

NOSOTROS: LOS OTROS

OCTAVIO PAZ



Sólo hasta ahora, más de un año después de haber escrito el prólogo de *La letra y el cetro*, primera parte de *Ideas y costumbres*, puedo redactar estas páginas, prefacio de la segunda y última parte: *Usos y símbolos*. Naturalmente no pueden tener la extensión de aquel prólogo. *Itinerario* no fue realmente una introducción sino un pequeño libro en el que pretendí trazar, de una manera sintética, la evolución de mis ideas y opiniones políticas y sociales. En esta ocasión me limitaré, como en los otros volúmenes, a señalar las relaciones que unen a los distintos ensayos reunidos en este tomo. Pero antes de tocar este asunto, debo informar a mis lectores de las causas de mi retardo. Les debo esta aclaración. Procuraré ser breve pero asimismo explícito.

Ante todo, la demora no se debió a pereza, descuido o incuria. Tampoco a un olvido del compromiso con mis lectores, que es un sentimiento hecho de lealtad, respeto y gratitud. Nunca me propuse adoctrinarlos, edificarlos o iluminarlos; quise y quiero compartir con ellos algunas ideas, preocupaciones y también —¿por qué no decirlo?— ciertas obsesiones. En el caso de mis poemas quise, además, algo a un tiempo difícil y entrañable: a través de ese lenguaje particular y universal que es la poesía, lograr su participación en emociones que, como el mismo lenguaje, son íntimas y son de todos. Mencioné a las emociones, en las que incluyo a las sensaciones, a los sentimientos y los afectos; añado: participación en el vislumbre o adivinación de realidades entrevistas y que son la faz oculta de nuestro vivir cotidiano. Todos hemos tenido esas súbitas visiones y percepciones pero la poesía es el arte de manifestarlas y recrearlas.

Aunque muchos de los temas que he tratado en mis ensayos son más bien austeros e incluso poco atractivos para la generalidad, he procurado siempre ser claro, conciso y, cuando he podido, ameno. ¡Cómo me hubiera gustado entretener a mis lectores! No soy novelista y me resigno, diciéndome: ya que no puede ser torrente ni cascada, que tu prosa sea al menos agua potable. El compromiso con mis lectores lo he contraído también conmigo mismo. El autor es el primer lec-

tor de sus escritos y esto lo obliga a cierta exigencia íntima. Yo divido a los escritores en dos familias: aquellos que saben leerse y los otros, que jamás releen lo que acaban de escribir. Desconfío de los segundos, así sean geniales. Nadie puede ni debe estar seguro de lo que dice. Por último, una pequeña confesión: escribir, para mí, ha sido cultivar uno de mis placeres favoritos: la conversación. Cuando escribo, converso conmigo mismo, esa persona que es mi diario interlocutor y un desconocido.

Los motivos de mi retraso fueron accidentales y, por esto mismo, inevitables. Los accidentes son, simultáneamente, fortuitos y necesarios. En marzo de este año cumplí ochenta años. Amigos generosos quisieron celebrar conmigo, en distintos lugares, este aniversario. Acepté los festejos con alegría y gratitud aunque, lo digo con sinceridad, sin mucho engreimiento. La fama y la notoriedad, grandes o pequeñas, están hechas de viento, no la amistad ni el compañerismo, que son bienes reales y a los que todos aspiramos. En julio de este año se apagaron los últimos fuegos de artificio y cuando me disponía a volver a mis quehaceres —el más urgente era este aplazado prólogo— la no invitada, la enfermedad, golpeó en mi puerta. Abrió ella, sin decirme nada, me miró con una mirada que me traspasó pero que no puedo definir: no era cólera ni piedad ni siquiera indiferencia. Era lo que llamamos, en nuestra pobreza para decir lo que sentimos, *padecimiento*. A los pocos días los médicos me descifraron la significación de aquella mirada: estaba herido de muerte y si quería escapar debía someterme a una severa operación quirúrgica. Dudé unos días, hablé con mi mujer, y decidí afrontar la prueba.

No voy ahora a describir mi experiencia. Casi todos han pasado (o pasarán) por trances parecidos. En esos momentos descubrimos que el sufrimiento no es una palabra sino una realidad tangible e inaprensible, que se aleja por un instante para regresar después con más saña. El daño, los daños, las punzadas y los clavos, son materiales e incorpóreos: los siente el cuerpo y no puede tocarlos. Son sensaciones físicas y mentales. Es imposible tratar de distinguirlas pues, al sentir las, la persona entera se reduce también a una sensación. ¿Y qué es una sensación sino una percepción? Pero ¿qué es

• Prólogo al tomo 10 de las Obras Completas: *Ideas y costumbres*, II. *Usos y símbolos*.

una percepción...? ¿Qué es el jay! en que nos hemos convertido: una súplica o una queja? En uno y otro caso, ¿a quién se la decimos? El mal no viene de fuera: viene de nosotros mismos. Soy yo mismo el que sufre y el que me hace sufrir. El dolor nos devuelve a nosotros mismos y, al mismo tiempo, nos entrega a nuestro enemigo. Así nos aísla y puede transformarnos en bestias egoístas y feroces. Si logramos sobreponernos, nos damos cuenta de que nuestra vulnerabilidad es la de todos. Los otros también sufren, todos sufrimos. Fraternidad no con los muertos —¿qué sabemos de ellos y qué saben ellos de nosotros?— sino con los vivos sufrientes y mortales. En esto el cristianismo, al inventar la caridad, superó a la filosofía pagana más alta y pura: no la comunión de las mentes sino la del sufrimiento.

Las puertas de la comprensión se entreabrieron gracias a la solicitud afectuosa de algunos amigos y, ante todo, por la presencia constante de mi mujer. No lo olvidaré nunca. Fue un bálsamo. Y más: fue la confirmación de que una de las pruebas del verdadero amor es la participación en el sufrimiento del otro. Lo había presentado, un poco antes, al escribir *La llama doble*, y llamé a este sentimiento, para distinguirlo de la usual *sympathia*, desenterrando una palabra que usó Petrarca: *compathia*.

Debo terminar este pequeño prólogo al prólogo. La operación fue larga y delicada: me abrieron el pecho y restablecieron la circulación de la sangre en las arterias coronarias a través de puentes o canales hechos de trozos de una vena extraída de mi pierna izquierda. Cuento todo esto no sólo por gratitud a mis médicos y enfermeras, sino porque con frecuencia he señalado, en mis escritos, los peligros de la beatificación de las ciencias y, sobre todo, de la tecnificación del mundo. Esos peligros son ciertos y no debemos cerrar los ojos ante las devastaciones de la técnica. Pero hay que añadir que estos males se deben no a la naturaleza misma de la técnica y de las ciencias, sino al mal uso que hemos hecho de sus hallazgos. Desde la invención del fuego a la fisión atómica, todos los descubrimientos científicos han sido, al mismo tiempo, creadores y destructores. Esta dualidad no depende del saber científico sino de la condición humana. Y aquí aparece una verdad turbadora: somos hijos de la naturaleza y la naturaleza es creadora y destructora; más exactamente: al crear, destruye y al destruir, crea. En el dominio de la materia viva somos un episodio apenas de la evolución natural. Por esto, es imposible fundar una ética en la naturaleza humana, que es de manera predominante biológica. Pero el hombre no es nada más naturaleza; o lo es de un modo peculiar y que lo convierte en una excepción. Entre todos los seres vivos que conocemos, es el único que ha sido capaz de crear un reino relativamente autónomo, aunque sea la consecuencia de la evolución natural: la cultura. Y la cultura comienza con un *No* a muchos ins-

tintos, impulsos y pasiones que son naturales. El hombre, hijo de la naturaleza, ha conquistado y construido un reino en donde, no lo niego, abundan los horrores, pero también en donde florecen virtudes ausentes en el mundo natural: la solidaridad (mejor: la caridad), el afán de saber, el amor, las artes, las ciencias.

En esto me siento lejos de Heidegger y de sus seguidores, para los que la ciencia y especialmente su consecuencia: la técnica, son expresiones de la voluntad de poder. Es cierto pero no es toda la verdad. Las ciencias son conocimiento y el conocer no es mera ansia de dominación. Nace del asombro ante lo desconocido y culmina ya sea en la contemplación, como en la tradición platónica, viva hasta nuestros días, o en el sentimiento de que somos parte del movimiento de los astros y del crecimiento de las plantas. Este sentimiento, frecuente entre los científicos contemporáneos, puede condensarse en esta frase: somos hermanos de todos los seres vivos y, con ellos, somos parte del cosmos. Las ciencias son poder, son conocimiento y son fraternidad. En cuanto a la técnica: es un instrumento, no una filosofía ni una deidad. La adoramos por la fatal tendencia de los hombres a convertirnos en adoradores de nuestros instrumentos, desde los de orden político, como el Estado y los Partidos, hasta los materiales y de uso diario, como el automóvil. La famosa enajenación, de la que tanto y tan en vano se ha hablado, consiste esencialmente en convertirnos en instrumentos de nuestros instrumentos. Esta es la estulticia contemporánea, su ceguera frente a la técnica. Una adoración aliada, como siempre, al espíritu de lucro y a la voluntad de dominación política. Todas estas pasiones son humanas. En defensa de la técnica hay que decir que las cosas, sean estas piedras o locomotoras, no tienen pasiones.

Cierto, ni la ciencia ni la técnica son neutrales: expresan una visión del mundo y, a la vez, son capaces de modificar esa visión. Todo lo que hace el hombre, sin excluir a las actividades más desinteresadas, como las matemáticas, la lógica, la poesía, el arte y el pensamiento puro, está impregnado de intencionalidad. Ni un silogismo ni un soneto a la rosa ausente escapan a esta ley: son obras humanas. Los sistemas modernos de comunicación, especialmente la televisión, son un ejemplo de esto. Esta última nació de la ciencia y la técnica, es decir, del conocimiento; asimismo, su aparición habría sido imposible sin la democracia y la libertad de expresión. Hoy, sin embargo, se ha convertido en una suerte de anestesia universal, que idiotiza a los más, y que, como ha mostrado Popper, amenaza a la democracia, a la libertad y a la cultura. Pero, de nuevo, el mal no está en ella misma. La ciencia y la técnica no son neutrales porque son el resultado de la dualidad del hombre y de la naturaleza: creación y destrucción. Por esto digo que es imposible no admirar a las ciencias —en plural: no hay ciencia sino ciencias— y, en el caso

que he relatado, a la ciencia médica, que es también un arte: una técnica.

Usos y símbolos dice casi lo mismo que *Ideas y costumbres*, aunque con una leve diferencia: su significado es más restringido. Ni todos los usos son costumbres ni símbolos todas las ideas. Los usos son costumbres particulares o peculiares, de duración variable y que no siempre tienen la consistencia y la antigüedad de las tradiciones; los símbolos son ideas que han encarnado y se han vuelto objetos y seres visibles y sensibles: imágenes compartidas. Este es el sentido, quizá un poco caprichoso, que doy al título de este libro. Usos: ciertas maneras de ser, pensar y sentir de pueblos y naciones que pertenecen a civilizaciones distintas a la nuestra o de grupos que, dentro de ella, viven y practican ideas y tradiciones que no son las de todos. Símbolos: ideas convertidas en objetos sensibles, ideas que se han transformado en una cruz o una media luna y que le dan fisonomía e identidad a una cultura o a una colectividad. *Usos y símbolos*, tomo décimo de estas *Obras*, reúne algunos de los ensayos que más me gustan, entre los que he escrito. No sé, claro, si realmente tienen algún valor; los quiero porque expresan ciertas preocupaciones que me han acompañado a lo largo de mi vida y porque exploran temas que han sido el teatro, a veces diurno y otras nocturno, de mis reflexiones.

Al comenzar dije que mi propósito, al escribir estas páginas, era mostrar las relaciones que unen a los ensayos que componen este libro. Aunque ya confesé que siento debilidad por algunos de ellos —*La llama doble*, *Conjunciones y disyunciones*, *La persona y el Principio*— estas relaciones no son de índole meramente subjetiva o sentimental. Tampoco los une la cronología: fueron escritos en diferentes épocas y en lugares distintos. Su unidad podría ser, en todo caso, de orden temático. Pero la palabra *tema* no dice con bastante claridad la naturaleza de esas relaciones. Además, no es muy exacta. No es tanto el asunto lo que une a estos ensayos sino, a pesar de su diversidad, la intención que secretamente me guiaba cuando los escribí. Digo *secretamente* porque, al escribirlos, no tenía conciencia de esa intención. Fue algo ajeno a mi voluntad racional, algo que venía de más adentro. Sólo ahora, al reunirlos en este volumen, me doy cuenta de las afinidades que los unen. Sus asuntos son muy variados: las sociedades primitivas, los mitos, el amor en Occidente y sus vicisitudes, Sade, Fourier, el erotismo tántrico en India y el taoísta en China, la crítica del concepto de significación en la lingüística y la antropología modernas, etcétera. Reflexiones hechas al azar, durante un viaje o al margen de una lectura, impresiones ante ideas y sociedades que no son las mías. Libros, ensayos, apuntes rápidos: en todos ellos, por distintos que sean, aparece una preocupación que los une. El asunto de estas reflexiones, a pesar de su diversidad, es invariablemente *los otros*. He pensado

mucho, movido por una inclinación que no es fácil explicar, en los otros y en las otras. También en lo Otro, aunque esto último ha sido, más que tema de mis cavilaciones, objeto de algunos de mis poemas.

La *otredad* —¿quién introdujo esta palabra en nuestra lengua?— no es sino una de las formas en que se manifiesta uno de los problemas centrales del pensamiento, desde sus orígenes en Grecia: el uno y la pluralidad. La oposición entre ambos —una oposición indisoluble, por decirlo así— también apasionó a los indios y a los chinos. No me propongo, por supuesto, relatar la historia de esta idea: no escribo una historia de la filosofía. Mencioné su antigüedad en distintas culturas para subrayar que es un tema universal que no ha cesado de intrigar a los hombres desde que comenzaron a pensar. Entre la unidad y la multiplicidad, el uno y los muchos, hay una oposición que parece insalvable: el uno no puede ser parte de los muchos pues en ese caso se desvanecería, convertido en uno de tantos; asimismo, si los muchos se funden en el uno, desaparecen. El uno no puede ser sino uno; el muchos está condenado siempre a ser muchos. La oposición es absoluta y la tentativa por derivar a los muchos del uno o la de fusionar en uno a los muchos, viola a la lógica.

Sin embargo, desde Platón la filosofía pensó haber soldado esta fractura. Aristóteles distinguió entre el ser y los entes o existentes. Todo lo que existe, sean hombres o animales o cosas, son modos o grados del ser. Así, el uno se salva. Quiero decir: subsiste, infunde ser a cada ente y a cada cosa. Y más: es la condición necesaria para que las cosas y los entes sean o existan. Los entes son de este o de aquel modo pero siempre son modos de ser. Están animados por el ser, que se funde con ellos y con su forma: los informa. Sin embargo, el ser no tiene forma alguna. Ningún ente puede definirlo o apresararlo: se escapa. Está en todas partes y en ninguna. Pues bien, aunque nadie lo ha visto ni ha podido definirlo, es innegable que todas las cosas y los entes —mesas, árboles, carneros, astros, sonatas, ellas y nosotros: todos— *somos*. El ser no reside en forma alguna y está en todas. En Aristóteles la operación que resuelve la unidad del ser en la multiplicidad de los entes y las cosas adoptó la forma de la serie: en cada especie e individuo aparecen elementos del ejemplar que le precede y elementos del que lo sucede. Todo en el universo, del átomo y el insecto a las estrellas y los dioses, está unido por nexos visibles o invisibles, como los anillos de una cadena. Es lo que los antiguos llamaron la *cadena del ser*, una figura que aparece con frecuencia en los hermosos grabados que ilustran los libros del jesuita Kircher y que Sor Juana debe haber contemplado con fascinación.

La historia de esta idea es larga y apasionante. Baste con recordar que Santo Tomás de Aquino la afinó y la legó a la posteridad. Ha llegado hasta nuestros días: no

es difícil percibir la afinidad que hay entre la teoría de la evolución natural y la de la "cadena del ser". La evolución explica la variedad de las especies y su parentesco: todas son descendientes de un elemento único y constituyente. Tres manifestaciones del uno en las ciencias modernas: el átomo y sus partículas en la física; la célula con sus divisiones y uniones en la biología; las neuronas y sus redes de comunicaciones en la química y la neurología. Otro ejemplo: el código genético de todas las especies, de los reptiles y los saurios a los mamíferos, es el mismo.

Estas explicaciones del tránsito del uno a los muchos son convincentes y, en cierto modo, verdaderas: las confirma la experiencia, sea la científica o la de los sentidos. No obstante, no resuelve realmente la oposición entre los dos términos: ¿cómo explicar que de lo uno salgan muchos sin que el uno deje de ser uno? O a la inversa: ¿cómo pueden unirse los muchos sin dejar de ser los muchos? La pregunta no es menos ardua que la pregunta sobre el origen del universo. Si Dios no lo creó, como dice la tradición judeo-cristiana, ¿existe por sí mismo y no tuvo principio ni tendrá fin? Muchos filósofos —en los tiempos en que la filosofía también era cosmología— se inclinaron por esta respuesta. A mí me parece más insatisfactoria que la idea de un Dios creador: nos enfrenta a un misterio aún más denso. Además, la física contemporánea confirma lo que casi todos sabíamos de un modo empírico: el universo tuvo un comienzo y tendrá un fin. Es historia, tiempo. Ahora bien, si no hubo un Dios creador y el universo tuvo un principio y tendrá un fin, ¿cómo apareció? ¿Brotó de la nada? ¿Qué había antes del *big-bang*? ¿Y qué habrá después del fin? Por todas partes tropezamos con la nada, una palabra sobre la que, literalmente, nada podemos decir.

Plotino pensó mucho sobre el uno y la pluralidad. Dijo que el uno es, ante todo, abundancia: contiene a todos y al todo. Aquí se mezclan, diré de paso, dos conceptos: uno y todo. Pues bien, el uno, en su superabundancia, se derrama, por decirlo así, y engendra la multiplicidad. El universo, en su infinita variedad y riqueza, no es sino las emanaciones del uno. Confieso que la explicación no me convence: deja intacta la oposición. El uno, al derramarse en géneros, especies e individuos, deja de ser uno. ¿Y cómo se reintegra la pluralidad a la unidad? Plotino habla de la *procesión*, una expresión afortunada pues evoca la imagen de un rito sagrado. Esta procesión designa a un doble movimiento: la salida y el regreso de los muchos al uno. El filósofo nos describe la dirección del proceso de descenso del uno a la pluralidad y la del ascenso de los muchos a la unidad. Así explica la variedad del mundo y la unidad del ser pero ¿resuelve la oposición? Más bien, introduce una jerarquía en los modos del ser, que ya estaba implícita en Platón y más claramente en Aris-

tóteles: el uno es lo absoluto, el pleno ser; los muchos son seres incompletos, defectuosos. La caída en la pluralidad se llama contingencia, accidente, azar y, para los cristianos, pecado. Tal vez su verdadero nombre sea tiempo. En la historia del pensamiento de Occidente ha predominado el uno, aunque nombrado con palabras distintas y desde concepciones diferentes: Dios, Ser Supremo, Razón, Naturaleza.

Al llegar a este punto surge otra pregunta: ¿el uno es el ser? Para la mayoría, la respuesta es afirmativa. Plotino va más allá: el uno está antes del ser. En efecto, el ser implica ya dualidad: no lo podemos pensar ni concebir sin su complemento: el no-ser. Pero si el uno de Plotino no es ni ser ni no-ser ¿qué es? Al final de estas páginas trataré de dar una respuesta a esta pregunta. Por lo pronto, puede decirse que todas las cosas, especies e individuos participan, de modo variable, del ser; asimismo todos participan de su complemento: la nada. Las cosas y los seres cambian pero esos cambios, que nos parecen un ascenso hacia el ser, también son una caída en la nada. ¿Qué es la nada? Pregunta sin sentido: la nada no es. La nada es una palabra que designa la ausencia de ser, su carencia. Nombra un hueco y es una palabra hueca. Sin embargo, gracias a ella reina una jerarquía entre los muchos. A lo largo de la cadena de las cosas y los entes, aparece la nada. Pero *aparece* significa presentarse, hacerse visible y la nada no aparece nunca: es el hueco. Y en esto consiste la enfermedad de los entes y las cosas. Esta carencia es igualmente aquello que los hace diferentes entre ellos, superiores o inferiores; el hombre tiene más ser que los otros entes porque en él se ha desarrollado un sistema nervioso más perfecto, un pensamiento y una conciencia. Gran superioridad y, no obstante, superioridad limitada y aún ilusoria: los seres humanos —lo dicen las religiones y las filosofías, nos lo repite nuestra diaria experiencia— somos criaturas finitas y de poco ser. Para la religión cristiana el poco ser humano es la consecuencia del pecado original; algunos filósofos prefieren hablar de *falta* original; así pasan de la religión a la ontología: el hombre es un ser incompleto. Tampoco los científicos modernos escapan a la dominación del uno: ¿qué es la Naturaleza sino el uno, el origen y el fin de todo lo que vive y muere?

La soberanía del uno no ha sido absoluta. Aquí y allá, en distintas épocas y lugares, han aparecido religiones y, con menos frecuencia, filosofías dualistas. El dualismo se enfrenta a dificultades semejantes a las del monismo. La dualidad prohíbe la unidad; apenas se une, se disuelve. Así, o niega al uno o se niega a sí misma. Por lo demás, la dualidad casi nunca se presenta como una doctrina ontológica o relativa al ser; sobre todo es moral y religiosa: así como hay la luz y la sombra, hay el bien y el mal, el saber y la ignorancia. Reaparece la jerarquía: en un extremo, el bien supremo; en el otro,

el mal absoluto. El ser y la nada. A Victor Hugo, como a muchos otros, le angustiaba esta oposición porque ella contiene un misterio terrible: el del mal. La dualidad, en la esfera de las creencias religiosas, vuelve al mal necesario. Influido probablemente por la tradición gnóstica, en Hugo predomina el dualismo, especialmente en los poemas del final de su vida, que son los mejores de su vastísima obra. Pero el dualismo, en el reino de la moral, es difícilmente soportable: ¿cómo aceptar que el mal es una condición necesaria de la existencia? Victor Hugo nos dejó una suerte de epopeya espiritual, publicada después de su muerte: *La fin de Satan*.¹ Como mucho de lo que escribió este poeta inmenso (no le conviene otro adjetivo) el poema oscila entre lo pueril y lo sublime. En el canto final asistimos a la redención de Satán. El milagro es obra del ángel Libertad, una potencia ambigua: encarna la crítica e incluso la negación del Dios uno y al mismo tiempo es su instrumento de redención. La libertad es doble: es rebelión y retorno a la unidad original.

En la India la discusión de estas ideas no fue menos antigua ni menos sutil que en Occidente. Entre las seis grandes escuelas de la filosofía tradicional india (*darsanas*), una de ellas es claramente dualista: el sistema llamado *Sāṃkhya*. La realidad es doble: la naturaleza (*prakṛiti*) y el espíritu (*puruṣa*). La primera está compuesta por átomos que forman una pluralidad de seres; en sus movimientos de armonía o de discordia, la naturaleza produce todo lo creado. En los textos no se habla de un Dios creador. En el pensamiento indio la noción de un Dios único, omnipotente y creador, no aparece sino incidentalmente. Este es otro de los grandes parecidos entre la filosofía india y la griega: Platón creía en las formas eternas y Aristóteles en un ser único, en un motor inmóvil, pero no en un dios creador. *Puruṣa* es idéntico al verdadero ser, siempre uno, eterno, incorruptible e inmutable. A semejanza del alma de los platónicos, *puruṣa* es un ser caído en la cárcel del cuerpo. *Prakṛiti* es energía inconsciente; no sabe lo que hace —aunque hace casi todo— ni por qué ni para qué lo hace. En esto recuerda a la naturaleza de las ciencias modernas, que obra maravillas, como la de la evolución de las especies, sin designio ni propósito. *Puruṣa* es el ser perfecto, la conciencia suprema. Los hombres son un compuesto de *prakṛiti* y *puruṣa*. El cuerpo y sus pasiones está destinado a la desintegración natural y recomenzar en las combinaciones de la incansable *prakṛiti*, inconsciente y creadora como nuestra materia. Los hombres pueden liberarse de su servidumbre corporal a través de la discriminación racional (la conciencia) y la conducta recta. *Sāṃkhya* es un saber y una práctica. Esta última consiste en la liberación de *puruṣa*. Este segundo aspecto, el ascético, fue desarrollado con gran sutileza por otro de los *darsanas*, el Yoga, muy popular en Occidente, aunque casi siempre mal comprendido.

Sería fastidioso y fuera de mi propósito exponer con más detalles el dualismo de *Sāṃkhya*. Lo que deseo mostrar es que se trata de un dualismo que se resuelve también, como el de los gnósticos de nuestra tradición, en un regreso a la unidad primordial: unos, los más, regresan a la naturaleza inconsciente y otros, los sabios y los buenos, descubren en ellos mismos a su ser verdadero y eterno. Un dualismo mitigado.

En todas las otras escuelas predomina el monismo, sin excluir a los heterodoxos materialistas (*Lokayatas*), para los que la materia es la única realidad. En las otras tendencias, aunque algunas parten de concepciones atomísticas, triunfa también un principio único. Para llegar a la afirmación de la primacía del uno que es el ser mismo, estas escuelas generalmente se sirven de un relativismo lógico que invariablemente termina por afirmar la existencia de un principio superior. El relativismo y el escepticismo son irrefutables salvo por ellos mismos: el relativista sabe que sus puntos de vista son relativos y el escéptico tiene que dudar, si es consecuente, de su escepticismo. El sistema *Vaiśeṣika* tiene la particularidad de afirmar la existencia de una pluralidad de almas y esto, unido a su visión de la realidad, compuesta por cuatro clases de átomos eternos e indivisibles, lo convierte en un verdadero pluralismo. Pero esto es cierto, según parece, sólo para el fundador de la escuela (*Kaśyapa*), que no menciona a ningún Dios o principio único. Sus seguidores y comentaristas han tratado de llenar esta laguna diciendo que los átomos eternos no podrían producir por sí solos un universo como el nuestro: hace falta un principio ordenador. El monismo como una necesidad lógica.

La escuela más influyente, y, asimismo, la que posee mayor consistencia, se llama *Vedānta*. La palabra alude al sentido último de los Vedas, los libros sagrados. El pensamiento vedantino, dice Louis Renou, "se funda en los textos de los *Upanishad* que se refieren a las relaciones entre el ser de cada persona (*Atman*) y el alma universal (*Brahman*)". La mejor y más profunda exposición de la filosofía vedantina está en las obras de Samkara (788-820), un filósofo que, dentro de la tradición del hinduismo, tiene una centralidad semejante a la de Tomás de Aquino en la del catolicismo. Samkara postula la identidad entre *Atman* y *Brahman*. De nuevo: sería un error confundir a *Brahman* con el Dios judeo-cristiano o con el del Islam. *Brahman* no es el creador del universo: "Si el Ser omnisciente hubiese creado, habría sido por un motivo... y el Ser (*Brahman*) no puede tener motivos." La liberación (*mokṣha*) de la mentirosa realidad de este mundo y de nuestros sentidos, sólo se consigue cuando, a través de la meditación y la virtud, percibimos y vivimos la identidad entre *Atman* y *Brahman*. Son uno y lo mismo. Las doctrinas de Samkara fueron después modificadas por otros dos notables filósofos, Ramanuja y Mādhva. En el segundo aparece un

moderado dualismo, resuelto finalmente en la unión entre el alma personal y la universal. La exposición de estas ideas no tiene lugar en estas páginas. Tampoco soy yo la persona más indicada para hacerla. Sólo he querido mostrar otros aspectos de la oposición entre el uno y el muchos.²

Aquí debo abrir un breve paréntesis en torno a un asunto más bien personal. Visité a la India, por primera vez, en 1951; mi estancia duró unos pocos meses. Después volví en 1962 y allí viví por más de seis años. Más tarde, he regresado dos veces a ese país, por cortas temporadas. Así, no es extraña la seducción que han ejercido sobre mí sus paisajes y sus costumbres, su gente y sus monumentos, sus artes y su pensamiento. Seducción hecha de atracción y de cierta repulsión, como ocurre siempre en estos casos. El amor por los sistemas y por las clasificaciones me marea, trátase de alemanes o de indios. Tampoco me gusta la hipocresía de la gente que cierra los ojos ante ciertos aspectos desagradables de su pasado. Aunque este defecto es universal, alcanza una perfección notable en dos países: la India y el mío, México. Durante esos años tuve ocasión de viajar por el subcontinente y los países cercanos, contemplé sus monumentos y leí algunos de sus textos literarios y filosóficos. Todo sin ánimo de erudición o sed de especialista, sino movido por el doble aguijón de la curiosidad y la admiración. A pesar de que la India ha dejado de ser budista hace ya muchos siglos, fue la versión budista de la civilización india la que más me tocó. Creo que es su más alta creación: una religión universal, que se ha extendido a China, Japón, Ceilán y otras naciones; un arte que asombra y encanta, a la vez sublime y sensual; una moral fundada en la compasión y que promete a todos los seres vivos romper la terrible cadena que nos ata a los sucesivos renacimientos: nacer, sufrir, morir y renacer; una tradición filosófica que es notable por su rigor lógico y por la sutileza de su dialéctica.

El poeta Stephen Spender me contó que alguna vez T.S. Eliot le confesó que, en su juventud, había estado a punto de convertirse al budismo. Al final, se abstuvo. Ignoro la razón. Yo sentí el mismo impulso: el budismo, especialmente la tendencia llamada *Madhyamika*, me satisfacía intelectual y moralmente. Pero también yo retrocedí. Tal vez me faltó decisión, arrojo o vocación profunda. Y hay algo más: las raíces espirituales y culturales del budismo están muy lejos de las mías, en la India; también su desarrollo posterior en culturas que, como las del Extremo Oriente, Ceilán y el Sudeste asiático, son extrañas a mi pasado de mexicano y de mediterráneo. Por último y tal vez lo decisivo: algunas de sus doctrinas me parecían inaceptables, sobre todo una de las centrales: la creencia en la trans migración y, consecuentemente, en el *Karma*. Es difícil para un occidental moderno de origen cristiano aceptar la realidad de vidas anteriores; nuestra idea del tiempo sucesivo se

opone con la misma energía a la idea cíclica del tiempo que a la de las reencarnaciones del alma. ¿Cómo aceptar que nuestros actos sean la consecuencia de lo que hicimos antes, en otras vidas? La dificultad aumenta en el caso del budismo porque éste postula la doctrina de la inexistencia de un alma personal (*anatman*). Me resigné a vivir, espiritual e intelectualmente, en un *cerca-lejos* del budismo. Lo mismo me sucede con la fe de mi infancia, el cristianismo. Cierro el paréntesis y vuelvo a mi cuento.

La posición del budismo en el debate entre el uno y el muchos es singular por su radicalismo. Por esto mismo es (casi) convincente. Todas las tendencias en que se ha dividido la doctrina del Buda a través de más de dos milenios coinciden en una negación: no hay alma, ego o persona. El ego o alma, como quiera llamarsele, tiene una de las tres marcas de irrealdad de todas las cosas: la impermanencia. Además, es el producto de una causa: el nacimiento. A su vez, nacer es un desdichado y repetido efecto de causas también impermanentes y condicionadas por otras causas. El individuo es el resultado de una cadena de causas, todas ellas impermanentes, relativas y dolorosas. Cada ser humano es un compuesto temporal de cinco factores (forma, sensación, percepción, voluntad, conciencia). Cada uno de estos factores está en perpetuo cambio. Los cinco agregados o factores (*skandha*) son en realidad conceptos que designan al cambio continuo del sujeto. Los *skandhas* son meramente nombres de estados cambiantes e inaprensibles. Otro tanto sucede con el ego o el alma; lo que llamamos persona no es sino un concepto, un nombre que designa un estado instantáneo y, en verdad, ilusorio. Los factores son la expresión momentánea de otros estados que los constituyen, a manera de soportes. Para comprender mejor esta idea hay que pensar en las redes de neuronas que, para muchos neurólogos contemporáneos, construyen instantáneamente las sensaciones, las percepciones y la conciencia misma. Estos soportes o constituyentes son llamados *dharma*s y no son menos relativos e instantáneos que los factores.³ Volveré sobre esto dentro de un instante. Por lo pronto, subrayo que la crítica del yo suprime uno de los términos de la oposición entre el uno y el muchos. Las personas, los entes, los muchos, son impermanentes e insubstanciales. Son irreales. A una conclusión parecida llegó Hume: estamos hechos de tiempo y nada sólido nos ata a esta tierra ni a nosotros mismos.

¿Y el uno? El budismo no niega la realidad de este mundo. Esa realidad tiene infinitos aspectos, de las abstracciones de las matemáticas a la existencia de seres infinitesimales como las bacterias y los virus. El verdadero nombre de esta realidad ficticia es *samsara*, el ciclo de las transmigraciones que se traducen inevitablemente en sufrimiento (*dukkha*). La vía de salida consiste en darnos cuenta del carácter irreal, impermanente y con-

dicionado de la existencia. *Condicionado* significa ser efecto de causas que son impermanentes y relativas. La combinación de las causas o condiciones produce este mundo y sus entes. Las causas últimas son los *dharma*s que mencioné más arriba. Para ciertas escuelas budistas estos *dharma*s tienen una función análoga a la de los átomos de Demócrito y otros filósofos: son la causa y el soporte de la realidad. Para Nagarjuna (II-III), un filósofo y un místico que debe compararse con los más altos de Occidente y cuyo pensamiento es el eje de la filosofía *Madhyamika* (la vía intermedia), los *dharma*s o elementos constituyentes, a diferencia de las cosas y entes del mundo fenomenal, no son condicionados. Ellos mismos se producen y son la causa de su nacimiento y de su extinción. La actividad de los *dharma*s es el tejido de la tela química que llamamos realidad. Pero los *dharma*s son un soporte inestable: son instantáneos y relativos. No tienen ser y tampoco no-ser. (En esto podrían parecerse a las partículas atómicas de la física actual). Los *dharma*s están vacíos. Así, la realidad última es relativa, insubstancial: es la vacuidad. Todo, sin excluir al Buda mismo y a su doctrina, está vacío. Nagarjuna da un paso más: también la afirmación de la vacuidad universal es una afirmación vacua: no significa nada. La mirada recta del sabio descubre que la verdad es "la vacuidad libre de su vacuidad". El vacío del vacío.

¿Nihilismo? Sí, sólo que es un nihilismo que se vuelve sobre sí mismo, se destruye y nos abre una vía inesperada, insólita. En un Himno a la Realidad Absoluta, Nagarjuna dice: "Tú no eres ni ser ni no-ser, ni permanente ni impermanente, ni eterna ni no-eterna. Loada seas, tú la Sin-dualidad". ¿Recatada en el monismo? De nuevo: sí y no. Si la realidad absoluta es la vacuidad, el uno parece triunfar, aunque de una manera paradójica: la vacuidad es y no es simultáneamente, está vacía de su vacuidad. El uno está vacío de sí mismo. Doble refutación. La primera: la existencia y los existentes (*samsara*) se reducen a *dharma*s instantáneos y relativos; a su vez, todos los *dharma*s son idénticos, a pesar de la naturaleza diferente de cada uno, porque todos son relativos e impermanentes: están vacíos. Chandrakirti comenta así esta idea: *Aquel que ve una sola cosa, tiene la visión de todas las cosas. La vacuidad de una sola cosa es la vacuidad de todas.* Pluralidad y unidad se resuelven o, mejor, se disuelven en la vacuidad universal. La segunda: la realidad absoluta no es ni una, ni absoluta ni real: es un tejido de *dharma*s evanescentes. En consecuencia, la liberación suprema (*Nirvana*), que consiste en la destrucción de la cadena de las vidas sucesivas, es una idea vacía. Es un juicio y todos los juicios son vacuos como la realidad que designan.

Nirvana, la vía de salud por la extinción del deseo y el dolor, es *Samsara*: no hay diferencia entre la realidad absoluta y la relativa. Un comentario posterior, de la

tendencia Ch'an (en japonés Zen), resume de manera admirable esta idea: *No son distintos el absoluto y la ilusión. Mientras se está en el error, el absoluto es ilusión. Para el iluminado, la ilusión se vuelve absoluto.* Es una paradoja que no lo es realmente y ante ella nada se puede decir. Por esto, la última palabra del Buda es silencio. Podemos entrever esa realidad final que no es ser ni no-ser, ni uno ni muchos, pero debemos callar: es indecible. El Buda es el Silencioso... Por el camino del escepticismo radical, Nagarjuna y sus seguidores llegan a las puertas de lo absoluto. ¿Las abren? No lo sé. La razón les sirvió para destruir a todas las construcciones racionales y sus distinciones entre lo absoluto y lo relativo, el ser y el no-ser, la unidad y la pluralidad, pero no nos dijeron qué es lo que había o hay más allá. Aquello que designa el silencio del Buda no es irracional sino transracional. No es ni pensable ni decible.

Hacia 1936, en la revista *Hora de España*, publicada en plena guerra civil en la zona republicana, comencé a leer la prosa de Antonio Machado. Había leído al poeta pero con cierta distancia: su lenguaje me dejaba frío. Aquellos versos estaban muy lejos de los que yo, en aquel tiempo, quería escribir. Sólo años después, al leerlo con mayor rigor y atención descubrí que era un gran poeta. Pienso sobre todo en los poemas que publicó a partir de *Nuevas canciones* (1924). En cambio, su prosa me conquistó inmediatamente. Es clara y fluida como el agua, transparente y ligera como el aire, templada como una brasa equidistante de la llama y de la ceniza, ondulada pero firme como un valle rodeado de pequeñas colinas. La prosa de Antonio Machado es una de las mejores de nuestro siglo; jamás enfática ni excesiva, sobria e irónica, misteriosa con el misterio de las cosas simples: el árbol, la yerba, la luz del sol sobre la cal del muro, una plaza redonda con tres chopos y una nube. Prosa escrita en la provincia castellana pero nada provinciana: la cortesía en persona, es decir, la civilización suprema.

He recordado a Machado porque en mis cavilaciones acerca del uno y el muchos, su pensamiento me ayudó a explorar una zona poco frecuentada de esa oposición: la identidad y la otredad. La contraposición entre los dos términos aparece en ciertos momentos de la tradición filosófica de Occidente y también en la oriental pero Machado la pensó, la vivió y la expresó de una manera honda e inimitable. Tanto me impresionó un pasaje que, unos años después, lo escogí como epígrafe de mi primer libro en prosa: *El laberinto de la soledad*. Dice así: "Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad=realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste, es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín,

con fe poética no menos humana que la fe racional, creía en *lo otro*: en la esencial heterogeneidad del ser, como si dijéramos en la incurable *otredad* que padece *lo uno*". Prudente e irónico, Machado atribuyó esta idea al filósofo sevillano Abel Martín, un personaje ficticio. Como en el caso de Pessoa, al que sin duda nunca leyó, Machado inventó a un filósofo-poeta autor de libros de metafísica y de poemas traspasados por una luz pensativa. Al contrario de los heterónimos de Pessoa, diferentes a su creador, Abel Martín es un autorretrato. Fue su criatura y fue su creador: en los poemas finales de Machado, los mejores de su obra, hay ecos del pensamiento de Martín.

Es inquietante afirmar que el ser es heterogéneo; o sea, que es diferente de sí mismo. No sólo implica la conversión de la unidad en pluralidad —una idea que se enfrenta, como se ha visto, a grandes dificultades lógicas— sino que hace del ser cuya esencia es ser sí mismo, el otro. En el interior de la identidad, aparece la *otredad*. La diferencia no está afuera en los muchos, sino dentro, en el uno. La contradicción es más grave que la que opone el uno a los muchos; además, parece insuperable: el ser es otro del que es. La identidad no se rompe o dispersa: ella misma es dualidad pues, sin dejar de ser lo que es, también es otra. Para Plotino el ser contenía a su negación, al no-ser; por esto el uno está antes del ser. En el caso de Abel Martín, la negación del no-ser no tiene función alguna. En efecto, la nada es el complemento negativo del ser, un elemento indefinible que marca a todos los entes y los hace relativos. La *otredad* es otra cosa: es la diferencia dentro de la identidad. La unidad no se dispersa o se derrama: cerrada en sí misma, encerrada, contiene a su contrario. No al no-ser sino al otro. La nada, el no-ser, es el límite del ser, aquello que lo rodea y le permite ser. Para Martín el ser, sin salir de sí mismo, se desdobra en el otro o lo otro. La afirmación conturba: lo otro no es la nada ni el no-ser sino una dimensión del ser.

En los apuntes en que sumariamente Machado describe la metafísica de Abel Martín, hace una curiosa distinción: el movimiento no es la mutación. La *otredad* no es un resultado del movimiento, que es un concepto meramente espacial: "Abel Martín distingue el movimiento de la mutabilidad. El movimiento supone el espacio, es un cambio de lugar en él, que deja intacto el objeto móvil; no es un cambio real, sino aparente. Sólo se mueven las cosas que no cambian... sólo podemos percibir el movimiento de las cosas en cuanto en dos puntos distintos del espacio permanecen iguales a sí mismas... La mutabilidad o cambio substancial es, por el contrario, inespacial..." Abel Martín dice que no podemos pensar realmente la mutabilidad porque el espacio "es el esquema de la movilidad de lo inmutable". Habría que recordar a Kant y agregar: hay otra condición sin la cual la mutación es impensable, el tiempo.

El movimiento de un objeto entre dos puntos del espacio requiere cierto tiempo. Ahora bien, el tiempo es cambio y, por lo tanto, implica mutación. No podemos pensar por separado al tiempo y al espacio. Acudiré a un ejemplo de la cosmología moderna: con el *big-bang* comienza el tiempo y comienza con una explosión o estallido de la materia primordial, es decir, con una expansión espacial. Así, el razonamiento de Martín es insuficiente y deja intacta la contradicción.

El concepto de mutación ha sido muy discutido por la biología contemporánea. Aunque el fenómeno no ha sido enteramente dilucidado, sabemos que las mutaciones son el resultado de interacciones químicas que tienen por teatro a las células, que son espacio y son tiempo. El uno se transforma porque, siendo espacio, es asimismo tiempo. Por esto cambia y permanece. Nada más diferente a un hombre que un dinosaurio; no obstante, ambos tienen el mismo código genético. Si de los seres vivos pasamos a la materia de que está hecho el cosmos —los átomos y sus partículas— mi argumento no varía esencialmente: sin los átomos y las moléculas no habría células, materia viva. Somos parientes de los átomos y de los soles. Sin ellos, no seríamos. El elemento original y uno se transforma y cambia porque, simultáneamente, es tiempo y es espacio. Por todo esto me atrevo a pensar que en la relación entre tiempo y espacio está la respuesta al enigma. No podemos pensar al tiempo sin pensar en el espacio y viceversa: son conceptos necesariamente complementarios. Un espacio sin tiempo, inmóvil y fijo en sí mismo, es inconcebible: el espacio transcurre, es duración. El tiempo tampoco puede pensarse aisladamente: para realizarse, para ser, ya sea como repetición (medida) o como cambio (substancia) necesita al espacio. El uno es dos, siempre dos. Unidad y dualidad son, como el espacio y el tiempo, inseparables y distintas. El mismo razonamiento es válido para el uno y el otro, que no son sino variantes de la dualidad original. Del mismo modo que el uno está en el dos, el otro está en el ser.

La historia y la antropología corroboran esta manera de pensar: todos los pueblos han comenzado por ver al mundo como dualidad, es decir, como abrazo y combate de dos principios o fuerzas que engendran, destruyen y vuelven a crear al universo y a los hombres. La idea de un principio único aparece tarde en la historia de los hombres. Es hija de la especulación filosófica o de una intuición religiosa excepcional y aislada: el monoteísmo judío. Y no hay que olvidar que los judíos, antes de Moisés, también fueron politeístas. Dumézil ha mostrado, con gran saber y erudición, que la visión indoeuropea del mundo y de la sociedad es tripartita. En cada una de sus manifestaciones —religiosas, poéticas, folklóricas— aparecen las tres funciones: las potencias que rigen el orden del universo, las que lo defienden y aquellas que, por el trabajo u otra actividad, lo mantie-

nen. La visión tripartita aparece desde la más remota antigüedad, es decir, coincide con el nacimiento mismo de las lenguas indoeuropeas. Otros han advertido que una vasta porción de la humanidad tiene una visión cuatripartita, con un punto en el centro. Es un modelo cuadrado del universo, por decirlo así, con un centro o pivote. La visión cuatripartita y su centro aparece en la antigua China y en otros pueblos mongólicos, así como entre los indios americanos. En nuestro continente fue la figura que representó el universo tanto entre los nómadas como en Perú y en Mesoamérica. Todo el pensamiento de los antiguos mexicanos gira en torno a esta idea. La concepción cuatripartita es muy ingeniosa pues une lo espacial a lo temporal: los cuatro puntos cardinales giran alrededor de un punto fijo. Movimiento y fijeza, mutación e inmutabilidad.

Hay algo más. El tres es un compuesto del uno y del dos, de modo que depende de la combinación entre la unidad y la dualidad. A su vez, el cuatro es la duplicación de la dualidad: dos veces dos. En la dualidad el uno se repite, es dos veces uno; al mismo tiempo, cambia, es otro: dos. La repetición de la identidad se resuelve en cambio y pluralidad. Al verse en el espejo que lo refleja, el uno se ve como dos: se vuelve otro. La dualidad es el corazón del enigma y también su respuesta: el constituyente último y el primero no es el uno sino el dos. Esta idea, aunque la verificamos todos los días, nos parece hoy difícil de admitir porque el uno, en apariencia, es autosuficiente. No lo es. Si fuese anterior al ser, como pensaba Plotino, se bastaría a sí mismo y no sólo sería el comienzo de todo sino su fin. Sería el ser pleno de sí, que contiene todos los tiempos y todos los mundos. O bien, puesto que está antes del ser, sería el no ser, la nada. De una u otra manera, no podemos pensar al uno antes del ser: o es el ser o es el no-ser.

Hay, además, otras dos razones para dudar de la autosuficiencia del uno y aún de su unicidad. Si es verdad, como dijo el mismo Plotino, siguiendo e interpretando a Platón, que el uno es sobreabundante y se derrama, engendrando así a los muchos, ¿esa misma sobreabundancia no significa, ya que no una carencia, un límite? El uno va más allá de sí mismo, rompe o anega sus límites. Por lo tanto, su autosuficiencia no es absoluta: no cabe dentro de sí mismo. La segunda razón para dudar de la autosuficiencia del uno es la siguiente: no puede ser anterior al ser porque entonces no sería, de modo que el principio y el origen de todos los entes y las cosas sería el no-ser, algo claramente imposible. No nos queda más recurso que escoger al tercero en discordia: el uno es un compuesto inseparable de ser y no-ser. El uno es la dualidad original. La identidad se resuelve en dualidad: sin el dos, el uno no sería. Ella es el origen de todos los mundos y de todos los entes. ¿Corresponde a la realidad esta idea? No lo sabemos a ciencia cierta. Sabemos que es el fundamento de nues-

tro pensar. A través de la dualidad vemos el mundo y construimos el nuestro.

El pequeño razonamiento que acabo de esbozar confirma un saber diario, espontáneo. Pensamos por parejas: el frío y el calor, lo húmedo y lo seco, la luz y la sombra, la vida y la muerte, el lado derecho y el izquierdo, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo dulce y lo amargo y así sucesivamente. Muchos hombres de ciencia piensan hoy que el pensamiento humano es de naturaleza binaria: quiero decir, el modo que tiene el pensamiento de aprehender a la realidad, o de concebirla, es la dualidad. Pero una dualidad inseparable de la unidad: la afirmación implica a la negación, el calor al frío, la línea recta a la quebrada. Hace muchos siglos Chuang-Tzu dijo: "Si no hay otro que no sea yo, no hay tampoco yo. Pero si no hay yo, nada se puede saber, decir o pensar... La verdad es que todo ser es otro y que todo ser es sí mismo. Esta verdad no se percibe a través del otro: se comprende a partir de uno mismo... El otro sabe del sí mismo pero el sí mismo depende también del otro... Adoptar la afirmación es adoptar la negación." Y en otro pasaje agrega algo que habrían aprobado Nagarjuna y, probablemente, Kant: esta dualidad que aparece en todo lo que vemos y tocamos, es también unidad: "¿Hay verdaderamente una distinción entre el sí mismo y el otro o no hay ninguna? El eje del Tao (la realidad) es el punto en el que cesan de oponerse el sí mismo y el otro. Este pivote está en el centro del círculo..." El sabio calla, mira al cielo y acepta la unicidad de la dualidad. Y la dualidad del uno. No, no se equivocaban los antiguos mexicanos al ver en la dualidad al origen de todo lo creado. Llamaban a este principio el Señor de la Dualidad, que tenía su contrapartida en la Señora de la Dualidad. Una dualidad macho y hembra. Más que una divinidad era un concepto. Cada dios y cada diosa tenía cuatro manifestaciones, duplicación de la dualidad original, correspondiente a los cuatro puntos cardinales del espacio. Por ejemplo, el Tezcatlipoca negro, el azul, el blanco y el rojo. Cada color indicaba un punto en el espacio y un período en el año.

El uno es dos y no puede vivir ni separado de su otredad ni confundido con ella. Por esto dice Machado que lo uno padece su incurable otredad. Así introduce un elemento afectivo y no racional en la relación entre el uno y el otro. Podemos suponer que si el uno padece su otredad, ella también, la otredad, padece su unidad. Pero ¿qué expresa realmente la palabra *padece*? ¿Es dolencia o es amor? ¿El ser sufre su otredad como una llaga incurable o está enamorado de ella? Aunque Machado no lo dice con claridad, sus poemas lo expresan de muchas veladas maneras: el uno está enamorado de su otredad, su padecer es amor. La otredad de Abel Martín es lo contrario de la identidad de Paul Valéry, enamorada de sí misma. Entre los muchos textos que el

poeta francés dedicó al tema hay un poema que une la perfección verbal a la densidad espiritual: *Fragments du Narcisse*. El pensamiento rodeado de las tinieblas exteriores, se mira a sí mismo en la claridad tenue de su conciencia. Se busca así misma y quiere descubrir las leyes y los modos de operación que rigen a sus movimientos. Valéry ve a su pensamiento pensándose a sí mismo; al ver a su imagen, desdoblada en la transparencia de su conciencia, ve como él mismo, y en sí mismo, se desvanece. Podemos pensar al yo, no asirlo. Es como el uno: al estrecharlo entre nuestros brazos, se disuelve en el aire. La conciencia se abisma en su propia luz, se anega en ella y así se niega:

Lame, l'âme aux yeux noirs, touche aux ténèbres mêmes,
Elle se fait immense et ne rencontre rien...
Entre la mort et soi, quel regard est le sien?

El alma, el alma de ojos negros, palpa, ya inmensa.
A la tiniebla misma pero no encuentra nada...
Entre la muerte y ella, ¡qué mirada la suya!

(Traducción de O.P.)

Contemplación de la muerte y la nada: Narciso se inclina sobre sí mismo y en ese instante se funde con las aguas quietas y desaparece. Su cita ha sido con un ausente: con él mismo, ahogado en un reflejo. Tocarse es morir. Es lo contrario de lo que dice Machado: el uno no se ama a sí mismo, ama a su otredad. Sin embargo, aunque parezca extraño —y en verdad lo sea— también para Machado la otredad es intocable: es una imagen que siempre se escapa. Es ausencia: la otra nunca acude a la cita. En una copla, género a un tiempo popular y sentencioso, dice:

Siempre que nos vemos
es cita para mañana
Nunca nos encontraremos.

La otra, sea la otredad amada por el uno o la otra deseada por el amante, es la eterna ausente. Entonces ¿la otredad es una quimera, una ficción del uno, el solitario que jamás puede salir de sí mismo y que sólo abraza a su sombra? Nuestras citas de amor son con una ficción:

En sueños se veía
reclinado en el pecho de su amada.
Gritó en sueños: ¡Despierta, amada mía!
Y el fue quien despertó: porque tenía
su propio corazón por almohada.

La explicación biográfica, como siempre, es insuficiente. Es cierto que Machado perdió muy pronto a su esposa, de la que estuvo muy enamorado, pero tuvo

después otros amores y estos poemas fueron escritos ya tarde en su vida. En un soneto más conceptuoso y explícito, aunque menos simple y emotivo que la canción arriba citada, vuelve al tema de la ausencia. El soneto está dedicado al Gran Cero, que no es sino el uno:

Cuando el Ser que se es hizo la nada
y reposó, que bien lo merecía,
ya tuvo el día noche y compañía
tuvo el hombre en la ausencia de la amada.

La otredad, la amada ausente, es la nada. Pero la nada es el complemento del ser no como presencia sino como oquedad. El uno padece su otredad porque solamente puede soñarla y nunca tocarla.

Vueltas y revueltas de la vida y del pensamiento: al final de sus días Abel Martín compone un "canto de frontera, a la muerte, al silencio y al olvido", que es la negación de lo que antes había dicho. O más bien: es una afirmación que depende de su negación. La otredad, al fin, se presenta y habla por la boca del uno. El Alto Cero, el uno, aunque convertido en estatua, piensa. Y al pensar, ve. La estatua viva del uno, sin dejar de verse a sí misma, ve al mundo y a todo lo que es. La realidad no es un espejo que la retrata: es una fuente que mana árboles y auroras, lunas y mujeres. El uno, al mirarse, mira la diferencia. La realidad

borra las formas del cero,
torna a ver,
brotando de su venero,
las vivas aguas del ser.

Los poemas son irrefutables: podemos aceptarlos o rechazarlos y nada más. Ni el Narciso de Valéry ni los cantares de Machado se ofrecen a nuestra razón razonante sino a nuestra contemplación. Están más allá de la verdad o del error, en el reino de las formas, en donde todo es cierto sin necesidad de demostración. Son presencias. El uno y la otredad *aparecen* ante los dos poetas; se presentan y aunque encarnen la ausencia, son imágenes de la presencia. Por esto, ante ellos podemos preguntarnos como lo hacemos ante un arroyo, una nube, un cuerpo o un recuerdo: ¿es real esto que veo? Del mismo modo que la sombra requiere a la luz, la ausencia es hija de la presencia. El amor, lo vio Platón antes que nadie, es la contemplación de la presencia deseada: esa cintura, esos pechos, esas caderas, esa mirada, esa sonrisa, son reales. Son un cuerpo y son un alma. Son una presencia. La otredad es también, como la otra, una presencia: no la tocamos con nuestras manos de carne como a la amada sino con nuestros ojos espirituales.

Presencia y ausencia: dos momentos distintos de la misma experiencia. Dialéctica del amor: deseamos una

presencia, la tocamos y al punto se desvanece. Pero regresa: ya no es únicamente deseo sino participación y, en la enfermedad o ante la muerte, *compathia*. La otredad es una dimensión del uno. Doble movimiento: por una parte, percepción de lo que no somos nosotros; por otra, esa percepción equivale a internarse en nosotros mismos. La otra acude siempre a la cita, a veces como presencia y otras como deseo o nostalgia. No importa: la cita siempre se realiza porque la otredad está en nosotros mismos. Su presencia nos deshabita: nos hace salir de nosotros para unirnos con ella; su ausencia nos habita: al buscarla por los interminables espejos de la ausencia, penetramos en nosotros mismos.

Vuelvo al comienzo y así termino esta larga disquisición. No ha sido sino una serie de variaciones en torno al propósito que, sin darme yo cuenta clara, me guió al escribir los dispersos ensayos y notas que componen este libro. Es un conjunto que reúne escritos muy diversos: algunos sobre el amor y el erotismo, la doble llama que enciende y consume nuestras vidas; otros son reflexiones sobre el pensamiento de los llamados salva-

jes; otros más son tentativas de acercamiento al pensar y a las instituciones de la India o de comprensión de ciertos aspectos de la tradición china; en fin, unos pocos son apuntes en los que trato de describir la situación moral de mis contemporáneos, en Europa y en América. En todos ellos, visible o sobrentendido, el tema es el mismo: los otros que somos nosotros.

MEXICO, A 5 DE NOVIEMBRE DE 1994.

NOTAS

¹ Y su complemento: *Dieu*.

² Véase la útil antología de textos filosóficos de S. Radhakrishnan y Ch. Moore: *A Source Book of India Philosophy*. Princeton University Press, 1957.

³ La palabra *dharma* tiene tal número de significados que, en realidad, es intraducible: doctrina, conducta, virtud, esencia, fenómeno, constituyente último, etc. Véase el libro de T.O. Ling: *A Dictionary of Buddhism*, Nueva York, 1972.

⁴ Citado en *Le bouddhisme, textes traduits et présentés par Lilian Silburn*, Paris, 1977.

⁵ *Philosophes taoistes (Lao-tseu, Tchoung-tseu y Lie-tseu)*. La Pleiade, Gallimard, 1980. #2