

LUIS VILLORO: IDENTIDAD Y ALTERIDAD EN EL LENGUAJE,
LA EXPERIENCIA Y LA POLÍTICA

Gustavo Leyva Martínez

Desde sus inicios la reflexión filosófica ha estado siempre acechada por la presencia de lo extraño, de lo otro, como una sombra que siempre la ha acompañado y sobre la que ella solamente a veces suele volverse. En efecto, ya desde los diálogos tardíos de Platón —pienso aquí especialmente en el *Parménides* o en el *Sofista*— la alteridad aparece como una determinación esencial de todo lo que existe (cfr. *Sofista* 257 b 3 y s., 256 e 5 y s. y 258 e 1). No obstante, quizá ha sido en la época moderna en general y en la filosofía moderna en particular, especialmente desde la Ilustración, que la reflexión sobre la alteridad se ha planteado con singular persistencia. Esta preocupación aparece así ya en la revisión de la Ilustración que reunió a los críticos de Kant —a Schiller con Schlegel, a Fichte con Hölderlin, a Schelling con Hegel— en sus tentativas por pensar —y eventualmente superar— la oposición entre fe y saber, entre lo finito y lo infinito, la separación entre espíritu y naturaleza, entre entendimiento y sensibilidad, entre deber e inclinación, buscando detectar las huellas del singular extrañamiento que la razón ha experimentado en el mundo moderno. Es este mismo desasosiego ante lo otro de la razón, ante las figuras de la alteridad, el que parece expresarse tanto en el pensamiento de Nietzsche como en el de Freud. Uno y otro parecen estar animados por la convicción de que la razón no es ni puede ser comprendida sin su constante remisión a lo otro, a una otredad constitutiva que aparece lo mismo como naturaleza que como cuerpo; lo mismo como fantasía que como deseo, expresando a la vez una presencia inasible o una ausencia radi-

cal con las que ha solido caracterizarse a lo sagrado.

Es en el marco anteriormente delineado que me gustaría situar el libro que ahora discutimos de Luis Villoro¹ quien es —tanto por su obra escrita como por su magisterio, por su vocación democrática lo mismo que por su incansable labor en la construcción de instituciones de docencia e investigación sin las cuales no podría pensarse lo que es la filosofía en el México contemporáneo— uno de los filósofos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX, no sólo en nuestro país, sino en el mundo iberoamericano en su conjunto. Nacido en los años veinte, Luis Villoro (1922) puede ser colocado generacionalmente al lado de un brillante grupo pensadores entre los que se encuentran Karl-Otto Apel (1922) y Jürgen Habermas (1929) en Alemania, Cornelius Castoriadis (1922) y Michel Foucault (1926) en Francia, John Rawls (1921), John Hick (1922), Hilary Putnam (1926), Stanley Cavell (1926) y Bernard Williams (1929), en el mundo anglosajón, y Ramón Xirau (1924), Fernando Salmerón (1925) y Emilio Lledó (1927) en el medio iberoamericano. En la reflexión de todos ellos aparecen, una y otra vez, en mayor o menor grado, preocupaciones en torno a la ética y la política, a los límites de la razón teórica y a los vínculos de ésta con la razón práctica, al enlace del conocimiento con la moral. Quizá ello tenga que ver con experiencias comunes que, al modo de escenas originarias, marcaron no solamente a esta generación sino a todo el siglo XX: desarrollo espectacular de la ciencia y la técnica, dos guerras mundiales, campos de concentra-

ción —Auschwitz y el *Gulag*—, explosión de la bomba atómica, Chernobyl, caída del muro de Berlín, resurgimiento de diversas formas de nacionalismo y fundamentalismo, necesidad de repensar los conceptos de democracia, Estado-nación y soberanía en el marco de un mundo cada vez más entrelazado en el plano económico, tecnológico, político, social y cultural y, en el caso específico de Luis Villoro, la presencia de etnias y culturas ancestrales en Latinoamérica oprimidas secularmente por un proyecto de modernización excluyente.

En la obra que ahora presentamos se reúne una serie de ensayos escritos entre 1948 y 2005, esto es, a lo largo de 57 años, que versan sobre la soledad y la comunión, el lenguaje y el silencio, la identidad y la otredad, lo profano y lo sagrado, la luminosidad de la filosofía griega y el carácter nocturno de las antiguas filosofías orientales, sobre la autonomía y el reconocimiento del otro, sobre las relaciones entre la ciencia y la sabiduría, al igual que sobre cuestiones centrales de la democracia en sociedades multiculturales como la mexicana. Estos problemas y tensiones se analizan en el marco de una reflexión en la que se enlazan en forma lograda elementos provenientes de la fenomenología y el existencialismo (Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel), la filosofía analítica (especialmente en la línea abierta por Ludwig Wittgenstein) y preocupaciones que remiten en forma más o menos directa a la filosofía de la religión y a la presencia/ausencia de lo sagrado, sea en la tradición cristiana, en las vertientes gnósticas, en la vía islámica o en la filosofía de los *Upanishads* de la antigua India. Todos los trabajos aquí presentados han sido escritos con una brillante prosa que aúna la claridad y el rigor a la concisión y la profundidad, la solidez en la argumentación a una lograda exposición narrativa que conduce al lector —sea o no filósofo— por

una vía de reflexión que literalmente lo transforma después de la lectura del libro.

Así, en el primero de los trabajos que aparecen en este libro, *Soledad y comunión*, Villoro expone con claridad el modo en que en la conciencia de la radical soledad del sujeto se presenta al otro, al «tú», «como lo extraño, lo indefectiblemente separado [...] centrado en el Yo, como el satélite en la órbita del planeta» (*Soledad y comunión*, 30). La conciencia de esta soledad patentiza por un lado —señala Villoro siguiendo a Sartre— la experiencia de la propia libertad; al mismo tiempo, por otro lado, ella genera una insaciable apetencia, un deseo no colmado de búsqueda del otro, apunta Villoro recordando aquí a Max Scheler y a Gabriel Marcel. Gracias justamente a la presencia del otro, del «tú», —una presencia que se da a través de un sentimiento como el amor— se rompe la prisión egocéntrica del sujeto, se fractura la capa de una objetividad impenetrable y se rompe así el cerco que la soledad tendía en torno al yo (cfr. *Soledad y comunión*, 41-42).

Una tensión semejante es la que se delinea entre el lenguaje discursivo y el silencio. En efecto, siguiendo a Heidegger, Villoro sostiene que el lenguaje discursivo es sólo una de las actualizaciones posibles del «habla (*Rede*)» que comprende también a la mímica y a la danza, al canto y a la poesía y también al silencio (cfr. *La significación del silencio*, 49). A pesar de su pretensión de representar y comunicar la realidad con la mayor exactitud posible, erradicando la arbitrariedad y la ocasionalidad en la significación, el lenguaje discursivo «encubre mas no elimina la extrañeza del mundo», pues, señala Villoro, «[...] el mundo es a la vez palabra discursiva y presencia silenciosa» (*La significación del silencio*, 55 y 56). Es justamente esta presencia del mundo que no puede ser comunicada mediante el lenguaje discursivo —aunque ella se encuentre presente de modo

subrepticio en éste— la que se busca significar mediante «un lenguaje paradójico basado en la ruptura, en la destrucción de los significados habituales del discurso», del lenguaje al que tiende, en el límite de sus posibilidades, toda verdadera poesía (*La significación del silencio*, 57). Este límite que en último análisis colinda con la destrucción de todo lenguaje discursivo, con la negación de la palabra misma, no es sino el silencio. En realidad, como lo apunta Villoro, así comprendido, el silencio «[...] acompaña al lenguaje como su trasfondo, o mejor, como su trama. La palabra lo interrumpe y retorna a él» (*La significación del silencio*, 61) o, si se quiere, como se señala en el libro a propósito de la filosofía de la India: «El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a su origen, el silencio [...]. El lenguaje no es más que un intermedio entre dos silencios. Por eso la verdad es anterior a la palabra: la verdad es silencio» (*Una Filosofía del silencio: la filosofía de la India*, p. 80). Sea como silencio de aprobación o desaprobación, de pausa reflexiva o de suspensión del discurso, el silencio manifiesta en todos los casos los límites de la palabra: «El silencio es la significatividad negativa en cuanto tal: dice lo que no son las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducibles al lenguaje. Mas esto tiene que decirlo desde el seno mismo del lenguaje» (*La significación del silencio*, 66). Es por ello que el silencio, escribe Villoro, «ha sido siempre el habla para designar lo extraño por antonomasia: lo Sagrado» (*La significación del silencio*, 67)—y es en este punto donde se expresa una peculiar confluencia con las reflexiones sobre lo indecible (*das Unsagbare*), lo místico (*das Mystische*) y Dios en el célebre *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Ludwig Wittgenstein a quien Villoro dedica uno de los trabajos de esta obra: *Lo indecible en el Tractatus*, pp. 165-188.

Esta experiencia de irrupción de lo otro, de lo sagrado en el orden de lo profano, y el modo en que ella se elabora e integra en un cuadro más o menos coherente y unificado será analizado en un brillante trabajo: *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*. La entrada gradual a la Mezquita Azul en Estambul aparece como una serie de rupturas sucesivas con el orden espacial de lo profano y como un progresivo descentramiento del yo en dirección de lo otro cuya presencia se delinea en su propia inasibilidad. Esta experiencia de lo sagrado se basa en una vivencia personal que, a pesar de no poder ser referida a ningún objeto en particular, es capaz de «orientar la manera de «leer» significaciones en el mundo y en nuestra relación con él», perteneciendo por ello a lo que el filósofo de la religión John Hick ha denominado una «interpretación total» (John Hick: *Faith and Knowledge*. Cornell University Press: Ithaca, Nueva York, 1957, caps. 6-8; cfr. *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*, 122). La elaboración de esta experiencia de lo sagrado no conduce, sin embargo, a una suerte de defensa exaltada y en último término irracional de lo otro, de lo sagrado, en detrimento del orden de la razón y de lo profano, sino más bien a un proceso de progresiva integración de la presencia de lo otro en un marco unificado de experiencia del mundo, en un conjunto racional de creencias que le quita a la experiencia de lo otro, de lo sagrado, «su carácter disruptivo para poder asimilarlo» (cfr. *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*, 131), la única vía posible para alguien que, como el filósofo occidental, ha crecido en una época y en una sociedad de la que los dioses han huido y en la que la presencia de lo sagrado se ha diluido prácticamente por completo (cfr. *id.*).

El carácter disruptivo de la presencia de lo otro aparece analizado también, desde luego, en el plano de la ética, la política y la

cultura. En efecto, ya la existencia misma de una pluralidad de culturas en el interior de un mismo Estado plantea el problema de su reconocimiento recíproco. Es a este problema al que Villoro dedica cinco de los ensayos que aparecen reunidos en la obra que ahora presentamos: *Sobre la identidad de los pueblos*, *El derecho de los pueblos indios a la autonomía*, *Estudios en el reconocimiento del otro*, *De la libertad a la comunidad* y *Democracia comunitaria y democracia republicana*. La experiencia central de emergencia disruptiva del otro para un filósofo que, aunque nacido en Barcelona, creció y se formó en un país como México, es, desde luego, la de la conquista y destrucción de los pueblos indígenas. En efecto, a su llegada a la meseta del Anáhuac, señala Villoro, los españoles se encontraron con una cultura cuya otredad no podía ser reducida a ninguna de las figuras de la otredad conocidas hasta entonces: la religión de los pueblos indígenas del Anáhuac no podía encontrar un común denominador con el judaísmo o el islam —religiones con las que el cristianismo podía encontrar algún análogo; tampoco se tenía de ella un conocimiento— así fuera mediato— a través de historiadores, viajeros y comerciantes —como en el caso de las religiones y culturas de la India y la antigua China. El encuentro con esta alteridad radical se dio más bien en el marco de una lógica de dominio y destrucción que en una primera vía buscó traducir la otredad de esa religión y, en general, de esa cultura, a través de su reducción a conceptos y categorías familiares para, de ese modo, conjurar el peligro con el que se percibía esa otredad, un sinónimo de lo oculto y lo demoníaco que debía ser sometido con la cruz y la espada. Ésta fue la vía seguida por Hernán Cortés y los conquistadores al igual que por Fernández de Oviedo o Ginés de Sepúlveda (cfr. *Estudios en el reconocimiento del otro*, 247-248 y 258). Una segunda vía fue la seguida

por Bartolomé de las Casas. Aunque en este caso la comprensión del otro se da a través de una reducción de su cultura a las categorías de la cultura dominante de la que se proviene, hay en las Casas, no obstante, una pretensión por juzgar al otro como un igual: todos tienen, independientemente de su religión o adscripción étnica y cultural, los mismos derechos tanto ante la Ley de Gentes como frente a Dios por lo que, frente a la imposición y la sumisión, debe ensayarse más bien la vía del diálogo y la conversión a la religión cristiana sin dejar de reconocer al otro como un igual (cfr. *Estudios en el reconocimiento del otro*, 249-250). No obstante, una posición como la de De las Casas no puede admitir la validez de las interpretaciones y culturas del otro en un mismo plano que el de la propia cultura de la que se proviene. Se reconoce la *igualdad* del otro, apunta Villoro, pero no su *diferencia* (*id.*). Es justamente en esta vía que marchará la tercera de las posibilidades de relación y reconocimiento del otro en esta experiencia originaria de la Conquista. Se trata del camino seguido por fray Bernardino de Sahagún que apunta al reconocimiento del otro tanto en su igualdad como en su diversidad. Esta vía se traduce en un esfuerzo por dar a los indígenas, sin intermediario alguno, la voz para entender, redescubrir y preservar su mundo expresándolo en su propia lengua, detectando —y ello significa un paso enorme en aquel momento— en la cultura del otro elementos capaces de ayudar a comprender y a criticar la propia cultura de la que uno proviene (cfr. *Estudios en el reconocimiento del otro*, 257). No obstante, incluso el reconocimiento del otro delineado en la obra de Sahagún presenta un límite irrebalsable: el reconocimiento de la otra cultura no puede llegar al punto de cuestionar las presuposiciones básicas de la propia cultura —en el caso que nos ocupa, la verdad y presencia de la religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a

partir de ella. Sólo el colonizado —jamás el colonizador— puede convertirse a la otra cultura (cfr. *Estudios en el reconocimiento del otro*, 254 y 260). El reconocimiento cabal del otro apuntaría de este modo a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra de modo que la cultura extraña permita una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites contribuyendo así a su ensanchamiento. Expresado en el plano de los grandes debates políticos que nos han acompañado desde el levantamiento zapatista en 1994, esto significaría abogar por un reconocimiento de los indígenas como sujetos capaces también de juzgar a quienes hasta ahora los han juzgado y sometido, de mantener tradiciones y creencias que están a la base de su identidad, de desarrollar diseños políticos e institucionales dentro del Estado y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de «coto vedado» —como lo denomina Ernesto Garzón Valdés (cfr. *El derecho de los pueblos indios a la autonomía*, p. 211)—,² se encuentra a la base de los dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, determinando a la vez facultades, competencias y ámbitos en los que se podrían ejercer los derechos propios —es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la «autonomía» indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural (cfr. *El derecho de los pueblos indios a la autonomía*, pp. 210-211 y 227-228). Es en este marco en el que puede comprenderse el proyecto de una «democracia radical» planteado por Villoro en *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética Política*. En efecto, ahí Villoro partía del reconocimiento de un hecho que se le presentaba prácticamente como incontestable, a saber: que «...las mismas institu-

ciones destinadas a asegurar la democracia han llegado a restringirla, hasta confiscarla. No se trata, por lo tanto, de destruirlas, sino de hacerlas cumplir la función para la que fueron ideadas. Superar la restricción de la democracia», señalaba Villoro ahí mismo, «es recuperar su raíz, es decir, avanzar hacia una democracia radical».³ La «democracia radical» así entendida tendría, por un lado, que devolver al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos relevantes para su existencia y, por el otro, atender al hecho irrefragable de que el pueblo real «...es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas. El hombre del pueblo no es un ciudadano abstracto, «alguien» igual a cualquier otro. Es una persona afiliada a varias entidades sociales, perteneciente a varios grupos y culturas específicas, con características propias y una identidad que lo distingue» (Villoro, 1997: 345). De este modo el contenido de dicha democracia estaría formado por la difusión de poderes en dirección de un localismo y un federalismo radicales, la democracia directa —no *reemplazando*, sino más bien *complementando* a la democracia representativa— y una reivindicación de la sociedad civil que devolviera a ésta —al margen de toda mediatización por parte del Estado y de los partidos políticos— un papel protagónico en la política. Es en virtud de esta democracia radical en el interior de un Estado multicultural que la identidad y el reconocimiento del otro podrán confluír sin tensiones violentas para de ese modo avanzar en dirección de una síntesis lograda entre tradición y modernidad, cuya oposición irresuelta ha caracterizado la historia de México y de Latinoamérica en su conjunto.

Quizá quede en el lector en ocasiones la idea de que la reflexión planteada por Villoro abre una serie de dualismos que no acaban de ser resueltos en forma satisfactoria, acaso porque la tensión misma no puede eliminarse pues es ella la que mueve a la propia reflexión filosófica. Se trata de la distinción y oposición entre dos especies de creencias y conocimientos de acuerdo al interés que los promueve y a la función que ellos cumplen en la vida, a saber: por un lado, creencias vinculadas al interés en conocer la realidad para que nuestra acción pueda incidir en ella y dominarla; por otro lado, aquellas otras creencias preocupadas por descubrir el valor y el sentido para poder orientar nuestra existencia de acuerdo a ellos (cfr. *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*, 126). Ya en *Creer, saber, conocer*, Villoro había distinguido entre dos tipos de conocimiento: por un lado, el conocimiento proposicional, es decir, aquel que se expresa en la fórmula esquemática S sabe que p —donde S es un sujeto epistémico cualquiera y p una proposición— y, por el otro, otro tipo de conocimiento al que denominaba «sabiduría», un conocimiento experiencial.⁴ Podría decirse que esta distinción reaparece ahora sobre el trasfondo de la vieja distinción entre hechos y valores, entre el saber objetivo propio del conocimiento teórico-científico y la sabiduría de máximas y principios rectores de la vida y guías en la acción, entre la razón teórica y la razón práctica, entre la ciencia y la ética. Estos órdenes son ciertamente distintos y no pueden confundirse ni reducirse el uno al otro, pues los peligros que acecharían al juicio con una reducción semejante serían o bien el cientificismo arrogante, o bien el dogmatismo moral o religioso. Frente a uno y otro, parece decir Villoro en una línea que lo emparentaría con

Kant, la vía de la razón es la de «[...] aceptar cada experiencia dentro de sus límites de validez y cada creencia con la probabilidad que le otorga su tipo de justificación, sin rechazar de antemano ninguna, ni juzgar toda pretensión de conocimiento según una única norma de saber» (*La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*, 128-129). Villoro mismo parece entender esta posición más bien como una defensa de la pluralidad de la razón, es decir, de que «la razón no es una, sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos: que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas [...aceptando...] una realidad esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de «configurarse» ante el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido [...rompiendo así] con la idea, propia de toda la historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. Con ello se delinea una imagen del mundo plural, cualquier sujeto es el centro. Sólo una figura del mundo que admita la pluralidad de la razón y del sentido [podrá] comprender la igualdad a la vez que la diversidad de los sujetos» (*Estadios en el reconocimiento del otro*, 261).⁵ Se trata de un mundo que puede pensarse no sólo en términos epistémicos (pluralismo epistemológico), sino también, a la vez y quizá sobre todo, en términos morales y políticos (pluralismo moral y político) vinculados a diseños políticos, jurídicos e institucionales en donde la identidad y la alteridad puedan confluír en forma lograda, al margen de relaciones de imposición y sometimiento y donde el filósofo pueda seguir elaborando e integrando la aparición disruptiva de lo otro sin que las tensiones lo destruyan ni a él ni a la comunidad en la que vive.

NOTAS

1. Luis Villoro: *La significación del silencio y otros ensayos*, México: UAM, 2008, 358 pp. Todas las citas y referencias a lo largo de este trabajo en las que se indican únicamente el título de un ensayo y/o el(los) número(s) de página(s), se refieren sin excepción a este libro de Villoro.

2. Con ello Villoro remite a una formulación planteada por Garzón Valdés en Ernesto Garzón Valdés: «La antinomia entre las culturas», en Ernesto Garzón Valdés / Fernando Salmerón: *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México: UNAM, 1993, p. 235. Este «coto vedado» marcaría de este modo los límites del reconocimiento del otro y sería algo así como el *pendant*, ahora en el plano de la política, de aquella progresiva integración y asimilación de la presencia de lo otro en un marco unificado de la experiencia del mundo que caracterizaba a la vivencia de lo sagrado en *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro* a la que ya nos habíamos

referido anteriormente. La integración y asimilación de lo otro se daría ahora en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna.

3. Cfr. Luis Villoro: *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética Política*, México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional, 1997, p. 345.

4. Luis Villoro: *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.

5. Quizá fuera ya con una preocupación semejante que Villoro había introducido una modificación en la definición tradicional de saber en *Creer, saber, conocer*, al eliminar la condición de verdad cuyo mantenimiento planteaba, en su opinión, exigencias imposibles de satisfacer que de ese modo convertían en inaplicable cualquier definición de saber (cfr. Villoro, 1982: 182).

NOTAS A LOS COMENTARIOS DE AMBROSIO VELASCO Y GUSTAVO LEYVA

Luis Villoro

Examinaremos los comentarios a dos de mis recientes libros: *Los retos de la sociedad por venir*, de Ambrosio Velasco y la *Significación del silencio y otros ensayos*, de Gustavo Leyva.

Ambos presentan muchas ideas en común pero uno y otro siguen lo que podríamos juzgar una «vía negativa», es decir, tratan de hablar de lo que no es, de «lo otro», la otra cultura (la indígena), la otra democracia (el republicanismo), la otra filosofía (la oriental), lo absolutamente otro (lo sagrado).

En ambas concepciones se da una atención permanente que no pretende ser resuelta ni se invita a lograrla. La atención subsiste, en la cultura (la indígena frente a la occi-

dental), en la sociedad (el republicanismo frente al liberalismo), en la filosofía (la oriental frente a la occidental), en la totalidad cósmica (lo sagrado frente a lo profano).

Su tensión, no contradicción, es permanente. Ella da lugar a una dualidad que no pretende resolverse. Pero esa permanente tensión no resuelta, reside en toda concepción, en toda actitud valiosa. Porque la tensión entre los opuestos es el signo de toda vida.

Aduzcamos varios ejemplos. Es la tensión en todo ejercicio racional, entre emoción y razón; en toda sociedad, entre ética y política; en cualquier lenguaje, entre la significación y el silencio; en toda concepción del mundo, entre lo profano y lo sagrado. La dualidad subsiste en todo, sin que pre-

tenda resolverse en alguna unidad pretendidamente superior. En el lenguaje náhuatl precolombino la dualidad se expresaba en nombres: «OMETESIHUATL Y OMETECUTLI», eran los dioses de la dualidad.

En uno y otro de los escritos que estamos considerando la dualidad en tensión permanente se presenta. En la sociedad política, entre la sumisión a la autoridad establecida y las formas de un contrapoder, en la religión, entre lo sagrado y lo profano, en la cultura entre lo occidental moderno y lo indígena, en el lenguaje entre el habla y el silencio. La dualidad persiste en permanencia sin que la tensión pudiera resolverse en una síntesis.

La tensión dual, pienso yo, es el signo de toda vida. ¿Pero no habría un camino hacia

una manera de superarla en otro nivel sin empero resolverla? Porque si la tensión es esencia a toda concepción y a toda vida, cabría trazar un camino para empezar a superarla.

¿No sería *eso* lo que pretenden los dos escritos que comentamos? Porque ese camino de la superación de la dualidad está sugerido también en ambos: multiculturalismo, más allá de la cultura occidental moderna, nueva democracia participativa, más allá del republicanismo y del liberalismo, vida religiosa de lo sagrado en el aquí y en el ahora.

Esto conduciría a la aceptación permanente de una dualidad no resuelta, en tensión constante ¿no es éste el signo de toda vida?