ENSAYO

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 8. Nº 23 (Octubre-Diciembre, 2003) Pp. 97 - 115

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

La tradición paralela (Una discusión de las formas públicas del conocimiento)

The Parallel Tradition (A Discourse of Public Forms of Knowledge)

Miguel Ángel CAMPOS
Escuela de Letras, Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

La descripción del proceso de organización y producción del conocimiento en la cultura occidental, pone en evidencia una orientación unilineal en el esfuerzo de comprender la realidad y su dinámica. En un determinado momento de ese proceso, podría estar ubicado el Renacimiento, se enfatiza la realidad empírica en detrimento de la realidad construida, y en consecuencia el conocimiento se convierte en indagación de los fenómenos naturales, fundamentalmente. La entronización de los procedimientos experimentales no sólo define un modelo de investigación, sino que ideologiza sutilmente la relación con el objeto y se define doctrinalmente la noción de realidad, el Evolucionismo sería una expresión avanzada de esta visión. Todo el saber utilitario representa la ampliación de ese proyecto, esbozado inicialmente en el prospecto del Iluminismo, hacia finales del siglo XVIII. La crisis del modelo cartesiano, supuesto central

ABSTRACT

The description of the organization and production of knowledge in occidental culture makes evident the existence of a unilineal orientation in the effort to comprehend reality and its dynamics. In a given moment of the process, it could be found to be in the Renaissance period, emphasizing the empirical reality in detriment to a constructed reality, and in consequence knowledge is converted into the questioning of natural phenomenon fundamentally. The enthronement of experimental procedures not only defines the research model, but also a subtly idealizes the relation with the object and doctrinally defines the notion of reality; evolutionism is an advanced expression of this vision. All utilitarian knowledge represents the amplification of this project, originally outlined in the proposal of illuminism towards the end of the XVIII Century. The crisis of the Cartesian model, supposedly the center of rational-

Recibido: 01-07-2003 Aceptado: 30-09-2003

del racionalismo, se hace evidente en el orden social y cultural de la segunda postguerra. Esta crisis traduce la creciente incapacidad de los modelos cientificistas del conocimiento para dar respuesta a las expectativas integrales del hombre abierto a interrogaciones cósmicas. Asistimos a un creciente espectáculo de recelo de los haberes civilizatorios, esto nos lleva a una evaluación de la herencia de sus modelos de observación de la realidad, y a la vez se asoman alternativas a esos modelos, revisión del proyecto de la ideología del progreso y de sus criterios de verdad, parece ser una tarea no ya tan reciente. Examinamos aquí las líneas del pensamiento evolucionista histórico y se les opone las tendencias de la llamada escuela francesa, cuyos representantes, Jean Servier, René Guènon, Roger Caillois, elaboran la categoría de lo Invisible.
Palabras clave: Romanticismo, saber iniciático, positivismo, racionalismo, paradigma cultural.

ism, makes itself evident in the social and cultural order of the second post-war period. This crisis translates the increasing incapacity of scientific models of knowledge to provide answers to the integral expectations of a mankind exposed to cosmic interrogations. We are experimenting a growing spectacle of the zealousness of civilizing duties, and this leads us to an evaluation of our inherited observational models of reality, and at the same time new alternatives to these model arise. The revision of the project of the ideology of progress and its truth criteria, seems not to be so new. Herein we examine historical evolutionary lines of thought and confront them with the so-called French School tendencies, the representatives of which, Jean Servier, René Guénon, Roger Caillois, elaborate on the category of the invisible.
Key words: Romanticism, initiating knowledge, positivism, rationalism, cultural paradigm.

El cuestionamiento de la realidad visible es una actitud gnoseológica atribuible, en todo lo que tenga de deslumbrante o condenable, al Romanticismo. Preguntarse por qué el pensamiento romántico, con su catálogo de afinidades medievales, es lo más políticamente opuesto a la cultura medieval, equivale a iluminar las complejas fuentes de uno de los momentos determinantes del arte y la espiritualidad de Occidente. El Romanticismo es una perspectiva radical, su atemporalidad lo prueba, porque su axiología se construye a partir de arquetipos. Byron, extrayendo el corazón de Shelley de la pira humeante, no se nos antoja un hecho *demodé*, es, antes, una escena mítica, y tiene las mismas determinaciones que la del arrastramiento del cadáver de Héctor por Aquiles, en ambas se aspira a entrar en contacto con los signos de una realidad que ha cesado para la experiencia inmediata, pero que debe ser conjurada. Las afinidades explicarían, a su vez, la impresionante estabilidad de una época (el Medioevo) totalmente ajena a lo secular y al individua l ismo. Hoy, ya podemos sugerir que en el Romanticismo subyace una violenta crítica de la cultura, hecha desde una ruptura donde se afirma un individualismo que aun no descubre las instituciones como espacio de conflicto, tal y como sucede con el Anarquismo y el Existencialismo de los siglos XIX y XX, respectivamente. Si la Ilustración confía en que todo puede ser sometido al juicio de los sentidos, los poetas románticos, y especialmente un elaborador como Herder, recurren a la iluminación capaz de producirse en virtud del reconocimiento de los númenes. Es así como los sueños y la noche son integrados a una *necesidad* de conocer, antes que a un *deber*; se asumen formando parte de una tradición distinta pero no ajena al hermetismo, diríamos que más civil, donde un elemento clave como el llamado *genio del pueblo* suministra una decidida vocación pública. Por supuesto, la Revolución Francesa, con su fuerte carga de secularismo, sus mitos callejeros y su apelación a lo cotidiano, representa un apoyo empírico no desdeñable en la tarea de verificación de lo popular. Por lo demás, los sentidos, de acuerdo a su estatuto en la teoría del conocimiento desde Aristóteles hasta la filosofía

política de Locke, corresponden a una materia moldeable por excelencia por la sociedad, y eso los hace sospechosos. La visión que el hombre tiene de su entorno es menos cósmica que histórica, significa que la apreciación de la naturaleza, por ejemplo, está dominada por necesidades culturalmente acordadas, parece sorprendente la poca atención prestada por la filosofía a este condicionamiento. La exploración de otros mecanismos que permitan la posesión de un conocimiento que suelte lazos, antes que atar, conduce a la valoración de instancias como los sueños, respecto al yo, la noche respecto a lo cósmico, y lo popular atávico, respecto a lo social, tres espacios de búsqueda reafirmados por la Modernidad. Psicoanálisis, nihilismo y marxismo, podríamos decir, forzando la identificación. Se observará que estas tres fuentes corresponden a derivaciones previsibles desde la razón iluminista, no obstante suponen su límite y su crítica a la vez: el método que aquí se utiliza es el recelo, se asume que los sentidos, al igual que las instituciones, ya no son de fiar. Lo visible parece estar ya agotado, pero no sólo lo visible forjado acuerdos, pacto social , también, y sobre todo, lo visible empírico cuyo máximo tutor es la Ciencia.

La existencia de lo *Invisible*, y su evidencia, en un mundo que se autoexplica mediante el uso del poder, exclusivamente, es un legado que es preciso revisar en función de la seguridad psíquica. En algún lugar desde su dimensión contraída presiona sobre la rutina de la materia y su reino, deberá poner en evidencia la condición puramente histórica, y en consecuencia circunstancial, de los acuerdos de aquel poder. De alguna manera el Renacimiento, con su próspero desenfado, crea las condiciones donde se instalará el Positivismo. La crisis del papado, y en general la desacralización de la cultura, sitúan el reino del hombre en la tierra, y tal cosa tiene consecuencias importantes a los efectos de la producción y organización del saber. El impacto no está referido solamente a la presencia del carácter mundano y a la asunción del hedonismo; se trata de la aparición del mundo como *cosa,* de su reconocimiento como objeto de indagación y fuente de angustia. Mundo como expresión material, más allá de su representación y aun de su significación, lo cual supuso la mayor erosión conocida para la tradición iniciática. Las catedrales, con sus laberintos, son desplazadas por los planos abiertos, lo que es una manera de situar el problema del conocimiento a un nivel de franqueza: la realidad es lo que se ve, suficientemente espléndida en su complejidad, actitud esta que no sólo anticipa la máquina, también, y dramáticamente, las masas paralizadas e indefensas del siglo XX. Optimismos mortales, recurrentes a lo largo de la aventura humana y que suelen desembocar en el espanto o la obtusidad piénsese sino en aquello de lo que son antesala la algarabía finisecular y la olímpica confianza de los años veinte.

Plenitud de un mundo develado que conduce, como en el alborozo de un juego, a la indefensión; porque si el dogma medieval hizo de1 hombre siervo de un cosmos mudo, la razón técnica lo ha detenido peligrosamente en el cuarto de disfraces de ese mismo cosmos. No es casual que todo el siglo XIX esté regado de heterodoxias que aspiran a llamar la atención sobre la linealidad de un progreso que luce como vía demasiado expedita, caja de Pandora exorcizada y depurada. El siglo donde se consolida el *desideratum* de un Prometeo liberado, es también el de la emergencia de desasosiegos expresados en audacias que se aferran a las convicciones más lapidarias, por un lado, y a la exhumación de ritos abandonados, por otro. Tenemos así religiones de un solo oficiante (Lautreamont); arte maldiciente que busca, sin encontrarla, la puerta de lo hermético, como en el caso de toda esa poesía francesa nocturna que va desde Baudelaire a Verlaine; el influjo que se desplaza desde el Oriente ruso impone a las capitales europeas una moda que en realidad es un malestar: Madame Blavastky y su inseguro trascendentalismo es precedida por Rasputines y Svengalis, todas ellas formas espontáneas y efímeras de un saber perdido. El Romanticismo, como se

dijo, rescata la piedra de toque que anima esa cadena de búsquedas cuyo único hilo en común es la desconfianza hacia lo visible; nocturnidad, irracionalismo, desdén por lo público y crítica de los sentidos son su coto particular. Esta necesidad de explorar lo alterno, de exigir respuestas conciliadoras ante lo desconocido o en trance de cambio, descubre frontalmente un saber que, a diferencia de la ciencia, no busca el control de la naturaleza, puesto que no se la supone antagónica.

Lo desconocido es el hombre, se dirá, el enigma que éste representa parece irresoluble, la negativa a mirarse a sí mismo se solaza en la determinación no menor de hipertrofiar la consideración de sus obras, es así como el recuento de sus hazañas nos remite a santuarios, ciudades, y su casa misma, que son un gran museo donde se exponen las razones de esa vanidad. Y un libro sagrado existe para consagrar las fórmulas y las reverencias de un orgullo devenido en culto: la Ciencia es ese libro, y en ella se acumula el fruto de una evasión. Desde la composición de una gota de agua hasta la estructura del ADN, todo está consignado, en la fervorosa creencia de dominación del Universo a partir de su indagación empírica. *Historia de la Descripción y la Mecánica* podríamos denominar ese arquitectónico esfuerzo de ordenación. Millones de observaciones acumuladas que finalmente desembocan en la manecilla de la puerta de un automóvil o en el goteo simétrico del suero de un hombre que agoniza. Podrá argüirse que tal cosa está muy bien. Diríamos, sin embargo, que allí se sirve a consecuencias, no a necesidades. Ensimismado en el espectáculo de aquello que es extensión de su mano, Occidente posterga la vigilia de su propia noche (y de su propia mano), evita, desde un elocuente poderío, la indagación de su laberinto. Vaucanson[1] fascina las cortes europeas con sus autómatas que imitan el movimiento de animales y hombres –diríamos que Poe fascina el siglo XIX con sus razonamientos de la lógica de las máquinas–, la posibilidad de crear la vida embriaga, aun cuando se desconozcan sus determinaciones raigales; el poder y la displicencia guían una curiosidad para la cual la realidad es sólo un complicado mecanismo. La naturaleza procede generosa con quienes husmean su intimidad, enseña pródiga sus secretos a aquellos que no muestran agradecimiento, pues están convencidos de habérselos arrebatado en un acto audaz, aderezado de suficiencia. No hay gratitud como en los ritos agrarios, ni reverencia como en la iniciación; el espíritu secular degrada el cosmos a un manual que debe ser descifrado, menos aun, memorizado. Sin embargo, estos tratos con la realidad visible están colmados de espejismos, estaciones inestables donde el hombre instala su soberbia, más que su poderío. Espacios vacíos para que rebose lo fenoménico, el ruido del circo que alberga paulatinamente diversos prestidigitadores, cada cual más convincente; todo deberá ser pasado por ese cedazo, lo material y lo etéreo, lo objetivo y lo subjetivo, las pasiones y los valores. Se ha dado así con una fórmula que transmita seguridad, las fuerzas de la noche y la incertidumbre han sido conjuradas, y el taumaturgo puede ahora enseñorearse desprevenido sobre su creación. (Ya en 1676 el hombre observó las criaturas microscópicas y dijo: "Ahora existis, id y laborad por las certezas").

No sólo es la sanción social de unos procedimientos para poseer un saber, de por medio está un juicio sobre el objeto de ese saber de definitivas consecuencias, y que por lo pronto desvincula ese objeto de la naturaleza de quien lo observa, de quien *sabe*. A su vez,

1 Cesarini, Gian Paolo: *Los falsos adanes.* (Historia y mito de los autómatas). Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1971, 213 pp.

el conocimiento de sí mismo, autoconocimiento, se admitirá por mediación, es preciso salir de uno mismo para conocerse, y en consecuente lógica esto es así en tanto que lo invisible no es admitido. El hombre no puede reconocerse sino no es a través de un instrumental. La entronización iluminista de los sentidos concluye en la negación de la percepción y la intuición; los sentidos, extensión rústica de estas funciones, tapian la comunicación con un centro ordenador, en un blindaje que autoriza un culto imperturbable: la Ciencia será así la certidumbre de concatenaciones formales. La búsqueda del conocimiento se torna afán de control sobre la naturaleza y concluye en el forjamiento de límites exteriores, traspasarlos continuamente corresponderá, entonces, a la verificación de una vastedad en virtud de la cual el hombre se aleja de su centro. La naturaleza ya no será vista como problema y automáticamente quedará desterrada de una cultura de la angustia, es desplazado su eje de definición y la criatura se asume sola, sin interlocutor; su conciencia, conciencia del entorno, le confiere una autonomía cuya orientación política es el dominio.

El animismo y el panteísmo son vistos como fases superadas en la comprensión de la realidad visible, ya no habrá preguntas por los fines; igualmente, los ciclos anteriores con sus cosmogonías desmesuradas, sus explicaciones simétricas y conclusivas, pertenecerán a una edad ingenua y desamparada. En realidad, el espíritu positivo que Comte legaliza germina en la pleitesía civil del Renacimiento, pues su vindicación de las formas públicas griegas y su *modernidad* cósmica, supone la existencia de un estadio de decadencia a medio camino entre el orden primitivo y la intuición del carácter práctico de las relaciones sociales. Estadio este del dominio de una patología por carencia: se desconoce la *fisiología* del mundo. "En el mundo del éxito, el *fracaso* es altamente revelador"[2]. Revela, justamente, aquella patología la enfermedad en tanto imposibilidad de ir hacia el tramado del cosmos cuando ya se ha expulsado la divinidad; refugiarse en la expansión de las oquedades así una actitud que procura seguridad. Sin embargo, la perturbación no desaparecerá, aminora o se acentúa en función de aquella seguridad, pero la crisis adquiere legitimación. El fracaso se manifiesta como escándalo, fisura inquietante en una conducta teleológica: la ciencia es tal en tanto presupone la naturaleza de las cosas, y en esa medida prejuzga. Cunde la alarma solapada: la dislocación de los sentidos frente a una realidad huidiza, el brusco interés por lo interior, o menos que eso, la sospecha de lo Invisible, todo ello conduce a inclinarse ante el pozo vacío; así la medicina, la psicología descubren una arquitectura tensa. Algo se mueve y evoluciona, ominoso, fuera de control, trayendo noticias inciertas al proyecto *progreso*; ya no es posible negar una presencia conspicua, es así que, como alternativa, se la declara inocua, lo inofensivo desconocido. Se le da plazos para que se extinga, se confía en un temperamento tímido, huidizo ante la eficacia del instrumental positivista, todo lo cual propicia sólo el desencuentro, la escisión de dos tradiciones, donde ésta finge el desconocimiento de aquella: una generó el fuego, la tabla periódica de los elementos, la metafísica, el psicoanálisis; la otra, cantos órficos, la amistad de un monje con los animales.

Resulta interesante reparar en que para ser el cuerpo humano su objeto, la medicina tardó excesivamente en producir hallazgos importantes[3], y estos pertenecen al ámbito de la observación mediada (aparatos y experimentación). Algo nos dice que la autoobservación no ha sido un ejercicio al cual se haya apelado para resolver conflictos relevantes. Así como

2 Axelos, Kostas: *El pensamiento planetario*. Monte Avila, 1969, Caracas, p. 210.

3 *Ibid.,* p. 212.

se desconoce, sustancialmente, el interior central del planeta, igualmente, el hombre ignoró, casi milagrosamente, lo que ocurría en su cuerpo, o más precisamente, qué era su cuerpo; todavía hoy día la dinámica del cerebro resulta una puerta casi cerrada, y sus potencialidades un enigma entero. ¿Por qué esa ajenidad respecto a aquello que está al lado? Responder a esa pregunta equivale a encontrase con una cultura que ha planteado sus retos en términos de dominio exterior, que ha visto la naturaleza, políticamente, como una fuerza ciega y pasiva, y esto último ha sido determinante a los efectos de la producción y organización del saber, pues su uso y limitaciones descansan sobre acuerdos respecto a: 1) la naturaleza de lo que es objeto de conocimiento, 2) la fuente de la autoridad que permite operar sin restricciones. Así, materia y evolución fue la admisión del primer acuerdo, para el segundo se invocó la inteligencia animada. Ahora, si hay errores en la apreciación del primer acuerdo, cabe hablar, por lo menos, de un alejamiento acelerado de la comprensión del fenómeno cósmico. El segundo acuerdo es una consecuencia ética, tácita, de lo que se prejuzga en el primero. Estamos en presencia de una acumulación sucesiva de vacíos, esto condujo, como contemporáneamente se puede demostrar, a un estado de angustia, a la desazón que produce sentir que hay una piedra falsa en el edificio. Pero esta ausencia no ha sido encarada con humildad, menos aún, no ha sido encarada con probidad; una renuencia explicable solo a la luz de un temor, precariedad de una elección, insuficiencia de una explicación que se pretende holística sin serlo. Es así como los instrumentos previstos para interrogar el abismo se revelan inoperantes, arsenal impotente diseñado para un enemigo irreal. Hay, entonces, zonas cerradas, mundos paralelos omitidos por una tradición orientada hacia el *sentido común.*

Cuando el hombre del remoto Occidente decidió encarar la tarea justa de enfrentar a los Dioses, de crear en la determinación (y la obligación) de darle continuidad al mundo, se decidió por la tradición prometeica, por el forjamiento aparatoso, en una apreciación literal de los mitos de origen, la expresión física de las fuerzas oponiéndose y moldeando un Paraíso: fuego, agua, truenos, produciendo una síntesis de pactos y equilibrio, no de armonías. El Génesis judaico, con su ascendencia moral sobre lo natural, supuso el establecimiento de una *racionalidad antropocéntrica*, lo revelado quedaba atrás, allanado el camino para los hallazgos. El desconocer su origen hace del hombre una criatura angustiada, pero también lesiona y toca en punto agudo su vanidad. Al proclamarse inteligencia animada, cargó en sus hombros la responsabilidad de indagar su genealogía, sólo que no hizo esto, simplemente la forjó. Si bien este imperativo no fue incluido en las tareas prometeicas, y al contrario, la ejecución de estas contribuyó a calmar el sordo rumor de aquella responsabilidad, la vanidad lacerada degeneró en violencia. Así, este desconocimiento lo ha vuelto hostil a la naturaleza. Recelador, resentido, devino predador de una presa torturante en su mutismo, similar a un Bartheleby que guarda su secreto bajo la llave de una coherente terquedad. Querríamos precisar que esta tendencia predatoria, cercana al odio, representa una patología, y en esa medida una esperanza, la imposibilidad de rastrear su origen hace que la criatura se perturbe, al extremo de señalar la fuente de su opresión en la casa que lo acoge en su indescifrable elocuencia. En consecuencia, interroga su casa, el *oikos*, pero lo hace en términos lapidarios, policiacamente, presumiendo la culpa, y achacando a aquélla culpa la razón de su infelicidad. No obstante, resolver ese conflicto, conflicto de identidad en última instancia, significa poner a prueba, en un juicio quizás irreversible, lo que ya se es, o lo que se cree ser, que para el caso es lo mismo. Una contradicción devastadora subyace en este despertar poblado de malicia: se recela de una naturaleza ciega, celosa, lápida de una luz, pero a la vez toda esta invención es la calificación de lo inteligente animado. Aquello que se oculta no puede estar sino dentro del mismo ser que anhela el hallazgo; la alqui-

mia y el misticismo no son más que la intuición de la adecuación de este camino, sólo que para el esplendor que los sentidos han afirmado ("el espectáculo del mundo"), esta vía impone una austeridad demasiado cercana al rigor de la pobreza. La vocación mendicante de un San Francisco o un Martín de Porres no es tanto una fe en la pobreza como un disgusto ante la inutilidad del exceso de unos bienes que no revelan sino los límites de los sentidos.

Descubrir lo Invisible equivale a admitir la precariedad de los sentidos, y aun más, juzgar la arrogancia de una cierta actitud respecto a la realidad. Situar esta presencia en un plano de compromiso, como condición para la comprensión, supone generar un espacio que no era admisible desde la perspectiva de la evolución organicista. Habrá que entender que no se trata de una realidad paralela, sería preferible hablar de una realidad no admitida, pues así estaríamos insistiendo antes que en un mundo no revelado, en un mundo orientado, pues se trata, justamente, de una orientación que, al proponerse teleológica, cerró otras opciones y las convirtió (sería mejor decir relegó) en espacios para la revelación y no para la admisión. La oposición original entre religión y ciencia se funda en aquel conflicto, la admisión es un camino político ya imposible hoy, lo paralelo queda así condenado a la revelación. Las huellas del infatigable ejercicio de esa orientación se encuentran en la ciclópea arqueología física que va desde una máquina de vapor del siglo III A.C, verificada en su funcionamiento perfecto construyéndola a partir de los planos en 1945[4], hasta el esqueleto limoso del Titanic. El anhelo faústico moderno es, entonces, la repetición de un mito generatriz que debió sellarse en su único ciclo posible. No fue así y Prometeo retorna para establecerse ya sin ningún secreto que arrancar, fatigándose en las variaciones de una misma magia. El fuego fatuo, propiamente. Pero el hombre ha sido encadenado, y esta es la venganza de Prometeo; prisionero de aquello que se le dio para conjurar otros elementos, cedió a su pura contemplación, al puro crepitar de la fragua en el taller, y finalmente lo hizo su Dios. El templo de ese culto es la conciencia tecnológica, el *homo faber*; así, el Génesis de ese evangelio dice que cuando la criatura pudo oponer el pulgar al índice, dio un paso gigantesco en la empresa de dominar el caos, y oprimirlo posteriormente. Se levantó y prosperó hacendosamente, "conocer para dominar" fue uno de sus salmos preferidos; impuso un ritmo de eficiencia y conquistó el ocio, extendió factorías a lo largo de un territorio de nadie, generosa bonificación como punto de partida para una "acumulación originaria" a medio camino entre la historia y la geología.

Este patrón, estos usos, estas dinámicas, se avienen muy bien con otro discurso: demasiado familiares a la fisiología del Capitalismo, máquina engrasada de la racionalidad liberal. De las tres tradiciones señaladas por Steiner[5] en la conformación de un *ethos*, una ha dominado con su amplio sentido contractualista y poca tendencia a la escatología mística, el Judaísmo aporta los elementos centrales de una civilización enfrentada con fervor a la empresa de consolidar sus dominios y expulsar la incertidumbre. La secularización de la vida social resulta una consecuencia de esa relación abierta, en tanto que no hay mediaciones, característica del contractualismo religioso hebreo. A ellos el mundo les fue dado para ser dominado, y Dios es un protector, un antepasado local. No es difícil advertir, en los términos y la naturaleza de esa relación, una actitud donde lo reverencial está ligado a normas

4 Dickson, David: *Tecnología Alternativa*. Blume, Madrid, 1978, p. 30.

5 Steiner, George: *La muerte de la tragedia*. Monte Avila Editores, Caracas, 1970. Vid., Cap. I.

y procedimientos, y en ningún caso a determinaciones de tipo escatológico[6]. La unidad y la armonía que el Judaísmo concibe están en función del conocimiento de una realidad que se sitúa hacia adelante y no hacia atrás. Quizás no se ha reparado lo suficiente en el *status* de la naturaleza en el Antiguo Testamento: está adosada, aparece como materia prima, pero no se la interroga, como en la generalidad de otras culturas, sólo se le ordena, hay algunas prohibiciones que en todo caso hacen referencia a hábitos y normativas, pero no un discurso axiológico. Se está en presencia, típicamente, de una cultura urbana donde las relaciones entre los hombres giran en torno a la función producción-consumo. La *civitas,* a su vez, aparece ya como un espacio donde se consolida una reacción contra las fuerzas de lo primigenio, contra la anarquía de los elementos.

Asumir que hay un principio de dominio del medio a través del conocimiento, conduce a la necesidad de poseer el control de los procesos por los que la vida se genera.[7] Frente a la concepción de una naturaleza pasiva, este control remite sólo al dominio de la dinámica de la materia; es así como lo fenoménico del hecho vital ha bastado para crear un estado de seguridad respecto al origen de la vida y a la procedencia del hombre. El poseer una respuesta sobre sus orígenes supuso la liberación de temores para la criatura, y la precipitó en una carrera ávida, predatoria. Si antes posee una ética, producto de un forjamiento de lo Invisible oprobioso, ahora, en este nuevo hallazgo no posee ninguna. Sin ataduras que lo aproximen a espacios vacíos, puede trazar su camino orientado por la confianza que embarga a quien está seguro de conocer su pasado. Al estudiar la decadencia de la tragedia en el mundo contemporáneo, Steiner señala la insistencia moderna en la justicia y la razón como elementos emergentes[8]. El absurdo y la fatalidad griegas se volatilizan en una civilización donde el hombre se propone como principio y fin, y aquí encontramos otro rasgo arraigado del Judaísmo: convencimiento respecto a la autoridad que permite al hombre hacer de su periplo una cosmogonía excluyente. Paradójicamente, la seguridad respecto a su destino moldeará un ser laborioso pero soberbio. Habrá así errores pero no fatalidades. Murena ha insistido en el carácter ritual de la fundación de la ciudad antigua, rito civil que alude a un pacto, a la decisión de romper vínculos con lo tempestuoso, con la noche, ajuste de cuentas con lo pagano en tanto que tributario de ciclos cósmicos y tradiciones desvanecidas. La ciudad es así el espacio para un nuevo tipo de conocimiento, que no puede estar sino ligado a la acción, un tipo de acción que establece un nuevo orden, culto al Estado y al pacto societario. El poder como saber y el conocimiento concebido para obrar sobre el mundo. La ciudad actual nace acorazada ella misma es un exorcismo, no requiere recurrir a invocaciones ni a entes con los que no es posible contratar, escenario cerrado y compacto, apela a la simetría

6 Entiéndase aquí lo escatológico no sólo como la remisión de la acción humana a unas causas últimas, que es un poco el carácter que tal categoría tiene en la teología dogmática católica. Nos interesa, antes, el sentido que tendría en la tragedia: la comprensión del destino como fuerzas teleológicas obrando hacia atrás, y condicionando la vida del hombre -las fuerzas ciegas del determinismo de la tragedia griega. Unamuno ha señalado la condición *anescatológica* del cristianismo primitivo y la remite a la influencia histórica del judaísmo... (Steiner, Blake: *Del sentimiento trágico de la vida*: Unamuno...)

7 La posibilidad de generar la vida haría al hombre "socio de la creación", abriría las puertas de la legitimación de una moral que prescindiría definitivamente de cualquier conciliación con lo trascendente. La discusión, de notable importancia, está presente tanto en un médico de profesión como Arthur Jores y un intelectual como Kosta Axelos.

8 *La muerte de la tragedia.*

monótona de sus habitaciones y a las torres de su industria para desalentar amenazas en las que, por lo demás, no cree.

El Golem, una recurrente leyenda judía de Europa oriental, propone esquemáticamente el problema de la autonomía como consecuencia de un saber no revelado. Por lo menos desde el siglo XI se tiene información respecto a la presencia de esta invención, ella es lo más cercano que podemos encontrar, y que corresponda al mito de forjamiento, instalado en una cultura al amparo de lo urbano. Vemos en esta indagación de la materia, cuyos momentos estelares corresponden, culturalmente, a la Reforma y al Renacimiento, una revuelta esencialmente verificable desde el deductivismo fisico-matemático del siglo XVII hasta el *homo atomicus* actual, pasando por la franqueza renacentista y la amplitud gnoseológica del Positivismo del siglo XIX. Querríamos insistir en que las raíces especulares, y la fe en la predestinación, de esta actitud nueva y victoriosa pertenecen a una escueta axiología judaica. Sin embargo, esta revuelta, como se habrá advertido, no ha sido contra la injusticia, pues la tiranía persiste y la justicia que truena en el Antiguo Testamento no se ha realizado; tampoco ha sido contra unos dioses que administran desde la oscuridad, pues ellos son confirmados por unos oficiantes que los han provistos de leyes; esos impávidos y desesperantes grupos que al mediodía tocan a nuestra puerta en procura de un fiel, así lo confirman. Esa revuelta ha sido contra la naturaleza, nace de la amargura, de la nostalgia de un vínculo perdido, del que se abjuró en un rapto de soberbia. Pero esa revuelta a nadie ha liberado, encadenó la imaginación a visiones subsidiarias de un porvenir puramente confortable y cuya consecución supone revolucionar permanentemente la materia. Un alejamiento acelerado de lo simbólico, la incomprensión creciente de lo no utilitario define nuestra civilización; el *desideratum* ha sido situado fuera del alcance individual, los microproyectos no son viables y se les destierra al estatuto de *hobbies*. Las corrientes de pensamiento corresponden a derivaciones de la cultura de masas o están al servicio directo de lo institucional. Occidente ha hecho de sus tradiciones paralelas a la razón, cronicones inverosímiles, rebajadas a la categoría de percepciones defectuosas, propias de una edad de la indigencia, han sido relegadas a los museos como curiosidades.

Un hecho tal vez casual, como la actitud que enfrenta a Marcel Lefevbre a la jerarquía vaticana, puede iluminar un comportamiento nada casual. Observemos una objeción, aquella que nos interesa, del conjunto de planteamientos que hace la ortodoxia de Lefevbre. Su violenta oposición a la misa en otro idioma que no sea el latín se ha visto como un conservadorismo a ultranza, insistencia banal en una aristocracia de las formas. Por lo menos su posición ha sido mal etiquetada: no es conservadorismo, es tradicionalismo, porque éste orbita no en torno a valores, sino a un orden, un equilibrio. Se trata, en este caso, de alegar en favor no de una práctica ritual, sino de una estructura, como en la meditación brahamánica, donde el eco de una frase[9] induce un estado de percepción. Muy probablemente el sonido de la entonación latina forme parte, armoniosamente, de un estado de solaz, casi de goce estético que no hemos procurado evaluar. Pudiéramos ir un poco más lejos y considerar la posibilidad de que la voz del oratorio comunique no tanto el registro de una narración

9 "Es el golpeteo el que obra sobre la psiquis, provocando una especie de somnolencia hipnótica". El texto anterior se refiere a los indios *machis*, araucanos de Chile, y a su rito de entrada en trance del médico purificador, para lo cual es preciso el sonido del tambor. Las relaciones etnológicas podrían multiplicar casos como este. Libedinski: *El otro mundo*. Editorial Rosario, Buenos Aires, 1951.

aleccionadora como un estado de conciencia de naturaleza emocional. La inducción mántrica supone la anulación de los ruidis, de todas aquellas interferencias que pone en primer plano la crónica de la etnia, se trataría, en cambio, de revivir el origen inercial de la conciencia, un momento donde aun no hay valoraciones. El sonido mántrico sería así menos una técnica que una identificación con la densidad del vacío, un hundirse en lo primordial, y no costaría asimilarlo a la búsqueda de amparo uterino freudiano, aunque deberíamos ver otra voluntad en esa terapia. Por lo pronto júzguese la ordinaria disonancia del oficio en lengua vernácula, donde el oficiante nos recuerda un orador apurando frases vacías y sin brillo, como un demagogo imperturbable –en estos días hemos llegado a presenciar la calamidad de un presbítero de parroquia empeñado en mostrar en la misa sus dotes de cantante de televisión, parece algo rutinario en cualquier ciudad latinoamericana, estos hombres salen del vapuleado Seminario a oficiar de cantantes en el púlpito, personalmente he visto a alguno entregarse, como en un *casting* cualquiera, al retumbar de su propia voz en una cancioncita de moda, según he oído esto resulta útil para atraer a la joven feligresía. Al propugnar este tipo de reformas, la jerarquía eclesial prueba desconocer la constitución sagrada del hecho religioso, lo sagrado fundado por el hombre en alianza con lo Invisible, y lo reduce a institución civil orientada por el complejo social. Desconocimiento que se explica, por un lado, como disolución de una tradición, pérdida de la memoria en un sentido casi orgánico, pero igualmente es expresión de la aceptación de una reorientación de la función de lo religioso: mantener la estabilidad de un mundo que se ha vuelto precario, discutible en sus fundaciones. Retener, en cambio, significa insistir en el rito y la diferenciación, es estimular la armonía a través del acuerdo que hace de lo religioso un estado antes que una condición. El principio de autoridad de las confesiones que han acompañado el tránsito del Liberalismo, se funda inicialmente en una comunicación de carácter esotérico, pero deriva rápidamente, debido a su determinación de regular la moral social, hacia lo exotérico. Moral ésta que, como reflejo práctico de los valores dominantes, termina permeando toda la estructura social, principalmente la conducta económica, y en este punto encontramos una tendencia a la secularización de lo religioso que explicaría el tipo de concesiones que objeta Lefevbre. Proyección de una "democratización" auspiciada por los *mass-media* y que evoluciona alrededor del eje producción-consumo. Debemos ver en esta modernización del ritual católico, no una reacción anticonservadora, ni tampoco la necesidad de poner al día unos procedimientos atinentes a la salvación por la fe, antes constatemos en ello la separación definitiva entre lo religioso contemporáneo y lo Invisible. Cuando las masas dudaron de la eficacia del dogma apareció la primera gestión actualizadora, frente a la perspectiva de fortalecer la espiritualidad como escenario natural de lo revelado, del dogma mismo, se optó por una secularización que hacía de la feligresía un público, un mercado para la propaganda. La Iglesia se veía así en trance de producir un discurso que compitiera con otros programas de redención, se hizo política en sentido faccioso: Eugenio Pachelli, su pragmático reinado, y la Teología de la Liberación serían dos claras síntesis de esto en el siglo XX –son maneras de conocimiento de lo social, frente al desarrollo de la ciencia, y expresadas en términos de poder que no dejaban dudas.

Cuando en 1964 aparece *El hombre y lo invisible*, su autor, Jean Servier, quizás no ha medido la magnitud de la diferencia entre la tesis de su libro y las ideas dominantes entre la *intelligentzia* de Occidente. La novedad que trae a escena Servier sólo podría impulsarse o desde una heterodoxia impávida o desde una revelación, porque desde ninguna otra perspectiva podía asumirse con solvencia la tarea de oponer un discurso al Materialismo Dialéctico, en los momentos en que este gozaba de su mayor prestigio intelectual. Pero implicó no sólo un intento de refutación de un discurso holístico ampliamente arraigado desde la

época en que la filosofía europea alcanzara su momento de máxima perfección estilística, es decir, desde Hegel, sino también, y centralmente, la refutación de una concepción cósmica de la realidad. Es así como el libro erosionaba frontalmente los supuestos del marxismo, pero también ponía en cuestión, casi caricaturizándola, la práctica civilizatoria del Liberalismo representada en el capitalismo industrial de la cultura de masas. La tesis política de *El hombre y lo invisible*, la cual sostiene que el evolucionismo es una invención del hombre blanco occidental para calmar sus angustias[10], afecta por igual la creencia canónica del evolucionismo social marxista del "ascenso del hombre", como la vocación salvacionista del Liberalismo expresada en la llamada democracia de masas. Servier pone en evidencia, contra cualquier ideología contemporánea, cómo los procesos de la materia son autónomos, mas no deterministas, y así mismo establece la función de la conciencia en cuanto enlace entre el orden que impulsa esa materia y los intereses del colectivo humano, en consecuencia la materia no es autónoma.. A ese vínculo lo llamó lo *Invisible*; pero Servier no sólo crea el nombre en su explícito significado, sino que funda la categoría, y para ello se apoya, paso a paso, en la etnología descriptiva, fundamentalmente. Reconstruye así con precisión, aquellos espacios en blanco, aroximadamente un 60%, que resultaron caprichos inocuos para la interpretación económica de las llamadas sociedades primitivas. Partiendo de un simple hecho cuantitativo, a saber, si dichas sociedades muestran sólo una pequeña parte de su producción simbólica relacionada con los procesos de producción y consumo, entonces es preciso preguntarse por las funciones de ese resto enorme de tiempo no aplicado a las tareas de sobrevivencia. Contemplación y reposo son dos actividades que parecen haber tenido espacio considerable en un mundo dominado por el caos, ¿eran equilibrio y unidad la consecuencia de la ausencia de conflicto entre naturaleza y cultura? Los restos de esas antiguas filosofías visibles en el Tao y el Zen, por ejemplo, no estarían hablando tanto de un desarrollo ideológico de lo cósmico como de un aprendizaje sin maestros, de la recepción de un estado de beatitud que originalmente reside en la integridad de un orden dado, recibido por donación. La idea de acción parece sufrir una transformación en la medida en que su objeto se desplaza del problema de la existencia de la criatura hacia la realidad sensorial, el mundo como curiosidad, su espectáculo. Este nuevo escenario significó el ensanchamiento de los sentidos, de alguna manera la causa de la llamada hominización, según ésta el volumen del cerebro, su emancipación, fue consecuencia directa de las posibilidades derivadas de oponer el pulgar al índice. Pareciera gravitar en todo esto una concepción que hace del hombre una ser en permanente redención material, aplastado en el caos de la naturaleza informe al principio, conquistando seguridades en virtud del acopio y usufructo de bienes, después, y finalmente opulento y embriagado con el derroche en una fase donde ya no interroga sino que planifica, enjuicia. Acusa Servier a una antropología y una arqueología justificacionistas, teleológicas, comprometidas exclusivamente en forjar un hombre orientado por el *confort* y siervo de un culto poco menos que ridículo así, durante casi cien años el arte rupestre no admitió otro juicio que el utilitarista de la invocación de la caza, por ejemplo; no es sino a mediados del siglo XIX, con Leroi-Gourhan, que surge una explicación que enaltece otras funciones y necesidades, ocio, placer. La teoría social se ha alimentado hasta ahora de un aspecto unilateral y restringido de la realidad, sin embargo, de ese esfuerzo intenso pero focalizado ha pretendido extraer conclusiones globa-

10 Cfr. Servier, Jean: *El hombre y lo invisible*. Monte Avila, Caracas, 1970.

les respecto a la compleja realidad de las interrelaciones humanas. Obsérvese como lo religioso es estudiado sólo casi siempre desde la necesidad de mediación, propuesto como instancia de intercambio deriva rápidamente hacia el acuerdo, la institucionalización, y esto implica ya la crisis de lo contemplativo, de la comunicación con lo no inmediato. Las sociologías de lo sagrado (Caillois, Girard) debieron encarar esta fuerte influencia de lo explicacionista en una línea de promoción de lo colectivo, marcada sin duda por el panorama de masas inaugurado por la era industrial –el Positivismo comtiano sería así más que una conclusión ante la vista del espectáculo cenital de unos usos y no tanto de unos saberes; el marxismo sería, a su vez, un intento dirigido a mostrar el conflicto de organización de aquellos saberes, coincidiendo, nos obstante, con ellos. Sólo habría que reparar en la época y los intereses dominantes en que se sistematizan las ciencias sociales para comprobar esta frágil y parcial caracterización de lo real. Las leyes a que esperaba llegar, como hallazgo ineluctable, la sociología positivista del siglo XIX, estarían informadas por la imagen de un ser precario, aplastado por las fuerzas naturales, dedicado por entero a la tarea desesperada de conseguir unas magras raíces para alimentarse. *Hordas* y *clanes,* fueron las apresuradas conclusiones de una antropología que, en su afán de autoexplicarse, redujo las graves implicaciones del arte glacial, por ejemplo, a invocaciones ingenuas de la mentalidad animista o malabarismos de ocio forzado, o en el mejor de los casos. Como puede verse, poco ha podido esperarse de un saber que se empeñó en hacer de una ingente información, toda la documentación etnológica acumulada desde la expansión de los griegos, el soporte de una explicación de la saga humana de carácter puramente ideológico y reduciéndola al más escueto economicismo.

Toda la realidad, desde un grano de arena hasta los procesos de la Comuna de Paris, desde los rayos X hasta la Guerra Fría, ha sido entendida como develamiento mediante la localización de una piedra de toque. Las enormes posibilidades de organización de la materia, entrevistas por el instrumental organicista de la ciencia experimental, determinó el rumbo mental de una civilización fascinada por un mundo maleable, dúctil. En la fragilidad de ese hombre recortado por el resplandor de un trueno, u organizando sus bienes en la más amplia noción de seguridad colectiva, no ha podido verse sino un pensamiento elemental, prisionero de unas estructuras que desconoce. En el mejor de los casos, lo Invisible se concibe como adosado a lo interior. No son suficientes miles de testimonios, pautas coherentes, recurrentes, que hablan a gritos de una relación pausada, profundamente orgánica y que identifica la cultura no sólo como "aquello que el hombre agrega a un ambiente", sino como ritmo cósmico. "La captación del mundo unilateralmente orientada hacia la realidad espacial externa que comenzó con el Renacimiento resulta hoy insuficiente"[11]. Esa captación es insuficiente, justamente, porque fueron tapiados multitud de agujeros que radiaban luz desde otras tantas direcciones, tapiados en beneficio de uno en particular. Sería esquemático, y quizás injusto, atribuir las razones de esa hipertrofia al método racional y a la economía de mercado. Las raíces profundas de este totalitarismo deberán buscarse incluso más allá de un afán faústico mecanizado; habría que señalar un voluntario desencanto, la asunción de una vía expedita para conjurar un trascendental fracaso en la búsqueda de la armonía y la justicia: se optó por la vía de la fuerza, por el poder desencadenador, la ciencia como

11 Arthur, Jores: *La medicina en la crisis de nuestro tiempo*. Siglo XXI, colección Mínima, México, 1967, p. 50.

conocimiento subrepticio de la naturaleza, como la naturaleza reducida y rendida. Esto significó hacerse "socio de la creación" en su amplio sentido político... [12]. El prometeismo es sobre un culto un culto a la materia, al fuego liberado, que pretende disolver lo hermético en un acto de redención excesivamente público. Prometeo es el símbolo más alejado de lo iniciático, justamente por su vocación demagógica: es un *complacedor*, busca la simpatía por afinidad de condición, no por indagación de la armonía, es menos un rebelde que un paria, alguien expulsado de un paraíso entrevisto, y a medio camino entre dos naturalezas. Por lo demás, el más grave pecado del prometeismo no es querer compartir el poder de la creación con el creador sino haber renunciado al misterio. El encadenamiento a la roca arrastraría su apego a la novedad que evoluciona en el curso del día, su gusto por los poderes del taumaturgo prisionero de su escenario, su permanente regeneración, hablarían de su otra identidad, aquella intemporal donde el conflicto de la materia ha cesado porque se hace ciego y orgánico. Podríamos ver en la fuente de esa reacción que reivindica la fuerza como instrumento de conocimiento, una vanidad herida. Parece evidente que el hombre puede hacer un uso puramente contemplativo de sus hallazgos, el placer del saber indica en una dirección donde la relación con el mundo está liberada de tensiones prometeicas. Tosca concepción de la realidad sensible es aquella que sustenta la voluntad de conocer exclusivamente en el imperativo del *confort* y la seguridad material. Este error ha sido repetido con constancia por la interpretación antropológica, y ha guiado puerilmente la pauta de la observación etnológica. El conocimiento como función está ligado a la seguridad psíquica, y su utilidad debe buscarse, primordialmente, en el equilibrio de la conciencia. Parece poco discutible, después de los trabajos de Servier, que el hombre de las sociedades tradicionales ocupaba la mayor parte de su tiempo buscando aplicaciones adecuadas de aquella función. Si el marxismo identifica tiempo de ocio con condiciones extremas de desarrollo de las fuerzas productivas (precariedad de la horda y función social de la tecnología), lo real es que, civilizatoriamente, hay lagunas abismales a los efectos de explicar la utilización del tiempo. La imagen de un ser desvalido, aplastado por los elementos, a merced de una naturaleza fuera de control, que domina la visión del llamado "ascenso del hombre", no es compatible con la compleja elaboración simbólica que va desde el arte de la época glacial hasta las catedrales del Medioevo. Donde sólo se veía indigencia ha debido suponerse construcción en otros rumbos... El hallazgo del arte parietal en la segunda mitad del siglo XIX mostró por primera vez el quehacer mental de grupos anclados en una manera de contemplación. Sin embargo este conocimiento no fue integrado a una solución de continuidad, esto hubiera derruido, entre otras, la sincronía positivista del *ascenso del hombre*, pues otra manera de apropiación de la realidad. He pasado horas ensimismado en el arte geométrico de la época glacial, interpretarlo desde su propia autarquía equivale a un esfuerzo mayor que probablemente desborda las referencias de cualquier antropología cultural, sus enigmáticos signos son como luces en el vacío, nada de lo que haya en la historia humana de los veinte mil años siguientes parece orientarnos: trazos ajenos a esquemas conocidos, significaciones cuyos elementos permanecen en la penumbra, fuera de todo atisbo, y sin embargo el conjunto nos abruma con el peso de una certeza. El realismo de este arte, a su vez, corresponde a una realidad no tangible, quizás a dimensiones perceptibles desde otras expectativas de los sentidos, lo figurativo de las escenas de caza, aceptemos por ahora que son tales, desborda el

12 *Ibíd.,* p. 3.

concepto de imagen especular y están como a un paso de una versión cubista, como prestas a encriptarse –volúmenes desplazándose como cuerpos en un fluido, todo está en suspensión o sometido a la dinámica de un tiempo lentísimo. Las finas líneas de esos cuerpos no se interceptan y sin embargo los conjuntos son de una abigarramiento casi caótico, la visión resulta sinóptica no por sumatoria o inventario sino por articulación de movimiento en un espacio dimensional concentrado. Obviemos el problema de los pigmentos, de la iluminación necesaria para trabajar en las paredes de las cuevas, de la ausencia de hollín en los techos..., que no son en absoluto escollos desdeñables desde el punto de vista de la civilización manual. Entendámonos con la realidad de significaciones y las necesidades y usos de ellas derivados: hay allí un nudo gordiano para ser desatado, o deshilado, antes que cortado.

En ninguna otra cultura como en Occidente, el proceso de formación del conocimiento parece haber evolucionado públicamente en dos vertientes separadas y casi enfrentadas. Dos tradiciones evidentes informan a quien se asome a las pedagogías de una civilización presa de la disyuntiva del *ser* y del *deber ser*, sumergida en los efectos residuales de la duda, recelosa de una elección en la que se ha avanzado lo suficiente como para no volver atrás, no reorientar proyectos. La nostalgia recurrente por los orígenes, entre otros síntomas, delata la sensación de incompletitud, el desasosiego venido de una felicidad que se intuye demasiado costosa quizás fraudulenta. La tesis política del libro de Servier, y este hace etnología apelando a la arqueología como cualquier otro, pone de relieve la necesidad de las explicaciones globales, funcionen estas como dogma, justificación, o supongan una puerta abierta a teogonías armónicas. Pareciera que esta motivación es el único aspecto no fraudulento de aquella invención, pero luego que es superado el malestar antropológico de la *desidentidad*, nada detiene el culto frenético de la legitimación intelectual. Así, la historia del pasado orgánico es enfocada como la verificación de unos juicios, de unas creencias, como la reconstrucción (y explicación legal) de un orden conocido y construido en un presente que aparece como verdaderamente desgajado. El pasado visto desde una perspectiva teleológica, por decir menos. Es así como el evolucionismo intentaba ser una visión global y concluyó siendo totalitaria, justamente por su afán de presuponer el pasado de lo orgánico en función de la observación desesperada que quería darle un lecho a la humanidad. Llama la atención que la discusión del evolucionismo se haya alimentado principalmente de la biología y la sociología. La disidencia y los argumentos demoledores han venido sin embargo de la filosofía y la escritura ensayista, en un historiador católico como Hilaire Belloc hay precisiones convincentes, aunque obviamente su declaración de principios le reste autoridad y comprometa la persuasión, pero en un filósofo como Max Scheller toda motivación militante se desvanece y sus juicios resplandecen de elocuencia y pureza demostrativa. La idea de la creciente complejidad de lo vital a medida que se avanza en las formas orgánicas, es el aspecto elegido por Scheller para su refutación del esquema evolucionista, veamos su vehemencia. Dice que las estructuras son más frágiles en la medida en que se hacen más sofisticadas, en consecuencia afirma que "lo más poderoso que hay en el mundo son, pues, los centros de fuerza del mundo orgánico, que son ciegos para las ideas y las formas..." La fisiología tendría, a su vez, plena realización no ya en un escenario de órganos y funciones sin en un palpitar, en el respirar lento de los más bajos segmentos nerviosos, lo psíquico alcanzaría su máxima tensión en un dimensión extremadamente primitiva. Resulta evidente a esta altura el cuestionamiento radical del cartesianismo, acusa a Descartes de haber introducido "todo un ejército de graves errores sobre la naturaleza humana". Extiende la naturaleza de lo psíquico a las plantas y las hace depositarias de una dinámica más esclarecedora que la sola animación, a los efectos de conocer los impulsos de la vida –la razón

mecanicista del siglo XVII, habría exaltado al máximo el puesto del hombre en el universo "arrancándolo a los brazos maternos de la naturaleza"[13]. Lejos está el autor de todo animismo o vitalismo, en cambio reconoce a Descartes haber fortalecido la autonomía del espíritu y lo pensante sobre lo "orgánico meramente vivo", el error consiste –dice– en construir un universo a la medida apariencial de aquellas capacidades, lo biológico funcional, digamos.

Podría decirse que en cuanto panorama intelectual el evolucionismo fue producido íntegramente como resultado de eso que llamamos ciencia experimental. Nunca antes la evidencia fue aceptada con más entusiasmo y con menos preámbulos El espíritu critico de la Ilustración lo era porque descreía de la autoridad, únicamente, pero hace de los sentidos un exclusivo mecanismo de intercambio con el entorno, y podría decirse que la autoridad fue sustituida en su función sustentadora por la comprobación sensorial: el dogma ideológico, en sus múltiples expresiones, era desplazado por el dogma naturalista. Extrañamente, un debate de alcance metafísico y que compromete valoraciones definitivas en torno a la condición de la especie, se ha limitado a aceptar sólo pruebas físicas y de análisis de lo orgánico. *El Origen de las especies* (1845) de Darwin sigue siendo la máxima elaboración del discurso, parece increíble que en 150 años ese saber escueto no haya sido ampliado, ni conocido aportes teórico sustanciales derivados justamente de la develación del mundo de lo orgánico. Si el esfuerzo de Darwin tiene el mérito de poner en acción un razonamiento comparativo, una lógica articuladora de evidencias genealógicas, es obvia la precariedad de todo el desarrollo posterior que no ha avanzado más allá de la pretendida sustentación bioquímica de aquellas relaciones. La ecología, y aun la etología, parecen instituidas en su desarrollo intelectual a partir del peso de la visión de conjunto que subyace en la dinámica de la evolución: la primera enseña una tensa armonía y una lucha constante y violenta por la adaptación y supervivencia, como si la condición de la naturaleza fuera el antagonismo; la etología, a su vez, cuando se encuentra con la feroces palomas de Konrad Lorenz no tiene mucho que decir sobre el condicionamiento de la adaptación. Multitud de errores de observación, incluso fraudes, que van desde el "Hombre de Piltdown" hasta el melanismo industrial de las mariposas de Manchester, nos hace prevenirnos de la pureza y la declarada objetividad de los procedimientos acopiadores de un saber. Sin embargo, el secularismo del siglo XIX rápidamente forja otros dioses, se creyó dar con la piedra de toque del orden natural y se instauró lo religioso sin revelación y por lo tanto sin posibilidad de revisión; espíritu positivo llaman hoy las disciplinas de las ciencias sociales una actitud ingenuamente empírica: con las pruebas en la mano. Habría que decir que lo fenoménico constituye el principio de tal religión, así, aquello sustraído a la posibilidad de expresar una conducta fue declarado inexistente, sin agente causal, sin realidad dimensional. No fue este el único argumento para abandonar y aun estigmatizar la tradición paralela, pero si el más devastador en tanto hacía referencia a la observación por medio del estado de vigilia de los sentidos.

Evidentemente, todo esto corresponde a problemas típicos de sociología y teoría del conocimiento, sin embargo tales disciplinas no descubren, ni menos aun tocan, estas sencillas contradicciones. No estamos sugiriendo que esto corresponda a los intereses actuales de estas disciplinas, ni aun a sus líneas de reflexión formales, queremos significar, antes, que debieran ser sus intereses *naturales*. Es claro que el problema de la formación del cono-

13 Toda la exposición puede verse en Scheller, Max: *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1939.

cimiento aparece como tal, desde Platón hasta la 1ógica no binomial de Zinoviev, desde el momento en que aquel se vincula a un discurso sobre el poder, y deviene urgente la necesidad de producir una explicación del mundo que sea consensual. En tanto que las explicaciones prerracionalistas justificaban un orden que extraía la legitimación del dominio de fuentes reveladas (desde las comunidades recolectoras hasta la monarquía), el conocimiento era función de un hecho radical: el perfeccionamiento individual. Pues si la verdad podía ser comunicada por medio de un sujeto, significaba entonces que ese sujeto era el heredero social. Como podrá entenderse, esto dejaba abiertas las puertas a una interpretación no funcional de la realidad, sin embargo la tradición hermética, expresión política de esta simbiosis mundo-conciencia, agoniza tempranamente en Occidente. Es así como la libertad de examen de la cultura judía, su carácter secular (el creyente que interroga a su Dios), al fusionarse con el determinismo cristiano, genera una visión naturalista –de fondo científico-racional– en la cual la autoridad remite al principio de causalidad, entendido este como que nada existe más al1á de un agente causal que no pueda ser conocido. Esta esquematización de lo real no sólo lo reduce a lo real-empírico, sino que juzga todo origen visible como el origen. Al detectar rastros de cientificismo en Freud, Kostas Axelos indica: "La ciencia no es, pues, una ilusión y considera ilusoria la creencia que se podría recibir fuera de las respuestas que no puede darnos"[14]. El freudismo quizás no sea el ejemplo más agudo –pero si el más representativo, por su enorme riqueza y complejidad cultural– de esa contradicción que arrasa al hombre asomado a todo conocimiento conciliador; crisis típicamente occidental que enfrenta lo utilitario a lo contemplativo, y que como el asomarse a una llamarada produce la certeza de lo vasto, de lo inasible, pero también de lo derruible. El psicoanálisis, como ningún otro esquema holístico, recoge los fragmentos de un acuerdo, el eco de la filiación panteísta de lo humano; sin embargo, como sólo es un instrumento potente, en un determinado momento salta escéptico ante sus descubrimientos, más que escéptico escandalizado. Freud mismo es presa de una moral social que le impide mirar al abismo; el antagonismo, de naturaleza ideológica, entre naturaleza y cultura es un obstáculo para ir más allá de una socialización que sólo funda lo civilizatorio y en 1a que a ultranza se hace descansar toda la historia humana. Es así como el acceso a los orígenes queda cerrado por una lápida que ve en lo orgánico el bullir ciego de lo dado, e inaugura el día del hombre junto con la adquisición del lenguaje. La audacia del psicoanálisis radica en prolongar el ruido de lo colectivo un poco más hacia atrás, un punto más allá de donde arranca la historia, pero cede a medida que los ruidos se apagan: prueba que sus métodos son inferiores a su impulso. Asimismo, al valorar el pasado como espacio de conflictos no resueltos, impulsa a una remisión al origen que, al margen de sus conclusiones terapéuticas, recupera el vínculo con un hogar, con la casa cósmica.

Cuando a mediados del siglo XIX sale a la luz el llamado arte glacial, el saber académico y la conciencia misma de la civilización europea habían completado, como en un eufórico rompecabezas, las fases de la evolución del hombre. Nada parecía haber quedado afuera. Reconstruidos sus pasos iniciales, en pos de la fabricación de unos objetos rudimentales, hasta la perfección de la máquina de vapor, se estaba en posesión de un esquema lo suficientemente claro como para establecer una jerarquía de las ciencias, la matemática y la sociología ocupaban los extremos. Resulta admisible, entonces, la reacción ante la posi-

14 *El pensamiento planetario.* Ob, Cit., p. 232.

bilidad de poner en duda el satisfactorio andamiaje sobre el que descansaba la visión de la cultura pública del siglo. Se niega de plano la función que situaba los simétricos renos rupestres en el alba de la humanidad, el hombre primitivo era un animal desvalido, errando en el paisaje. La idea de progresión dominaba las explicaciones respecto al desarrollo de la humanidad. Lo primitivo es tosco, se dirá, y sus formas de pensamiento nebulosas. Por añadidura, la escueta perfección de aquel arte aparecía al margen de cualquier función, totalmente inútil; para qué podrían servirle a alguien que se despertaba en el desamparo de la indigencia los complicados estudios de figuras animales que iluminaban las cuevas del sur de Francia. Sin embargo, al hacerse evidente que aquella extraordinaria diversidad de expresiones hablaba a gritos de un mundo organizado, fluyendo en una edad no conciliable con la imagen del hombre enfrentado a su medio, en un acto de deplorable reduccionismo, se habló entonces de una fase idílica. Fase metafísica de filiación animista, concedieron los indulgentes. Si el realismo era una estación claramente discernible en el proceso de representación de las cosas, la sugerencia de que la abstracción formaba parte del patrimonio del pensamiento humano desde sus días iniciales, trastornaba la estabilidad orgánico-mecanicista. Toda la poderosa derivación en la que se mostraba la lógica de un orden y que insuflaba la suficiencia de un optimismo simplista ante la contemplación del devenir, sufría un estremecimiento.

Presentismo llaman los historiadores a una manera de encarar el pasado desde una visión que apela a la medida de los conflictos actuales. Culturalmente, el *presentismo* significa poner las respuestas a unas preguntas que desconocemos en función de una axiología que legitima y sosiega. Cuando estas respuestas ya no son utilizables, en virtud del abismo que supone su alcance, entonces se las ignora, y así silenciadas pueden ser remitidas a la sección de arqueología caprichosa. No resulta difícil entender que la historia del conocimiento humano no es más que la historia utilitaria de esos conocimientos. Hay una tendencia, que no vive en el hombre sino en sus relaciones, a juzgar las fuerzas no como *potencia*, lo probable cierto que llevaría al reino de la diversidad, antes se las asume como hecho, diseñando siempre un minuto actual. Políticamente, esto debería ser una conducta saludable, propia de una visión solidaria, pero intelectualmente revela un miedo que se refugia en el énfasis de una realidad a la que no es preciso interrogar siquiera, pues su misma definición crea las respuestas. Es claro que el problema no es de necesidades, sino de usos. Adoptamos aquello que se nos muestra como una respuesta a nuestras exigencias, a nuestros intereses agónicos, en tanto que desechamos todo lo se dirija a hacer colisión con nuestra angustia, o incluso aquello que propicie esa angustia. Propendemos a aquello que suponga el esfuerzo más eficiente, en la equívoca creencia de que esto lleva a la conservación óptima. Si evitamos rozar lo inescrutable, si orientamos nuestros proyectos de permanencia en la dirección de un panorama desbrozado, cuando sabemos que interrogantes centrales persisten, estamos propiciando el extravío en el laberinto. El panorama desbrozado es un espejismo creado por la urgencia del sosiego, por los intereses autónomos de la razón, todo lo cual se da de frente, plácidamente, con las explicaciones naturalistas, de un naturalismo forjado a la medida de un simplismo escandaloso. En la segunda mitad del siglo XIX, desde la biología hasta la sociología, las disciplinas del conocimiento insisten en el hallazgo de los mecanismos regidores de lo civilizatorio; sentirse en posesión de semejantes claves abrió el camino a la indiferencia, a la soberbia y a la estupidez, sucesivamente.

Hoy podemos sugerir que el descubrimiento de la tolerancia es un logro que ocurre no en un intercambio de relaciones, sino como sospecha de la diversidad, ni es tanto una actitud política como gnoseológica. Digamos que Montaigne es el solitario explorador. Este

hombre excepcional descree de la realidad pública en momentos en que ésta alcanza su más lucido prestigio en el concierto de lo social y se hace carne en él; nociones como *Estado, progreso, poder, estamento*, están legitimadas y han entregado la arquitectura de un orden que sólo puede ser refutado desde las posibilidades de la materia misma. Entre *El príncipe*, de Maquiavelo y los *Ensayos*, media un siglo ruidoso, pero la estructura del cosmos que subyace en los *Ensayos* elude, como en un gesto automático, la modernidad política que arrolla en *El príncipe* y que determinará el espíritu confiado del hombre actual, paradójicamente un breviario de recelo termina formando una mentalidad subyugable en la medida que enseña que el mundo se reduce al hombre y sus relaciones. Sobre esta visión se forma el hombre optimista y previsor del Renacimiento, pero significó no sólo el fin de la solidaridad, sino que el pensamiento se hizo reduccionista y antropocéntrico. La apertura de la obra de Montaigne trae a la discusión la posibilidad de lo antropológico, frente a la realidad de lo cultural. Lo cultural como límite, justamente, aparece como la gran debilidad de la tesis del ascenso del hombre. Montaigne abunda en la necesidad de la virtud mediante el énfasis en lo que no se es pero que se desea. Los intereses privados del hombre que está en las sombras, que anhela verse a sí mismo, son propuestos por primera vez, como válidos para planificar la felicidad pública. Estos intereses, en primera instancia, no tienen en cuenta la equidad social, no son remisibles al bien como acuerdo. Si ellos nacen de la descreencia, igualmente engendran desconfianza pues hablan de lo que no se ve, de lo que no interesa a nadie. Cuando el hombre se constituye en objeto verificable, sobre quien el conocimiento obra eficazmente, el reconocimiento de la diversidad que se desprende de los *Ensayos* introduce una amplitud crítica: se empieza a sospechar de la felicidad que proporciona aquel conocimiento. Aparece así un tímido cuestionamiento del conocimiento mismo, la negatividad del saber, herencia patrimonial del taoísmo y de cierta ética cristiana, se instala de esa manera como problema en Occidente y su razón.

"Conocer para dominar" se corresponde así con una actitud que hace descansar la seguridad en una especie de ventaja sobre la naturaleza, y que será extensible a las relaciones interpersonales. La desconfianza de Montaigne, que por lo demás aparece como cultivo del relativismo, nace –como en la respuesta de Edipo a la Esfinge– de la interrogación que le sugiere el propio hombre: la conciencia de un poderío que agota, que se vuelve contra su propio dueño. Es así como las preguntas se hacen más importantes que las respuesta, hacer lo contrario (de alguna manera sería el procedimiento del llamado "método científico": producir una respuesta previa en la medida en que parte de presunciones, la ciencia, por otro lado, sería el demandante de unas respuestas determinadas) indica en una dirección utilitaria del saber que conduce a una posición teleológica. La diferencia entre el hallazgo y el descubrimiento está en que el segundo se prevé, se conoce o se forja, exactamente como crear una explicación que satisfaga unas expectativas previas.

Se busca, con posibilidad de hallazgo, lo que se presente, no lo que se necesita, pues lo necesario corresponde al ámbito de la investigación utilitaria, a los intereses públicos, y esto supone la manipulación que subyace en la retención de toda potestad política. Volvemos, entonces, a la posibilidad que representa el individuo. El individualismo que el marxismo y otras filosofías colectivistas impugnan corresponde al momento de regreso de una contienda en la que el hombre ha sido aplastado. Como se encuentra presa de una humillación que lo desorienta, la alienación, digamos, cree estar reivindicando su identidad e impulsos esenciales, cuando en realidad, al no poder verse a si mismo, está torturándose al ignorar a los otros. ¿Cuántos hombres y cuántas veces, en una metrópoli abigarrada, levantan la cabeza al cielo, así sea para otear el lejano horizonte? Sumidos en el ruido que se eleva

hasta dos metros, cinco millones de almas, en cualquier lugar, habitan una especie de cerco que los constriñe contra el suelo, de espaldas a la liberación donde un Dios habita sin ocultarse. No lo vemos porque hemos renunciado a él en el momento en que todo lo redujimos a la precaria salvación representada por una tranquilidad que viene de los sentidos. El conocimiento de una realidad temporal nos ha hecho esclavos de unas fuerzas que se nos muestran en su expresión residual; reverenciamos sus consecuencias, es decir, su usos. Como aquellos pueblos imaginados por la etnología que mantenían el fuego sin poseerlo, nosotros reforzamos una llama que alumbra una noche de la que desconocemos su fórmula, pero ella vuelve perennemente. Sin embargo, ese conocimiento ni apacigua nuestras incertidumbres ni enriquece nuestros intereses. Diría, más bien, que nos hace intolerantes, lo que es una manera de empobrecer nuestra visión del paisaje. Se trata de saber *quienes somos* y no *qué somos*. Un conocimiento acumulativo, puramente descriptivo, ha sido la consecuencia del énfasis en lo segundo; la reconstrucción y apropiación de la máquina ha significado proyectos para su uso, pero no un destino. Como carecemos de una concepción de la vida, hacemos peso en el orden cotidiano de esa vida que vivimos unas veces con desdén, otras con avaricia, insistimos en una permanencia que no garantiza en absoluto la continuidad. El "qué somos" nos lleva directamente al discurso sobre el poder, lo utilitario se instala en el instante mismo de descubrir eso que el marxismo llamó "valor de cambio". Cuando nos reconocemos intercambiables –todo cambio requiere de la uniformidad, de equivalencias– miramos con desdén la singularidad, ella se nos convierte en una carga de la que es preciso deshacerse. Ella aísla en un mundo que se ha acordado como espectáculo, y el espectáculo, bien lo sabemos, no se nutre del silencio. La solidaridad es definida así como la participación pasiva en el dolor del otro, importa menos lo que comunica que la certeza impávida del dolor ajeno, quizás pocas civilizaciones como la actual hayan desdeñado con tanto descaro la interrogación del futuro, la noción de destino, que angustiaba a los griegos y que los llevó hasta a crear una institución como el Oráculo, ha sido expulsada. La acción del hombre está encadenada a una prospectiva cuyas luces provienen de ese afán de estar informado, no se trata de conocer sino de tener conocimiento de algo. Esto apacigua, calma, pero al mismo tiempo crea la ilusión de que la información conduce a la seguridad, sabemos que esto no se cumple ni siquiera en los Estados policíacos. El futuro concebido y forjado a partir de potencialidades y no de posibilidades conduce en línea recta a la dominación por medio del uso. Consumir para validarse, y en ese acto de llenarse, de participar de unos frutos, el hombre se vacía; y es así porque detrás no hay necesidades colmadas, sólo el imperativo de aliarse, de vincularse con un mundo ostentoso, verse reflejado en él. ¿Cuál es la fuente de la visión de la realidad dominante en nuestro mundo planetario? ¿Porqué el éxito, la felicidad, la justicia, han sido definidos de la manera que conocemos? Hemos ejercitado una tradición, y esta tradición fue elegida en un momento dado en atención a un juicio sobre el hombre y sobre lo humano: evaluar ese juicio es la mayor tarea que debe enfrentar nuestro proyecto civilizatorio. Volver sobre la duda, situar en su justa dimensión la significación de los fines últimos nos llevaría, no cabe duda, a un estado de moderada angustia, y esta nos pondría nuevamente en el camino de las visiones. Sólo aspira a cambiar el mundo aquel que está insatisfecho, pero no hablamos de carencias, el mundo actual es ya un suplidor, por excelencia, nos referimos a ausencias que no son reconocibles en la rutina diaria de la vida vivida sin asombro. Hablamos de necesidades que no determinan la existencia sino la pura permanencia, suplir es entonces tan sólo suministrar.