

INSTANTES DE SERENIDAD. TRES ENCUENTROS CON LA ALTERIDAD.

MARGARITA CEPEDA

Universidad de los Andes, Colombia

A todas los sobrevivientes de la violencia en Colombia.

INTRODUCCIÓN

A continuación quisiera ilustrar, por medio de tres experiencias con la alteridad, eso que en Heidegger podría haberse llamado una experiencia de ser, y que en Gadamer se llamaría simplemente una experiencia hermenéutica o de comprensión, experiencia que siempre es un saber práctico. Se trata de la irrupción de la alteridad que nos obliga a la escucha de lo incalculable y a la renuncia a la autocentrada manera de ver y de actuar.

En la experiencia del sabio se trata de la comprensión de algo otro en la que asoma una comprensión práctica del todo. La experiencia del místico es experiencia de la alteridad radical de "eso" que no es ni un algo ni un otro concreto, y que no puede comprenderse sino siéndolo. En la experiencia del hombre común quiero destacar el encuentro con el otro concreto, ese otro de sí mismo que lleva a la propia transformación y a la transformación de la relación con el todo de la existencia.

I. EL SABIO

Más originario que el misterio de la tierra, más mundante que el mundo erigido, más esenciante que el dios y más fundamental que el hombre es el ser (seyn), y sin embargo "sólo" el instante del entretanto para el ente en su totalidad (Heidegger, 2006, p. 88).

En sus relatos acerca del origen de la teoría de la relatividad, Einstein enumera los problemas teóricos que estaban por resolverse y las herramientas de las cuales echó mano para ir articulando el asunto en cuestión hasta llegar a la formulación de la teoría: "A la luz del conocimiento obtenido, ese feliz logro parece casi evidente, de ahí que cualquier estudiante inteligente pueda entenderlo sin demasiados problemas", comenta Einstein. "Pero habían sido muchos años de ansiosa búsqueda en la oscuridad, años llenos de intensa ansiedad, de fases de plena confianza y de total agotamiento antes de llegar al emerger de la luz. Y esto sólo puede comprenderlo quien también lo haya vivido" (Einstein, 2002, p. 260)

Por supuesto, ¿para un lego en asuntos de física la cosa no es tan fácil como Einstein quiere pintarla! ¡Pero eso es otro problema! Lo que ahora me interesa destacar son ciertos aspectos que podríamos llamar "hermenéuticos" en la comprensión de mundo que surgió de la mano con su quehacer científico.

El primer rasgo ya salta a la vista: aquello que ante todo cuenta para Einstein a la hora de referirse a la comprensión que alcanzó, no es un mero asunto teórico, sino una experiencia: algo que hay que vivir para poder comprender. Millones de estudiantes en el mundo pueden repetir hoy de memoria los principios de la relatividad o seguir las ecuaciones que le sirvieron de apoyo, pero hay algo que resulta intransferible y es ese momento de iluminación después de años de intenso esfuerzo. Y es que llegar a comprender algo es más que llegar a comprender un asunto teórico específico. Toda comprensión cabal es de cuño práctico porque abre mundo y nos sitúa ya de una cierta manera en él.

Por otra parte, y he aquí un segundo rasgo hermenéutico, lejos de traer consigo la sensación del tenerlo todo bajo control típica de la relación objetivante de la ciencia normal, esa experiencia súbita llevó a Einstein al reconocimiento de los límites de su propio quehacer racional. A esto lo ha denominado él, en sorprendente afinidad con el pensamiento de Heidegger, "la experiencia del misterio":

La experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio. Es la emoción fundamental que está en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia. El que no la conozca no puede ya asombrarse ni maravillarse, está como muerto y tiene los ojos nublados (...) La certeza de que existe algo que no podemos alcanzar, nuestra percepción de la razón más profunda y la belleza más deslumbradora, a las que nuestras mentes sólo pueden acceder en sus formas más toscas (...) son esta certeza y esta emoción las que constituyen la auténtica religiosidad. En este sentido y sólo en este, es en el que soy un hombre profundamente religioso (...) Yo me doy por satisfecho con el misterio de la eternidad de la vida y con la conciencia de un vislumbre de la estructura maravillosa del mundo real, junto con el esfuerzo decidido por abarcar una parte, aunque sea muy pequeña, de la razón que se manifiesta en la naturaleza (Einstein 2002, p.10).

Como ya lo echa de ver el final de esta cita, era Einstein, científico de su tiempo y a diferencia de Heidegger, un convencido y ferviente admirador de la racionalidad de cuño moderno. Era consciente, sin embargo, al mismo tiempo, de los límites de "el sólido

procedimiento científico". En su opinión, "el conocimiento objetivo nos proporciona poderosos instrumentos para lograr fines, pero el objetivo último en sí y el anhelo de alcanzarlo deben venir de otra fuente (...) nos enfrentamos aquí a los límites de la concepción puramente racional de la existencia" (Einstein, 2002, p. 37). Einstein sabía bien que hay cosas que no pueden cimentarse y justificarse racionalmente porque adquieren existencia, no a través de la razón, sino de la revelación. Como ya hemos visto, por revelación no entiende él el discurso de profeta alguno, sino ese momento súbito e indelegable en el cual algo llega a comprenderse.

Heidegger acude con frecuencia al relámpago de Heráclito para referirse a éste momento de iluminación. Allí donde predomina la oscuridad del misterio, la oscuridad de la noche, el relámpago ilumina por un instante el todo. Pero más que un saber definitivo sobre lo iluminado, lo que el relámpago deja ver ante todo es precisamente que hay un fondo de oscuridad del cual brota y en el cual se alberga todo comprender. Como la *Physis* griega, todo surgir a la luz proviene de lo encubierto y se da en tensa relación con el encubrir mismo. En esto consiste para Heidegger la experiencia griega del ser, aquella que terminó por fijar la atención en lo desencubierto y reemplazó el asombro por el carácter sobreentendido, calculable y disponible de lo ya dado, perdiéndose así la íntima relación con el misterio propia del origen del pensar.

Como Einstein, Heidegger sabe entonces de la omnipresencia del misterio que vela todo acceso racional a la realidad, aunque a diferencia de Einstein, siente gran desconfianza por el cálculo impositivo que él considera propio de todo acercamiento científico y en general de toda relación objetivadora de la realidad, y, dado que identifica cálculo y ciencia, por una parte, y meditación y pensar, por otra, puede llegar a afirmar provocadoramente que "la ciencia no piensa". (Heidegger, 2005, p. 19) Esta afirmación resulta plausible en el contexto de lo que Kuhn llamaría la "ciencia normal", pero no parece ajustarse del todo a ese momento transformador en que consiste una revolución científica como aquella que trajo consigo la articulación de la teoría de la relatividad.

Veamos, para terminar, cómo Einstein cree que la ciencia nos dispone a este tipo de saber que no consiste en sabérselas todas sino en una especie de modestia descentrada afín a lo que Heidegger llamaría *serenidad para con las cosas*, una renuncia al antropomorfismo típico de la modernidad occidental:

Aunque sea cierto que el objetivo de la ciencia es descubrir reglas que permitan asociar y predecir hechos, no es éste su único objetivo. Pretende también reducir las conexiones descubiertas al menor número posible de elementos conceptuales mutuamente independientes. Es en esta búsqueda de la unificación

racional de lo múltiple donde se hayan sus mayores éxitos, aunque sea precisamente esta tentativa lo que presenta el mayor riesgo de caer víctima de ilusiones. Pero todo el que haya pasado por la profunda experiencia de un avance positivo en este campo se siente conmovido por una profunda reverencia hacia la racionalidad que se manifiesta en la vida. Mediante la comprensión, logra emanciparse en gran medida de los grilletes de las esperanzas y de los deseos personales, alcanzando así la actitud mental humilde ante la grandeza de la razón encarnada en la existencia, que es inaccesible al hombre en sus profundidades más hondas. Sin embargo, esta actitud me parece religiosa en el sentido más elevado del término. Y me parece así mismo que la ciencia no sólo purifica el impulso religioso de la escoria del antropomorfismo sino que contribuye también a una espiritualización religiosa de nuestra visión de la vida (Einstein, 2002, p. 43)

No deberíamos dejarnos irritar por las palabras que usa Einstein. Es claro que su religiosidad es de cuño peculiar, y que, aunque Heidegger nunca diría que la ciencia pueda liberar a la religión de la escoria del antropomorfismo, pues, a su manera de ver, ambas son igual de antropomórficas, y aunque Heidegger jamás hablaría de la racionalidad manifiesta en la vida, lo que Einstein está diciendo puede ser muy afín a lo que Heidegger pensó. En palabras de Heidegger, podríamos decir que la *Physis* a un tiempo se muestra como se encubre y que ella misma es *Logos*, la palabra desencubridora-encubridora que el pensar originario tendría que llegar a escuchar atentamente, un percibir unificante y concentrado que no es particularista y tampoco tiene nada que ver con el antropomorfismo de la racionalidad moderna de occidente, y sí más bien con el rayo de Heráclito y la comprensión repentina de que todo mostrar es siempre ya encubrirse y proviene del encubrimiento fundamental de la existencia o "misterio," lo que en términos prácticos significa una disposición de apertura que renuncia a todo cálculo reductivo de una realidad que siempre escapa a nuestro control.

El carácter súbito de la experiencia descrita y la disposición a lo que Heidegger ha llamado *apertura al misterio* y *Gelassenheit* o *serenidad que deja ser* (Heidegger, 1988, p. 27-28) me permiten hermanar así la experiencia de Einstein con la experiencia del ser de Heidegger, pero lo que me interesa destacar es que el saber que está en juego aquí no es mero conocimiento teórico de un objeto dado, sino cabal sabiduría.

Lo que caracteriza al sabio es que su saber no es simple erudición, sino se ha vuelto parte de su propio ser. Como el saber del experimentado de Gadamer, este saber es lo contrario de la prepotencia y autocomplacencia teóricas, y sí más bien un saber de tipo socrático, una experiencia de genuina comprensión que lleva a la conciencia de la propia finitud y por lo tanto a una actitud de profunda humildad y de emancipación de la propia particularidad. Se

trata entonces de un saber práctico o, en palabras de Heidegger, de una forma de habitar el mundo.

II. EL MÍSTICO

El Dios nunca es un ente del que el hombre ya de un modo ya de otro sabe algo (Heidegger, 2006, p. 206).

Dioses (...) Pensarlos y decir acerca de ellos exige ya la instancia en un saber esencial. No se requiere una certeza...pues toda certeza es siempre el aseguramiento comprobable (...) el saber esencial (...) traslada al hombre a la libertad con respecto a todo mero ente y arroja en torno a él la abismosidad del ser (...) los dioses (están aquí pensados) como pertenecientes a la indigencia del ser (seyn) que lo vibra todo porque sólo él es capaz de soportar la nada en torno de sí, como la más pura pureza del emplazamiento en el instante de origen (Heidegger, 2006, p. 206).

La instancia en el ahí es libre permanencia con respecto al ente y con ello también tan sólo con respecto al hombre como aquel que puede devenir propio y ser como un sí mismo (Heidegger, 2006, p. 107).

Otro instante de serenidad, en el que también se alcanza una comprensión del todo y de sí mismo, es el de la experiencia mística. Ella es la experiencia rebosante del encuentro con la alteridad radical con la cual el místico se descubre uno. Así, la mística es tal vez la experiencia más extrema de la mismidad de lo otro y de lo propio que se hermanan en el vaciamiento absoluto de todo saber, querer y tener. Ese vaciamiento, es, al mismo tiempo, la experiencia rebosante de la plenitud total.

¿Cómo comprender algo de esta paradoja que radicaliza lo que antes he llamado los rasgos hermenéuticos de la experiencia?

Para Eckhart, "Dios es un verbo no dicho" (Vega (Ed), 1998, p. 83) porque "si alguien conoce algo y le atribuye un nombre esto no es Dios" (Vega (Ed), 1998, p. 84) "Dios está más allá de los nombres y es inefable" (Vega (Ed), 1998, p. 84) "Dios es una nada", (Vega (Ed), 1998, p. 90) es "un no se qué que está más allá de todo. Si alguien ve una cosa, o si algo penetra en tu conocimiento, eso no es Dios, justamente porque no es ni esto ni lo otro" (Vega (Ed), 1998, p. 90).

Pareciera que nos topamos aquí con la experiencia de **eso** tan radicalmente otro que no es ni un algo objetivable, ni un otro concreto.

En tanto la experiencia de Dios es la experiencia de lo que no es un ente y, por lo tanto, es "nada", parece acercarse a la experiencia del "ser" en Heidegger. Así como para Eckhart Dios es inmanifiesto y permanece incognoscible, para Heidegger el ser permanece encubierto en todo desencubrir, pues lo desencubierto, el ente, atrae toda la atención sobre sí. Al igual que el "ser", Dios no es algo que pueda ser objeto de conocimiento de otro ente, un sujeto, que permanezca separado de él. Para conocerlo, entonces, hay que serlo: tenemos aquí de nuevo el rasgo hermenéutico de toda genuina experiencia, que consiste en la no distinción entre ser y saber. Pero de este modo, paradójicamente, la alteridad de lo absolutamente otro termina por ser la mismidad de lo más propio.

La pobreza de espíritu que consiste en no saber nada, no querer nada y no tener nada, es justamente el vaciamiento extremo del ser separado que se trastoca en la plenitud de la unidad:

el hombre que quiera tener esa pobreza debe vivir de tal manera que ignore que no vive ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios; es más, debe estar tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él, es más: debe estar vacío de todo conocimiento que habite en él, pues cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más, es más, lo que vivía allí era él mismo (Vega (Ed), 1998, p. 77)

Como vemos, Eckhart intenta quebrar los presupuestos duales de nuestro acceso a la realidad y llevarnos a una experiencia de unidad que no deja lugar para la separación entre sujeto conocedor, conocimiento y objeto conocido: se es lo que se sabe y se sabe lo que se es, y eso que se sabe es "nada", un "vacío de todo saber", porque sólo un ente podría saber de otro ente, y aquí nos movemos en un plano distinto y anterior a todo ente: "Dios ni es un ser ni es inteligible, ni conoce esto o lo otro. Por eso Dios está tan vacío de todas las cosas (y por ello) es todas las cosas" (Vega (Ed), 1998, p. 78).

Al tiempo que Dios es un verbo no dicho, Dios es todas las cosas, es decir, se manifiesta en ellas: "todas las criaturas son un hablar de Dios. Mi boca habla y revela a Dios y lo mismo hace el ser de la piedra" (Vega (Ed), 1998, p. 84). Como diría Heidegger, la revelabilidad de Dios da muestra de su incesante cercanía, pero esa revelabilidad es misteriosa, lo oculta y cobija ya siempre como lo inmanifiesto. Ésta sería para Heidegger la dirección hacia la cual señalan las palabras de Heráclito "aquí también se presentan los dioses" cuando invita a los forasteros que, decepcionados ante el indigente espectáculo de un hombre aterido de

frío calentándose las manos frente a un horno de leña, iban a dar vuelta atrás (Heidegger, 2000/2001, p. 291).

¿Dónde acaso, si no precisamente frente al fuego, podría tenerse una experiencia del *Logos*, esa palabra que se oculta a sí misma en su decir?

El lugar en donde los dioses se presentan es el no lugar de las expectativas derrumbadas, del vaciamiento frente a todo saber, pero también de todo tener. Los forasteros querían visitar a Heráclito para tener visto y sabido lo que era un filósofo y poder alardear de ello.

Para Eckhart, el que sabe lo único digno de saberse no puede tener nada, porque no puede ser algo que sabe, no puede ser sujeto separado del objeto y, por lo tanto, no puede ser lugar alguno separado de Dios, sino Dios mismo:

...la pobreza de espíritu es cuando el hombre permanece tan libre de Dios y de todas sus obras que, si Dios quiere actuar en el alma, sea él mismo el lugar en donde quiera actuar" (Vega (Ed) 1998. 79) "En la medida en que el hombre conserva un lugar en sí mismo, entonces conserva (todavía) diferencia. Por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios (Vega (Ed), 1998, p. 80).

No soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre (...) me doy cuenta de que yo y Dios somos uno (...) soy una causa inamovible que mueve todas las cosas (Vega (Ed), 1998, p. 80).

Como vemos, en el intento de dar un consejo práctico acerca de cómo vivir la pobreza de espíritu, Eckhart acude a un discurso en el que el plano ontológico y el plano místico se confunden por completo. El uso del sujeto "yo" nos hace más difícil la comprensión de sus palabras, pues estamos acostumbrados a un discurso sobre el origen de corte dual, en donde el efecto surge de una causa distinta a él, o la creación del creador. Para Eckhart, en el origen no hay estas distinciones sino un absoluto vacío de toda voluntad, ya que no hay separación y, en consecuencia, no hay lugar para un querer que quiera algo distinto de sí mismo. Y habiéndose identificado él mismo con este momento de pleno vacío, intenta llevarnos a la misma experiencia, que es también la pobreza y plenitud del no querer: "Cuando estaba en mi primera causa no tenía ningún Dios y yo era causa de mí mismo, allí nada quise ni nada deseé, ya que era un ser vacío y me conocía a mí mismo gozando de la verdad. Me quería a mí mismo y no quería otra cosa, lo que quise es lo que fui y lo que fui es lo que quise, quedando aquí vacío de Dios y de todas las cosas" (Vega (Ed), 1998, p. 76). Y así puede Eckhart añadir más adelante que: "si el hombre quiere ser pobre de voluntad,

debe poder querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era. Así es el hombre pobre que no quiere nada" (Vega (Ed), 1998, p. 77).

Podríamos decir, para concluir, que la plenitud rebosante de la experiencia mística de Eckhart no tiene nada que ver con los logros de esa voluntad calculadora e impositiva de la particularidad que creemos ser, sino con la simple espontaneidad sin porqué en que consiste la vida misma:

Quien durante mil años preguntara a la vida: "¿Por qué vives?" Si pudiera responder no diría otra cosa que "vivo porque vivo". Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo: por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma (Vega (Ed), 1998, p. 49).

Esto también nos acerca a Heidegger, o, mejor, hace evidente la inspiración de Heidegger en la mística de Eckhart al pensar la experiencia del fundamento como desfundamento, otra visión de la cercanía entre ser y nada que no puede asirse conceptualmente, pero sí se vislumbra prácticamente.

III. EL HOMBRE COMÚN

El "instante" es la caída de todo lo fundable, tan sólo aún nunca fundado, al claro del ser (seyn) (Heidegger, 2006, p. 104).

Por último quiero referirme a la experiencia de un hombre común, ese encuentro con la alteridad que puede tener cualquiera de nosotros en un momento y lugar cualquiera, y que transforma por completo nuestra manera de habitar el mundo. La historia que relato a continuación, y que ofrece sustento a mi punto de vista, la he tomado del Diario El Tiempo del 13 de julio de 2008:

Pedro Hinestroza es hoy un hombre de paz. Su pasado, más que de instantes de serenidad, está plagado de momentos de profundo dolor y rabia. Fueron instantes de encuentro con otros y consigo mismo los que dieron un vuelco a su vida signada por la violencia. Pedro nació en Tuluá el 12 de marzo de 1965. Abandonado por su madre, maltratado por su abuelo y su madrastra y finalmente tirado a la calle por su padre, pasó su infancia y adolescencia como un gamín, envuelto en la coraza de un hombre de acero para no permitirse sentir compasión por nadie. En su juventud se hizo "amigo de rumba" de su

padre como venganza con su madrastra a quien enterró en medio de la rabia, como también lo hizo con su propio padre un tiempo después. A los 18 años prestó servicio militar y conoció así el manejo de las armas. Al terminarlo, se quedó en Bogotá, en donde conoció a una mujer blanca cuya familia lo discriminó por ser negro. Por esta razón decidieron "volarse" al Guaviare, en donde trabajó como "raspachín" de coca. Pronto se hizo administrador de una finca en una zona controlada por la guerrilla, y llegó a ser aliado frío y calculador de la Farc.

Le dieron una finca "de esas que le quitaban a la gente", de la cual sacaba cerca de 200 arrobas de hoja de coca al mes. A cambio, guardaba armas y coca de las Farc y hacía "mandados". Así, fue involucrándose con esos ideales de lucha en los que llegó a creer.

Su próspero panorama cambió cuando, después de terminar con su esposa, la entrada de los paramilitares a la región lo dejó en la mira. Entonces devolvió la finca y quiso escaparse, pero el comandante guerrillero le advirtió que en cualquier caso sería blanco de los paras. No tuvo entonces otra opción que la de entrar a la guerrilla. Después de tres meses de entrenamiento, volvió a manejar armas y se convirtió en una máquina de guerra. De sus peleas a machetazos tiene dos cicatrices en el rostro. Vio, oyó y protagonizó actos de indecible violencia que no quiere revivir.

Para ese entonces su único amigo y "parce" era Jonathan, quien le salvó la vida en un combate contra el ejército. Pero meses después, cuando llegó de una de sus misiones, lo encontró atado a un árbol a la espera de un consejo de guerra por robarse una panela, y trató, en vano, de ayudarlo. Luego de enterrar a su amigo, comenzó a luchar consigo mismo: seguir allí o arriesgarse a un consejo de guerra eran sus opciones.

Un día tuvo por misión matar a un colono de la zona, pero no pudo hacerlo. ¿Cómo matar al hombre amable que encontró allá con su esposa y su hija? Su castigo fue hacer 180 viajes cargando leña.

Otros muy concretos echaron también por tierra la última misión que le fue encomendada. Debía matar a Roberto, el hombre de la tienda. Pero en el intento de ganar su confianza, después de varias charlas y visitas, terminó siendo nombrado padrino de la niña, de la cual se había encariñado. ¿Cómo matar a su compadre? Pedro le reveló entonces su misión al tendero y los dos huyeron de la guerrilla y se entregaron al ejército.

Desmovilizado en agosto de 2002, Pedro no era, ni mucho menos, un hombre genuinamente desarmado. Víctima como era de tanto maltrato, culpaba al mundo entero de su destino y estaba lleno de rabia. Un día se descubrió a sí mismo planeando matar al hijo de la mujer con la que sostenía una relación, en venganza por su engaño. Paradójicamente, esa mujer fue un apoyo leal cuando lo metieron a la cárcel. ¡Hasta pagó los dos millones de fianza!

Esto lo hizo mirarse, por así decirlo, al espejo. Se dio cuenta entonces de que tenía demasiadas heridas que curar, y de que se sentía a un tiempo abrumado por sus propias desgracias y culpable por lo malo que había sido.

Un último instante cercano a la serenidad: una charla en un taller de desmovilizados que abrió el dique de dolor contenido y lo hizo llorar por siete horas.

Así comenzó un lento y doloroso proceso de reconciliación con la vida, con los otros, pero sobre todo, consigo mismo. Ahora Pedro exorciza a otros en el *Centro de Reconciliación y Paz* de Ciudad Bolívar y dicta también talleres de paz en el extranjero. No lo hace a manera de experto, pero sí de experimentado: su saber, adquirido en la lucha diaria y constante que es la vida, se ha vuelto parte de su ser. Gracias a sus experiencias, a la atención que supo prestar a los instantes de reflexión que propició el encuentro con otros, ha emprendido el viaje de regreso desde su dolido particularidad y ha sido devuelto a ese trasfondo de pertenencia mutua en el cual el servicio y la ayuda desinteresados ocupan el sombrío lugar de la violencia egótica.

BIBLIOGRAFÍA

El Tiempo. Domingo 13 de Julio de 2008.

Einstein A, *Mis ideas y opiniones*. Traducción de José M. Alvarez y Ana Goldar. Barcelona: Antoni Bosch Editor S.A., 2002.

Heidegger M. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.

Heidegger M. "Carta sobre el Humanismo". En: *HITOS*. Traducción de Helena Corté y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000/ 2001.

Heidegger M, *Meditación*. Traducción de Dina V. Picotti. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.

Heidegger M, *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Madrid: Editorial Trotta, 2005

Vega, Amador (Ed), *El fruto de la nada. Maestro Eckhart*, Madrid: Ediciones Siruela S.A., 1998