal a una persona a la que sólo deseo bien; puedo, por ejemplo, ser causa de escándalo cuando sólo pretendo moralizar, originar un régimen de despotismo cuando busco la liberación; actos que son para mí inofensivos o incluso buenos, pueden redundar, de hecho, en ejemplo pernicioso para los demás, etcétera. Y el hombre es responsable no sólo de sus intenciones, sino también del resultado efectivo de sus actos.

Porque debemos asumir la totalidad de nuestro ser, no sólo en lo que somos para nosotros mismos, sino también en la máscara con que aparecemos ante los demás. Salida fácil sería atenernos a nuestra rectitud de corazón, encogernos de hombros ante el reproche ajeno y decir: "¡Bah, eso yo no lo quería, mi intención era buena, yo no tengo la culpa de lo que no pude prever o de la interpretación que den a mis actos los demás!" Eso sería querer solucionar el problema ignorándolo, pretender alejar el mal que se ha provocado con sólo volverle la espalda. Mas el acto libre es causa también de todo lo que objetivamente se sigue de él.

Hidalgo asume sobre sí la responsabilidad de todo lo que se desprendió de su acción revolucionaria; dice que "se reconoce responsable de todos estos males, en sí o en sus causas". Es decir, que no sólo es culpable de lo que él personalmente haya querido o ejecutado, sino de las consecuencias efectivas de sus actos, aunque él no las hubiera previsto; porque los demás no pueden señalar objetivamente otra causa de ellos que su acción revolucionaria.

Desde los primeros días de la insurrección, Hidalgo se muestra preocupado por la violencia que necesariamente la acompaña, pero entonces encuentra una disculpa: la realización de la Independencia compensará estos males, justificándolos. Desde Celaya escribe al intendente Riaño que seguramente habría de parecerle el movimiento "precipitado e inmaduro", pero añade que "no pudo ser de otra manera" y que "el liberar de la opresión a América los disculpará más adelante". En su *Manifiesto* ya denuncia mayor preocupación. "Si tenéis sentimientos de humanidad —dice a los americanos—, si os horroriza el ver derramada la sangre de vuestros hermanos, y no queréis que se renueven a cada paso las espantosas escenas de Guanajuato... si apetecéis que estos movimientos no degeneren en una revolución en que nos matemos unos a otros los americanos... uníos con nosotros." Y más adelante: "Una gota de sangre americana pesa más en nuestra estimación que la prosperidad en algún combate que procuraremos evitar en cuanto nos permitiere la felicidad pública, como ya lo hemos hecho..." Poco antes de morir, el mismo sentimiento se agudiza hasta el extremo. Ve entonces que no bastaba con *querer* el bien, porque éste implicaba, objetivamente, la ejecución de actos malos. Reconoce, por ejemplo, que la incautación de los bienes europeos era injusta, pero agrega que "la necesidad de ello para su empresa y la de interesar en ella a la plebe no le permitía escrupulizar sobre los medios de llevarla adelante". Más adelante afirma que daba libertad a los presos "porque obligaban las circunstancias". Por fin, da esta profunda respuesta: que juzgó la revolución conveniente "sin contrabalancear la *teoría* con los obstáculos que las pasiones y la diferencia de intereses que siempre se encuentran en la *ejecución* de tales empresas no podían faltar en la suya..." La idea es clara: en *teoría*, es decir, considerado como pura posibilidad, el fin perseguido es bueno; pero cuando esa posibilidad intenta realizarse, choca con la realidad existente y estalla, en ese choque, la violencia. La violencia no se desea, pero surge de hecho como consecuencia inevitable de la libertad elegida. Los medios resultan malos, no porque persigan un fin avieso, sino porque la libertad no actúa en abstracto sino que se encuentra caída en una realidad con la que entra en colisión para realizarse. La violencia es pues la faceta "objetiva" del acto libre, aquella con que éste aparece ante los demás y de la que debo también hacerme responsable. El dolor de Hidalgo no es un arrepentimiento por haber iniciado la Independencia, sino el *remordimiento* por la violencia que no pudo prever, que no deseó quizás, pero que se le tomará en cuenta en el juicio divino.

El remordimiento por las consecuencias efectivas, no queridas, de nuestras elecciones, supone una peculiar concepción del hombre y del acontecer histórico. Quizás sólo sea posible dentro de una vivencia de raigambre cristiana. No puede comprenderse en una ética de intenciones como la idealista, que se desentiende de la faceta "objetiva" del acto moral, ni en una concepción inmanenista de

la historia. Para esta última, en efecto, el juicio sobre un acto histórico nunca podrá ser definitivo; su valor efectivo dependerá del significado que vaya teniendo para los sucesores en la historia. Según esta concepción, Hidalgo hubiera podido apelar al resultado final de su empresa, realizada después de su muerte; "cualesquiera que hayan sido mis actos —se diría—, mis sucesores me justificarán plenamente"; como, de hecho, lo hemos justificado. Pero Hidalgo es, ante todo, un cristiano, y no puede apelar a la ambigüedad de la historia para justificarse; no puede afrontar la muerte diciendo: "el juicio de mis sucesores me disculpará", porque no es una sentencia histórica lo que busca sino un fallo eterno. Para él no habrá más juicio que el que se pronuncie en su muerte; "me hayo en circunstancias en que no sólo debo decir la verdad, sino que espero que se me crea, como que voy al Tribunal Divino", exclama. Mientras permanecemos en la tierra, todos los actos son provisionales, mudables; podemos cambiar el significado con que aparecen ante los demás, su faceta "objetiva", pero en el momento de la muerte todos ellos se tornan inmutables, adquieren un valor para toda la eternidad porque carecen ya de futuro. Así, lo que en la vida tenía un sentido condicional, en el momento de la muerte recibe su significado definitivo.

El dolor de Hidalgo no es una retractación, es un acto de suprema valentía en que el hombre se juzga implacablemente a sí mismo. En su remordimiento, anticipa el dilema en que se debatirá todo el siglo XIX mexicano: ¿libertad con violencia u orden sin libertad? ¿Habremos de renunciar al más alto valor moral del hombre, la libertad, con tal de evitar su necesaria consecuencia, o tendremos que emplear lúcidamente la violencia con tal de liberarnos? Hidalgo no da una respuesta, pero es el primero en sentir toda la hondura del problema.

Entre la soberbia del acto libre y la humildad del remordimiento, vive Hidalgo la más profunda paradoja de la existencia humana, que tan pronto se ilusiona con su autosuficiencia como se percata de su importancia para alcanzar el bien por sí solo. Mejor quizás que ningún otro personaje de nuestra historia, el padre de la patria vive con autenticidad el drama de nuestra libertad caída, condenada a hacer el mal cuando se cree proyectada infaliblemente hacia el bien, lastrada de indignancia cuando más cree ensalzarse por su propio poder.

ORDEN Y SUJECIÓN

Desde el momento en que la revolución de Hidalgo estalló, muchos de los criollos que deseaban, quizás, ardientemente la Independencia, se alinearon en el partido realista; porque la coincidencia de fines no era suficiente para vincularlos con los insurgentes. La libertad que éstos adoptaban se manifestaba ante sus ojos como violencia; ambas facetas estaban, de hecho, indisolublemente ligadas en la revolución. Sólo que la sensibilidad para una u otra difería según la situación del observador.

La revolución es para los unos un gran bien porque se muestra como liberación; para los otros se manifiesta, en cambio, como "anarquía", que "es el mayor de los males que podemos padecer"; como decía Abad y Queipo y sin embargo, ambos podrían, en rigor, coincidir en los mismos fines. Oigamos cómo argumenta el obispo de Puebla. Si la Independencia es buena —dice a los insurgentes— hay que procurarla, mas con medios pacíficos; "que es fácil dar movimiento a la máquina de la revolución; pero en la rapidez que causa el desenfreno de las pasiones, ya es imposible dirigirla, y por lo común queda el motor estallado bajo sus ruedas". Los medios llegan a independizarse del fin propuesto y escapan a la previsión de su propio autor; la anarquía, aunque no haya sido querida por los insurgentes, es un hecho objetivo que, una vez gestado, puede volverse contra la voluntad que lo creó.

Puestos sobre ese camino, el proceso dialéctico nos conducirá a la antítesis de la postura libertaria. Al rechazar ésta en su aspecto objetivo también tendrá que negarla en la dimensión que le está ligada; al negar un aspecto de la libertad, el contrarrevolucionario se ve llevado a rechazarla en bloque. Desilusionado ante la impotencia de las decisiones humanas, entristecido por la devastación y el dolor que el intento de emancipación ha dejado, el arzobispo Lizana renuncia a todo cambio, a todo progreso, con tal de que haya paz. "El mejor gobierno del país es el que actualmente tiene... dice, porque son tales y tantas las desgracias que han de intervenir para mudarlo, que jamás podrá compensarlas felicidad alguna." Estamos en la antítesis exacta de la posición de Hidalgo. Así como éste se hacía responsable de la violencia que acompañaba efectivamente a la libertad, así Lizana, al rechazar toda forma de violencia, debe responder de la negación de la libertad. Pero, ¿cómo puede negarse la libertad si no es por la fuerza? La fuerza se emplea para restablecer el orden, y los sacerdotes que predicán la concordia deben aplicarla para impedir la extensión de la revolución. En el mismo estado de paz, ¿no obra la fuerza en formas más sutiles de opresión, explotación, desigualdad? Así, la elección de la no-violencia como valor único y supremo nos arroja en el extremo contrario de la libertad: la sujeción y la esclavitud. Al tratar de evitar el mal que realiza el otro, el contrarrevolucionario genera un mal mayor, por desprovisto de esperanza. ¿Cuál es la causa de su fracaso?

La libertad humana, cuando olvida su penuria y se cree capaz de alcanzar el bien supremo por solas sus fuerzas, se encuentra sometida a una dialéctica implacable. Quiere el bien (*libertad*) y ejecuta, de hecho, el mal (*violencia*); elige, en un segundo movimiento, el contrario de ese mal (no-violencia, *orden*), y, lejos de evitarlo, lo realiza con fuerza mayor bajo distinta forma (*sujeción, esclavitud*). De la tesis *libertad-violencia* cae en su exacta contraria *orden-sujeción*. Ambos términos de la antinomia realizan su parte de mal persiguiendo el bien en pureza; en ambos, la elección del bien se muestra impotente para encarnarse y genera, de hecho, su contrario. Y es que en las dos posiciones se pretende orgullosamente realizar el bien en pureza, sin mezcla alguna del mal. Demasiado confiado en sus propias capacidades, el hombre se oculta la fragilidad de su condición y pretende alcanzar por sí mismo un bien puro, sin concesiones ni conformismos, como si fuera él un espíritu angélico. Elegir la libertad en abstracto, una libertad absoluta e intransigente, implica aceptar el mal en concreto: la violencia y, por lo tanto, la anarquía. A la inversa, elegir como valor exclusivo la concordia y la paz, un orden igualmente ideal, en el cual no hubiera sombra de violencia, implica sostener en concreto la opresión, la ignorancia y la esclavitud. En ambos casos el hombre, inconforme con su naturaleza, busca realizar por propia cuenta una libertad y una paz abstractas y, por miedo de contaminarse con la imperfección humana, origina el mal. Sin hacer concesión alguna a la realidad, inténtase decidir del bien. Si se decide por la libertad, se la quiere sin componendas con la injusticia de la situación; si se decide por el orden, se le exige sin adulteración con ninguna forma de violencia, pero ambas exigencias son irrealizables por inhumanas.

La síntesis de los términos opuestos, es decir, la realización de un orden con libertad, empieza a hacerse posible cuando la elección se realiza en concreto, tomando en cuenta las imperfecciones que impone la situación. Pero el camino hacia ella es pesado y constantemente el hombre se verá tentado de sacrificar uno de los términos a su contrario.

LA SIGNIFICACIÓN DEL SILENCIO

¿Es capaz de significar algo el silencio?

Ante todo debemos descartar de nuestra consideración el silencio como simple ausencia de todo lenguaje. El mutismo nada dice.

No pertenece al habla sino a su carencia y no puede aquí interesarnos.

También descartaremos otros aspectos del silencio lleno de posibilidades y sugerencias, pero que aquí no debe detenernos. Nos referimos al silencio como *señal* de determinadas vivencias psíquicas. Igual que un ceño airado o un ademán impulsivo, puede ser signo de un acontecer psíquico, mas no significa, no designa nada acerca del mundo en torno. Aquí no nos concierne; ahora sólo nos interesa el silencio como componente de un lenguaje capaz de referir al interlocutor a cosas distintas de él mismo; nos interesa como elemento significativo.

En primer lugar, hay un silencio que acompaña al lenguaje como su trasfondo, o mejor, como su trama. La palabra lo interrumpe y retorna a él. Parece surgir de su seno, llenarlo mientras se pronuncia y hundirse en él cuando cesa. Sin un fondo uniforme y homogéneo en que se destaquen, las palabras no podrían separarse, conjugarse, dibujar una estructura. Este silencio es la materia en que la letra se traza, el tiempo vacío en que fluyen los fonemas. En otras formas de expresión tiene también su equivalente: en la pintura, es el fondo sin color ni forma que permite, por ejemplo, el matiz del claroscuro; en la arquitectura, los vanos y el vacío que separan y enlazan las masas tectónicas.

Este trasfondo de la palabra tiene también su lugar entre los signos materiales que emplea el lenguaje. La escritura cuenta con los signos de puntuación para señalarlo, y en la notación musical hay signos que llevan justamente el nombre de "silencios". Las pausas, el ritmo, que encuadran la palabra oral, la subrayan o destacan, son signos lingüísticos igual que los fonemas. Pero todos ellos sólo fungen como la trama o el linde de los elementos propiamente significativos del lenguaje. En este sentido, son signos que no se refieren a nada, sino que sólo permiten la organización de los otros elementos del lenguaje. Ellos mismos no significan aún nada.

Sin embargo, en casos determinados, los silencios del lenguaje parecen rebelarse contra ese papel acompañante y querer, ellos también, significar algo. Por lo pronto su pretensión es modesta: sólo quieren designar palabras que los sucedan en la trama del lenguaje. Antes de aparecer una palabra, puede haber un silencio que la anuncie. Hay pausas que indican claramente la inminencia de una frase desconcertante o imprevista; oradores y actores suelen hacer buen uso de ellas. Semejante papel pueden desempeñar en la escritura los puntos suspensivos o los dos puntos y, en la música, algunos silencios tensos que indican la inminencia de un clímax o de una melodía particularmente expresiva. En estos casos es obvio que el silencio no sólo enlaza elementos significativos del lenguaje, también a él empieza a brotarle una vaga significación propia. Indica algo distinto de él, se refiere a otra cosa. ¿A qué? A la palabra u oración que viene. Pero no significa una palabra u oración cualquiera, sino una palabra que tenga cierto carácter sorpresivo. En forma vaga e imprecisa, parece balbucir: "¡Atención! ¡Algo digno de nota va a pronunciarse!" Indica, en suma, una palabra tal que de algún modo no es la que fácilmente podría adivinarse o esperarse del anterior contexto. El silencio empieza a anunciar la cualidad sorpresiva de las cosas, aunque sólo sea por lo pronto de las meras palabras.

En este nivel, el silencio es aún simple accesorio, apéndice del contexto que lo precede de inmediato; prolonga la palabra que antecede y, sólo por ello, puede anunciar la que viene. Así, el sentido de la "suspensión" de los puntos suspensivos depende de la palabra que los precede; el de la pausa musical de la frase que acaba de silenciarse. Por otra parte, es patente que no muestra nada fuera del lenguaje mismo; la función de mostrar cosas aún le está vedada.

Pero pasemos a otros casos. Ahora el silencio suplanta a una palabra u oración y toma sobre sí la función significativa que ésta tendría de pronunciarse. Allí donde el contexto o la situación del diálogo exigiría una palabra, aparece un silencio. La palabra

está "implícita", "sobrentendida" en él y el interlocutor comprende con el silencio lo mismo que comprendería si la palabra se expresase. Estos silencios son muchos y sus significaciones varían al infinito. Hay silencios cómplices que sin palabras dicen lo que el otro quería escuchar. Hay silencios que reprueban y condenan, y otros que otorgan y entregan. Hay silencios tímidos que expresan sin querer la palabra que no quiere pronunciarse y silencios perplejos que vacilan en ofrecer una palabra. En todos estos casos, es evidente que el silencio no sólo señala el estado de ánimo de la persona (su reprobación o disgusto, su pudor o su duda), también significa algo acerca de una situación objetiva: significa lo mismo que en cada caso significaría la palabra que reemplaza. Por ello su significación es variable, ocasional, depende siempre del contexto en que se encuentra.

Pero al través de todos sus significados variables, ¿no habrá una función significativa común a todos estos silencios, sea cual fuere el contexto en que se encuentren? Sólo si la hubiera podríamos decir que el *silencio mismo* significa. De lo contrario, sería la palabra implícita en el silencio, no formulada pero capaz de ser comprendida o adivinada por el oyente, la que propiamente significaría; el silencio no añadiría ningún matiz propio a la significación de esa palabra. Para investigar este punto tenemos un fácil expediente: reemplazar el silencio por la palabra correspondiente que sugiere y, si obtenemos exactamente la misma significación, podremos decir que el silencio no ha añadido a la palabra que reemplaza ningún matiz significativo propio. Pero si, por el contrario, la palabra no dice exactamente lo mismo que el correspondiente silencio, habremos descubierto la significación propia de éste.

Daremos un par de ejemplos. Primero: Contemplo con un amigo una obra de arte; él desea mostrar sus conocimientos y profiere alguna observación que, al querer ser profunda, sólo acierta a ser pedante o cursi. Me mira buscando mi respuesta; yo guardo silencio. El silencio reemplaza una palabra de reprobación cortés. Con todo, sentimos que si lo sustituyéramos por esa palabra, algo de la significación quedaría perdido. Pues no sólo significa que las palabras de mi amigo son impertinentes, esto es, que no están adecuadas al objeto presente a que se refieren; también significa que ante esa situación lo mejor es callarse, esto es, que mis propias palabras serían inadecuadas. Vagamente expresa mi silencio: "Lo que has dicho no es pertinente. Pero si te lo dijera, yo mismo diría otra impertinencia. Ante eso, lo mejor es callarse." Dirá alguien que entonces podríamos suplir el silencio justamente por estas palabras que acabo de pronunciar. Tampoco. Porque estas palabras, que intentan traducir lo que dice el silencio, no dicen lo mismo que éste. Decir que ante algo más vale callarse, es decir algo, algo que a su vez es impropio; quien lo diga no dirá lo mismo que quien calle; quien lo diga formulará también un juicio inadecuado sobre lo que contempla, puesto que no cumplirá con el requisito de callarse. La prueba es que esa frase puede sonarnos tan pedante, tan impertinente como cualquier otro encomio semejante.

Así, el silencio significa, además de la palabra que reemplaza, la circunstancia de que esa palabra no es adecuada para figurar la situación objetiva en cuestión, o —a la inversa— que la situación presente no puede proyectarse en la estructura del discurso.

Pero pasemos a un ejemplo contrario: el silencio que aprueba o consiente. Alguien solicita un favor; yo callo y él comprende mi asentimiento; ¿no dicen que quien calla otorga? Mi silencio reemplaza ahora una afirmación; pero no significa lo mismo que ésta. Significa también que esa afirmación no debe ser dicha. Dice que es una afirmación reservada, reticente, una afirmación a medias. Concede y a la vez niega esa concesión. "Te otorgo lo que pides", dice; mas al no pronunciar esas palabras, significa también que ellas no se adecúan al género de asentimiento otorgado; al callar dejo sentado que otorgo pero que no asumo mi asentimiento. En suma, significo que mi afirmación no se adecúa a la

situación objetiva, no responde a mi íntima voluntad ni describe la verdadera situación de nuestras relaciones personales.

Si analizáramos otros ejemplos semejantes, veríamos siempre una situación parecida: el silencio significa en cada contexto algo distinto; pero además añade a ese significado un matiz propio: que la palabra no es adecuada al modo como las cosas en torno se presentan, que no puede figurarlas con precisión. Ésa es la significación propia del silencio. Vemos que propiamente se refiere al lenguaje en cuyo contexto aparece: deja comprender una palabra y, al mismo tiempo, la cancela al mostrarla inadecuada a la realidad que pretende denotar. Así, significa que la palabra es algo limitado y que la situación vivida la rebasa. Porque, al significar los límites de la palabra, muestra indirectamente algo de las cosas: el hecho de que rebasan las posibilidades de la palabra. El silencio se refiere inmediatamente a la palabra; pero, al negar la palabra, muestra el hiato que separa la realidad vivida, del lenguaje que intenta representarla. El silencio 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.

No es extraño que, en el seno de determinados contextos expresivos, aparezcan silencios que designen directamente lo singular, lo portentoso, lo "otro" por excelencia. El silencio indica entonces una presencia o una situación vivida que, por esencia, no puede traducirse en palabras; algo incapaz de ser proyectado en cualquier lenguaje. 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 hombre-cillo. El silencio *señala* la angustia de la espera, además *significa* la inminencia del portento. Algo inesperado, maravilloso va a hacer aquel hombre. El silencio nos ha abierto de nuevo al asombro ante el mundo.

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 silencio.

El silencio, por fin, ha sido siempre el habla para designar lo extraño por antonomasia: lo Sagrado. "Yahvé está en su templo sagrado —dice el profeta Habacuc— ante Él guarde silencio el mundo." El mundo entero se mantiene en suspenso; sólo al detener su algarabía puede hablar de su Creador. Por ello, los gnósticos designaban a Dios con la palabra "sige", silencio. Y cuando los hindúes desean significar el primer principio, el Brahma, sólo pueden decir que es aquello que ninguna palabra puede significar.

En un Upanishad que sólo conocemos por referencias se narra la siguiente historia: Un joven pregunta a su maestro por la naturaleza de Brahma; el maestro calla. El discípulo insiste; idéntica respuesta. Por tercera vez ruega: "¡Señor, por gracia, enseñadme!" Entonces el maestro contesta: "Te estoy enseñando pero tú no entiendes: Brahma es silencio." El callarse significa aquí algo más que esta palabra "silencio", de lo contrario el maestro no hubiera preferido callar a pronunciarla. El silencio significa que ninguna palabra, ni siquiera "silencio", es capaz de designar lo absolutamente otro, el puro y simple portento. Mas en qué consista esto no lo dice el silencio; sólo muestra "algo" como pura presencia, incapaz de ser representada por la palabra.

Por paradójico que a primera vista parezca, en todos estos casos nos vemos obligados a admitir cierta función significativa propia del silencio. No debemos olvidar empero que éste sólo puede significar en el contexto de un lenguaje; y sólo el contexto determina cuándo un silencio resulta significativo. Un silencio separado de toda palabra no diría nada; su condición de posibilidad, es la palabra. Porque el hombre es un "animal provisto de la palabra", puede guardar un silencio significativo. En la medida

en que el silencio signifique es, pues, un elemento del lenguaje, al igual que la palabra discursiva, del cual no podemos prescindir al tratar de definirlo.

Pero es el elemento más rebelde al análisis. Los símbolos lingüísticos figuran la realidad para poder representarla; el silencio significativo, en cambio, no figura ni representa nada. Sólo muestra una presencia tal que no puede ser representada por el símbolo. Por una parte, señala los límites esenciales de la palabra; por la otra, indica la pura presencia ahí, inexplicable, de las cosas. No suministra conocimiento alguno acerca de *cómo* sean las cosas, sólo dice *que* las cosas son, y que éste su ser es inexpresable por la palabra. De Dios, de la muerte, del sufrimiento, del amor, del hecho mismo de que algo exista no puedo dar cuenta con palabras, sólo puedo mostrar su incomprensible presencia.

El silencio no puede ampliar al ámbito del mundo que el hombre puede proyectar en un lenguaje objetivo. Sólo puede mostrar los límites de ese lenguaje y la existencia de algo que por todas partes lo rebasa. Así muestra el silencio que —por más que las

significaciones verbales se enriquezcan— siempre en el mundo habrá algo de que el hombre no puede dar cuenta con su vano discurso: la presencia misma del mundo en torno.

Con todo, el hecho de que el silencio sea intrínseco al lenguaje indica con claridad una capacidad inherente a la misma palabra: la del lenguaje negativo. De él dependería, en último término la posibilidad de todos los lenguajes no discursivos, de la poesía por ejemplo, que ocupa un lugar intermedio entre la palabra y el silencio.

Vemos cuán poco hemos adelantado en dar respuesta a las preguntas con que iniciamos esta indagación. Sólo hemos logrado, a la postre, plantear un nuevo problema: El silencio sería el caso extremo de una posibilidad significativa más general, y a ella nos remitiría: la negación. Pero *¿cómo es posible que la negación, en general, signifique?*

Con esta pregunta podemos terminar nuestras reflexiones. Pues una reflexión filosófica no concluye cuando formula una respuesta sino cuando es capaz de plantear un nuevo interrogante.