

La tradición paralela

(Liscano, Murena, y una obertura)



Miguel Ángel Campos

*No hay soluciones categóricas para los problemas a
que me he referido. A menudo la alegoría los aclarará más
eficazmente que la afirmación.*
George Steiner

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 se nos muestra como una axiología enclavada desde la definición de arquetipos, aquello fuera del alcance de los acuerdos de la cultura. La imagen de Byron extrayendo el corazón de Shelley de la pira humeante no se nos antoja un hecho *demodé*, es antes una escena mítica: hay en ella las mismas determinaciones que en 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, que deberá ser conjurada y, así, integrada al tiempo de expectación que, apropiándose, la invoca. Las afinidades explicarían, a su vez, la impresionante estabilidad de una época (el Medioevo) totalmente ajena a lo secular y al individualismo. Hoy, ya podemos sugerir cómo en el romanticismo subyace una violenta crítica de la cultura, hecha desde una ruptura donde se afirma el individualismo que aún no descubre las instituciones como espacio de conflicto, tal y como si ocurre con el anarquismo y el existencialismo en épocas de desasosiegos distintos.

Si la Ilustración confía en poder someterlo todo al juicio de los sentidos, los poetas románticos ya han perdido la fe en la evidencia. En realidad, ellos se proponen vivir de acuerdo a una impugnación lapidaria de esa realidad verificada por los sentidos: progreso, optimismo, salud. El más desesperado de ellos, Heinrich von Kleist, también es el más apto para discutir aquella potencia de los sentidos: *Michael Kholhaas* y, sobre todo, “La marquesa de O”, ponen a prueba el orden concatenado, la lógica de lo apariencial. La evidencia condena a la marquesa, pero en ella se confirma una interpretación, no una conclusión — sentidos y razón se revelan como instrumentos políticamente condicionados. Michael Kholhaas, a su vez, no sólo rechaza la versión de los hechos explícitamente alterados, la mendacidad de los hombres venales, sino que se propone restituir el equilibrio original cuya ruptura ha ocurrido mediante un acto de usurpación e injusticia. La devastación de Sajonia es la consecuencia del

incumplimiento de un acuerdo donde una de las partes presume la condición sacramental de la autoridad a la cual se somete. La magnitud de la sanción que pesa sobre el rebelde, el cadalso, nos dice cuánto ha sido removido y negado en su acción de destrucción y destitución. En el ínterin, la dimensión unilateral de lo real que subyace en la voluntad de poder es puesta en entredicho: no es otra la significación de ese episodio donde el Elector manipula los hechos para anular la profecía de la mendiga y, en consecuencia, desacreditar lo sibilino, el misterio. Me pregunto cómo debemos interpretar hoy el sentido y el terror de esa escena del mastín irrumpiendo con el ciervo atenazado entre sus fauces. A la mendiga gitana que dice la buena fortuna en la plaza se le ha pedido una garantía de la eficacia de su vaticinio; así, pues, hace saber que antes de terminar el banquete el más hermoso de los ciervos del corral del Elector aparecerá entre los presentes. En secreto, éste da la orden de sacrificarlo (en un descuido de los matarifes la bestia se apodera de la presa inerme y en su huida desemboca en la plaza). En consecuencia, el destino de la Casa de Sajonia, consignado en el papel que Kohlhaas, tras leerlo y tragárselo, se lleva a la tumba, se cumpliría ineluctablemente. El estremecimiento nos alcanza, y tras él la duda, pero ni uno ni otra pueden hacer ya nada por nosotros.

Es así como los sueños y la noche son integrados a una *necesidad* de conocer, antes que a un *deber* —el imperativo del *estatuto* frente a los compromisos del *contrato*—; de allí que se asuman como parte de una tradición distinta pero no ajena al hermetismo, diríamos más civil, donde un elemento clave como el llamado *genio del pueblo* suministra una decidida vocación pública, pero en un escenario donde aún no han aparecido ni el público ni las masas con su clamor igualitario. Por supuesto, la Revolución Francesa y su fuerte carga de secularismo, sus mitos callejeros y apelación a lo cotidiano, representa un apoyo empírico no desdeñable en la tarea de verificación de lo popular. Por lo demás, los sentidos y su entronización en las teorías del conocimiento vindicadoras de todo empirismo, desde Locke a Williams James, corresponden a una materia moldeable por la sociedad, y eso los hace aptos sólo para sustentar una contemporaneidad, no para discutirla o impugnarla. Justo en el momento cuando la oleada de secularización se apresta a coronar su obra maestra, emerge un sentimiento de impugnación de esa épica triunfante salida del espíritu liberal y la razón cartesiana.

La Revolución Francesa y la Revolución industrial son el producto refinado de aquellas tensiones políticas y morales —fuerzas ductoras organizando el mayor proyecto de permanencia de una civilización. Su sola conjunción ampara todos los referentes axiológicos de un modelo deslegitimado y vacilante, pero firme en su estructuración hasta hoy. Y sin embargo, el pensamiento romántico se planta en medio de ese espectáculo como el mayor recelo y duda ruidosa de su ejecutoria y apoteosis.

La visión que el hombre de hoy tiene de su entorno es menos cósmica que histórica. Sin embargo, no siempre fue así, y no sería necesario retroceder hasta los albores de la última glaciación para comprobarlo. La civilización asentada en las planicies del Nilo pudiera ser la cabal representación de una relación atada a ciclos de continuidad, cuyo principio y fin no podía ser observado por la duración de una existencia humana. Hoy la apreciación de la naturaleza, por ejemplo, está dominada por necesidades culturalmente acordadas, cuyas referencias están en la biografía del observador (así, percepción y juicios encarnan en la finitud del individuo).

Parece sorprendente la poca atención prestada por la filosofía a las razones de este condicionamiento. Un libro como el de Max Scheler (*El lugar del hombre en el cosmos*, 1929) resulta la excepción. Scheler admite las ontologías pero no las califica; se pregunta por su estatuto en un tramado de relaciones cambiantes; particulariza lo natural y lo retira de la subordinación utilitaria, propone para esto una fisiología valorativa y establece distancia con las filosofías utilitaristas de lo inanimado, desde el organicismo hasta los evolucionismos de variada índole. Su indagación de las pulsaciones de vida no parte de la voluntad animada, más bien elige el organismo donde aún no existen ni sensación ni memoria. La planta sería para él la expresión más pura de vitalidad: ella se sustenta del entorno en un estado de pasividad emotiva, “fecundada pasivamente por el viento, las aves y los insectos (...) ella misma se prepara en general el alimento que necesita”. La conclusión de esta premisa parecerá escandalosa no sólo al darwinismo, sino a cualquier síntesis vitalista. “La planta suministra, por tanto, la prueba más clara de que la vida no es esencialmente voluntad de poderío”.

Al superar el hiato ontológico entre vida vegetal y animal, Scheler integra en un acto de fuerza los géneros de lo viviente para disponerse a hablar de la vida.

Hace el elogio de sus formas (“foliadas”); su diversidad y quietud (“inflorescencia”); descubre en su fluencia ausencia de “reversión de la vida sobre sí misma”... pero el “fenómeno primordial de la *expresión*” ya está en ella —la sensibilidad como estado de conciencia en un centro ciego, autárquico. “Marchito, lozano, exuberante, pobre” son manifestaciones de la *expresión*.

La exploración de otros mecanismos propicios a la posesión de un conocimiento capaz de soltar lazos —en vez de 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. He allí tres espacios de búsqueda afirmados por el psicoanálisis, el romanticismo y el marxismo, podríamos decir, forzando la identificación. Se observará cómo estas tres fuentes corresponden a derivaciones deducibles desde la razón iluminista. No obstante, ellas suponen su límite y su crítica a la vez: el método implícito en ellas es el recelo, ni los sentidos ni las instituciones son de fiar. Lo visible parece estar ya agotado como fuente de legitimación. (*Frankenstein*, de Mary Shelley, es como el *toc, toc* insistente ante una puerta no cerrada sino ciega. En este personaje ya hay una voluntad de dolor, inexistente en el Golem.) Y aun así, el arcano tan sólo se diferencia del titanismo industrial en los procedimientos; la mudez los hermana, impávidos en un mundo que los invoca mediante ensayo y error, ambos traen a ese mundo la noticia de la tristeza, aunque la dispersan con euforia. Pero no sólo lo visible forjado —acuerdos, pacto social—; también, y sobre todo, lo visible empírico (cuyo máximo tutor es la Ciencia) es alcanzado por este agotamiento.

La existencia de lo *Invisible* y su evidencia, en un mundo que se autoexplica casi exclusivamente mediante el uso de las fuerzas del titanismo, es un legado cuya significación y alcance es preciso revisar en función de la seguridad psíquica. En algún lugar, desde su dimensión contraída, lo *Invisible* presiona sobre la rutina de la materia y su reino; es él quien deberá poner en evidencia la condición puramente histórica, y en consecuencia circunstancial, de los acuerdos de aquel orden. De alguna manera, el Renacimiento crea con su próspero desenfado las condiciones donde se instalará el Positivismo y la secularización de la vida en general, desde el prestigio de lo civil a expensas de la individualidad hasta la ascendencia de la ciencia en la reordenación política del poder. El auge del conocimiento del mundo mecánico va emparejado con la desacralización de los

intereses públicos; la observación de la naturaleza es autorizada por un creciente afán de reproducción, duplicación y reemplazo. Las formas políticas parecen seguir a escala esta conducta esquemática y reduccionista altamente eficiente: la consolidación de los estados nacionales seguramente tiene en *El príncipe* de Maquiavelo un remoto tutor donde la política ha sido llevada a su expresión más mundana y casi técnica. Y sin embargo, las fuentes del hermetismo y los saberes revelados se mezclan en un segundo plano con las energías del esplendor técnico de autómatas y máquinas, a las que impregnan con su hálito sin alterar su desenfado, pero señalando un vacío —lo irresoluto empírico que deberá esperar la fijación de sus fisiologías en las leyes y teorías del siglo XVII para conocer vanidades de legitimación. Leonardo es el emblema de aquella mezcla de racionalismo y misticismo, intuitivo y dubitativo a la vez: rasga cuerpos, arma y desarma prototipos, prefigura lo irrealizable en un sentido triunfalista de la materia desconocido en cualquier otro explorador de su tiempo. Su “Cuaderno de notas” es la bitácora del ocultista; en él, un mundo en pugna con las rígidas referencias lógico-naturalista de sus inventos se despliega de cuerpo entero: alegorías de lo presente en clave indescifrable, profecías globales de la experiencia humana, relatos de anticipación.

Lo religioso se contrae, pasa a representar la realidad y cesa de resguardarla. En general, la desacralización de la cultura sitúa 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 trabajo 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; tal arquitectura 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, esta actitud 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, suelen desembocar en el espanto o la obtusidad —piénsese en aquella antesala de

la algarabía finisecular, la seguridad tecnológica del siglo XIX encarando el futuro, y la olímpica confianza de los años veinte, justo detrás de los campos de concentración, de donde sale un nuevo orden planetario.

Plenitud de un mundo develado, éste conduce, como en el alborozo de un juego, a la indefensión; porque si el dogma medieval hizo del 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 mostrándose 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 aferradas a las convicciones más lapidarias, por un lado, y a la exhumación de ritos abandonados, por otro. Tenemos así religiones de un solo oficiante (Lautréamont); arte maldiciente buscando, sin encontrarla, la puerta de lo hermético, como en el caso de toda esa poesía francesa nocturna que va de Baudelaire a Verlaine. Igualmente, 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, pues no 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; las ciudades y su casa misma 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. A ese arquitectónico esfuerzo de ordenación podríamos denominarlo *Historia de la Descripción y la Mecánica*. Millones de observaciones acumuladas 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: tal cosa está muy bien. Asimismo, diríamos, allí se sirve a consecuencias, no a necesidades. Ensimismado en el espectáculo de cuanto es extensión de su mano, Occidente posterga la vigilia de su propia noche (y de su propia mano), evita desde un elocuente poderío pasearse por su propio laberinto. Vaucanson (1) fascina a las cortes europeas con sus autómatas que imitan el movimiento de animales y hombres; Poe impresiona a su siglo autosuficiente con sus razonamientos sobre la lógica de las máquinas, aunque el argumento probatorio de la existencia de un jugador enano dentro del artificio ajedrecístico sea refutado ciento cincuenta años después. 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, y por ahora, un complicado mecanismo.

La naturaleza procede generosa con quienes husmean su intimidad, pródiga enseña sus secretos, pero los beneficiarios 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, y éste 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 donde rebosa lo fenoménico, el ruido del circo 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 capaz de transmitir seguridad, las fuerzas de la noche y la incertidumbre han sido conjuradas, y el taumaturgo puede ahora enseñorearse desprevenido sobre su creación. (Cuando en 1674 Leeuwenhoek observó las criaturas microscópicas, quiso saber de dónde provenían, para tal fin decidió recoger agua de lluvia en caída libre, pues sospechó que venían de un lugar distante. Más tarde escribiría a sus interlocutores de la Real Society de Londres, ya había dejado de ser el

Invisible College: “Esta agua no contiene ningún bichito, no caen del cielo”. Pero ya antes los circunspectos caballeros parecían haber alentado así a los bichitos: *Ahora existís, id y laborad por las certezas*. Leeuwenhoek nunca aceptó vender uno solo de sus artefactos, tampoco dejaba que los manipularan y mucho menos los prestaba, antes de iniciar el pulido del cristal para construir el primero se relacionó ampliamente con alquimistas y boticarios, al parecer esa fue la única clase de entrenamiento previo.)

No sólo es la sanción social de unos procedimientos para poseer un saber, de por medio hay un juicio sobre el objeto de ese saber de definitivas consecuencias, y por ahora desvincula ese objeto de la condición de quien observa, de quien *sabe*. A su vez, el conocimiento de sí mismo, autoconocimiento, se admitirá por mediación: es preciso salirse de sí para conocerse. Esto es la medida de una renuncia a juzgarse —intolerancia de sí mismo y no alteridad, como pudiera creerse, la sospecha de lo invisible adviene juntamente con su exclusión. Insuficiencia de quien intenta reconocerse y se entrega a la observación de la mirada referencial. Esta manera de verse a sí mismo tiene su justa medida en el mirarse al espejo buscando reconocer aquello por lo que los otros nos reconocen, salir sin liberarnos de cuanto nos obstaculiza respirar. El hombre entonces ya no puede reconocerse sino a través de un instrumental. La exaltación iluminista de los sentidos concluye en desgaste de la percepción y la intuición; los sentidos, extensión rústica de estas funciones, tapiaban la comunicación con un centro ordenador, en un blindaje que autoriza un culto imperturbable: los saberes públicos serán así más la formalización de las certidumbres del consenso y menos la verdad construida. La búsqueda del conocimiento se torna afán de verificación de la naturaleza y concluye en el forjamiento de límites exteriores; traspasarlos continuamente corresponderá así 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 desde entonces quedará desterrada de una cultura de la angustia. Ya no se la conjura e interroga, ahora se la describe e interpreta, su eje de definición es desplazado y la criatura se asume sola, sin interlocutor; su conciencia, conciencia del entorno, le confiere una autonomía cuya orientación política es el dominio. Y sin embargo el mayor apologista de la materia, el más apasionado por el bullir de lo orgánico y su complejidad, es un devoto de la naturaleza. La temprana

Ilustración aporta la discusión ontológica de lo visible en el pensamiento de ese hombre llamado Julien de La Mettrie (1709-1752), deslumbrado por los prodigios de la materia organizada insiste en la dignidad moral de cuanto pueda llamarse viviente, en su ajuste y perfeccionamiento. Descubre en lo orgánico la fluencia de una energía inteligente, un orden autosuficiente ajeno a la contingencia, para él todo cuanto palpita está destinado a un desarrollo superior –su doctrina puede considerarse así un momento de alta elaboración intelectual de la materia, pero también de máxima espiritualidad. Y en el fondo de su veneración por lo estructurado latente él mismo ha emplazado un Dios, más curioso que señero ante su propia obra. En su aproximación a la naturaleza hay un aire de gravedad ante el misterio, y en la hermenéutica prevalece lo que llama *revelación* sobre la *develación*. “Desconfiar de los conocimientos que se pueden extraer de los cuerpos inanimados es mirar a la Naturaleza y a la Revelación como dos contrarios que se destruyen y, por consiguiente, es atreverse a sostener este absurdo: Que Dios se contradice en sus diversas obras y nos engaña”. (*El hombre máquina*, 1747.)

Animismo y panteísmo aparecen 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 la clasicidad y sus formas se funden en una nueva asunción del concepto de dominio donde cálculo y razón objetivan el poder político ordenándolo en su espíritu práctico, pero también haciéndolo más sólido y conclusivo, tal la Revolución Francesa. El estado de incertidumbre de lo social se va disolviendo poco a poco, su fisiología se hace visible con el descubrimiento de la sociedad como un organismo cambiante, dinámico, y estos cambios pueden ser observados, constatados en un tiempo finito. Con el aumento del ritmo de la novedad también crece la dificultad para reconocer la fisiología del organismo, al cual en ese punto de ecumenismo pudiéramos llamar mundo. Es el tiempo del imperio de una patología por carencia: se desconoce, pues, la *fisiología* del mundo, ahora se procede por la vía de afinación de los instrumentos de acercamiento a ese mundo. El fracaso no será sino opacidad, nunca desconcierto.

“En el mundo del éxito, el *fracaso* es altamente revelador” (2). Aquel éxito como acto de fuerza provendrá de una rasgadura, el fracaso tan sólo dará la medida de la poca insistencia. Aquella patología revela, justamente, una carencia en tanto imposibilidad de ir hacia el tramado del cosmos cuando ya se ha expulsado la divinidad; refugiarse en la expansión de las oquedades es así una actitud que procura seguridad. Sin embargo, la perturbación no desaparecerá, ella 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. La medicina y la psicología descubren una arquitectura tensa, pero una superficie extensa; en ella se asienta un eterno devaneo. Algo se mueve y evoluciona, ominoso, fuera de control, trayendo noticias inciertas al proyecto *progreso*. Ahora 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 una finge el desconocimiento de otra: aquella 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 revelador 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). La autoobservación, lo sabemos, no ha sido un ejercicio al cual se haya apelado para resolver conflictos relevantes. Así como se desconoce, sustancialmente, el interior nuclear del planeta, igualmente el hombre ignoró, casi milagrosamente, cuanto 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 completo enigma. ¿Por qué esa *ajeneidad* respecto a aquello que está al lado? Responder a esa pregunta equivale a encontrarse con una cultura que plantea sus

retos en términos de dominio exterior, y capta la naturaleza políticamente como una fuerza ciega y pasiva.

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 fueron la admisión del primer acuerdo; para el segundo se invocó la inteligencia animada, su ascendencia en un mundo requerido de sentido. 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. Pero ya se está lo suficientemente alejado de cualquier rectificación cognitiva: la ciencia es una institución planetaria y sus fundamentos de más largo alcance corresponden a juicios de valor. El segundo acuerdo debía ser una consecuencia ética tácita del éxito, la eficacia del modelo, el conocimiento organizado se asocia en una proyección directa con el bienestar de los grupos urbanos. La acumulación de eslabones perdidos no afectaba significativamente la estructura, su capacidad de predicción y fijación social. Aquellos resquicios no podían albergar alguna clase de disidencia, pues no se discutía la naturaleza de ese saber. Su coherencia y su criterio de verdad siguen estando asociados al impacto social de la tecnología y el maquinismo, su aceptación y prestigio en un tiempo de sacralización del consumo. Por lo demás, el cuestionamiento ya no vendrá desde una dimensión política — sean la escuela o los símbolos del intercambio—, pues ésta tiende a ser crecientemente uniforme y simétrica respecto a la racionalidad y destino de la sociedad de consumo. Un estado de angustia se instala contemporáneamente junto con las certezas: es la sensación de la existencia de 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 sólo a la luz de algún temor: precariedad de una elección, insuficiencia de la explicación que se pretende holística sin serlo. Es así como los instrumentos previstos para interrogar el abismo se revelan inoperantes, arsenal impotente diseñado para sorprender a un enemigo irreal. Hay entonces zonas cerradas, mundos paralelos omitidos por una tradición orientada hacia el *sentido común*. Las paradojas de la física cuántica, por

ejemplo, son el recordatorio de la grieta; leyes vulneradas y conductas anómalas de la materia pululan aquí y allá.

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 herencia prometeica, por el forjamiento aparatoso, en una apreciación literal de los mitos de origen, que refieren la expresión torrentosa de las fuerzas oponiéndose y moldeando un Paraíso: fuego, agua, truenos en el acto de producir 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 avanzó en esta tarea, simplemente la forjó, o peor aún, eligió unos antecedentes acordes con su vocación del presente. Sin embargo, este imperativo no fue incluido en las tareas prometeicas, al contrario: la ejecución de éstas, su prestigio, contribuyó a calmar el sordo rumor de aquella responsabilidad. Y a pesar de todo, la vanidad lacerada degeneró en violencia. La aptitud para sobrevivir y acumular más poder del necesario para asegurarse aquella tarea adelantó el presentimiento de una grandeza, la del futuro descifrado. El hombre se dio a la creación de un trono lo suficientemente ostentoso para contemplarse a sí mismo. Y sin embargo, la incertidumbre, el esencial desconocimiento lo ha vuelto hostil a la naturaleza. Hacia allá fija su mirada cuando pregunta por su rastro, y ella le devuelve la vasta uniformidad, equivalencias confusas. Recelador, resentido, ese hombre devino predador de una presa torturante en su mutismo, similar a un Bartleby que guarda su secreto bajo la llave de una coherente obstinación.

Queríamos recordar cómo esta tendencia predatoria, cercana al odio, representa una patología, y en esa medida una esperanza. La imposibilidad de rastrear su origen perturba a la criatura, al extremo de señalar la fuente de su opresión en la casa que lo acoge en su indescifrable elocuencia. La nostalgia es engendrada en esa misma fiebre y su agitación; ese dolor, sabe, no lo matará, pero lo hará cada vez más insensible, apto para mutar en los días de crueldad. Es como

en el aforismo de Kafka: *Por impacientes perdieron el paraíso, por indolentes no regresan a él*. Lo salvará, pues, la nostalgia, si ha de salvarse. La necesidad de saber quién es habrá de llevarlo a una conciliación con el pasado descalificado y oscuro. En consecuencia, interroga su casa, el *oikos*, pero lo hace en términos lapidarios, policíacamente, presumiendo la culpa y achacando a aquella 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 fundado, o aquello que se cree serlo, para el caso es lo mismo. Una contradicción devastadora subyace en este despertar poblado de malicia: se recela de una naturaleza ciega, celosa, lúpida de una luz, pero a la vez toda esta invención es la calificación de lo inteligente animado. Lo oculto no puede estar sino dentro del mismo anhelante hallazgo; alquimia y misticismo son sólo la intuición de la adecuación de este camino, pero para el esplendor que los sentidos han afirmado (“el espectáculo del mundo”) esta vía impone una austeridad demasiado cercana al rigor de la penuria —ésta del rey escapado casi desnudo de su reino reducido a cenizas: “he ganado una camisa”, dice cuando sus bienhechores le preguntan por qué no muestra aflicción. La vocación mendicante de un San Francisco o un Martín de Porres no es tanto un regusto de la pobreza como un disgusto ante la inutilidad del exceso de unos bienes que nada glorifica y tan sólo revelan con grosería los límites de los sentidos.

Descubrir lo Invisible supone admitir la precariedad de los sentidos, pues estos engañan, cuando no perturban; su alcance es proporcional a los signos del objeto. También supone juzgar la arrogancia de una cierta actitud respecto a la realidad. Situar esta presencia en un plano de compromiso, como condición para la comprensión, implica generar un espacio que no era admisible desde la perspectiva de la evolución organicista. Al hablar de una realidad paralela queremos enfatizar su objetividad, pero dejamos de encarecer su función. Sería útil, pues, calificarla de realidad no admitida, pues así estaríamos insistiendo en las razones de su invisibilidad, frente a un mundo no revelado, un mundo orientado. 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*. Y en la revelación hay también una voluntad de poder:

canalizar lo paralelo. ¿Oír el llamado de alguna manera no dispone al receptor para la vanidad del iniciado, del elegido y su confianza?

Se está lejos todavía de la gracia de la gratuidad, el fin del reino del interés, la acción sin propósito, el *sin fin* como exaltación autárquica de la vida. Algún atisbo de esto hay en la exigencia de Jesús al joven rico: abandonarlo todo por una emoción. La oposición original entre religión y ciencia se funda en aquel conflicto. La *admisión* (gratuidad) es un camino político ya imposible hoy; lo paralelo queda condenado a la revelación. Las huellas del infatigable ejercicio de esa orientación se encuentran en una ciclópea arqueología física, va desde una máquina de vapor del siglo III A.C., verificada en su funcionamiento perfecto —se construyó a partir de los planos— en 1945 (4), hasta el esqueleto limoso del *Titanic*. El anhelo fáustico moderno resulta entonces la repetición de un mito generatriz. Éste debió sellarse en su único ciclo posible, pero no ocurrió de ese modo, y un Prometeo cíclico, ya sin secretos que arrancar, se fatiga en las variaciones de una misma magia —el fuego fatuo, propiamente. Pero el hombre ha sido encadenado, y éste es el verdadero legado 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 ciudad tecnológica, el *homo faber urbis*; según su Génesis, cuando la criatura pudo oponer el pulgar al índice dio un paso gigantesco en la empresa de dominar el caos, para oprimirlo posteriormente. La criatura 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, usos, 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. En él la secularización de la vida social resulta una consecuencia de esa relación abierta y directa, sin mediaciones,

característica importante del contractualismo religioso hebreo. A ellos el mundo les fue dado para poblarlo como en una gestión colonizadora, y Dios es un protector, un antepasado local. Resulta curioso constatar cómo la enorme saga de comunicación y revelación de ese dios con su pueblo ha servido justamente para desgastarlo en un horizonte tribal y aun separarlo del resto de la epopeya mundana: al confiscarlo como heredad de una estirpe doméstica no ha sido posible reconocer la presencia de su continuidad en el resto del mundo y, en consecuencia, su expresión panétnica —entre tanto, cesó de revelarse en su seno. No es difícil advertir, en los términos y la naturaleza de esa relación, una actitud donde lo reverencial está ligado a normas y procedimientos, en ningún caso a determinaciones de tipo escatológico (6). Tensa arqueología, capaz sin embargo de retener la fuerza configuradora de una comunidad acorazada por filiaciones de una identidad irrevocable. La unidad y armonía que el judaísmo concibe están en función del conocimiento de una realidad emplazada, situada hacia adelante pues detrás no hay conflicto, sólo acuerdos en un pueblo de memoria lineal. El estudio de Steiner puede mostrarnos más que la decadencia de un género, pues al oponer dos visiones del destino humano y la gestión de los hombres en la tarea de construir un concepto de lo contingente, necesariamente nos descubre las actitudes prevalecientes en su juicio sobre lo real. Justicia y compensación en la aspiración judaica, entrega a las oscuras fuerzas de lo paralelo, en el fatalismo griego; necesidad de explicación en aquellos, urgencia de conjurar lo desatado en estos. En una genealogía de la razón, al “desastre [corresponde] una falta moral o una falla intelectual específica”; a su vez en la noción griega del orden “las fuerzas que modelan o destruyen nuestras vidas se encuentran fuera del alcance de la razón o la justicia”. Interesaría ver como se proyecta aquella visión triunfante en un mundo donde las decisiones no afectan a un pueblo o a una comunidad, sino al género, el acuerdo respecto a la función de unos recursos definía asimismo la identidad del conocimiento: social, abierto, civil, gentil en un sentido mundano. Racionalidad y justicia devino así en el mayor consenso, y no tanto por sus compensaciones prácticas sino por la certidumbre que introducía en el inédito escenario de la secularización. Escatología y revelación pronto corresponden a una hermenéutica sin arraigo en ningún criterio de verdad, las muchedumbres esperan en la Bastilla, pero ya una fuerza ha sido desatada, en ella se funden examen público y ciencia.

“Los dramaturgos isabelinos violaron cada uno de los preceptos del neoclasicismo. Violaron las unidades, prescindieron del coro y con energía indiscriminada combinaron argumentos trágicos y cómicos” (7). Tal vez resulte fatua cierta caracterización de la modernidad donde parodia e ironía son exclusividades, a fin de cuentas están a lo largo de toda la literatura; pero si hay algo rotundo y distintivo y que en el siglo XVII se convierte en adquisición de una civilidad es el sentido de lo profano, es el siglo de la revolución científico-técnica, y también el del colapso de la tragedia, según Steiner.

Quizás no se ha reparado lo suficiente en el estatuto de la naturaleza en el Antiguo Testamento: está adosada, aparece como materia prima de lo ritual. Pero no se la interroga, como ocurre en la generalidad de las culturas anteriores al advenimiento de la ciencia, sólo se la ordena. Hay algunas prohibiciones que en todo caso hacen referencia a hábitos y normativas, pero el discurso axiológico no es evidente; cuanto pueda haber de animismo nutre normas y protocolos, no conductas. El episodio de la zarza en llamas o el del mar abriéndose se muestran como simplificaciones extremas de una subordinación, la gravedad por la cual se afirma la energía sacra está disuelta en estos actos de fuerza, imperativos, donde parece anunciarse la autoridad de la moderna apropiación del saber científico. La alianza entre Dios e Israel ocurre mediante una confirmación de pactos, y que debían cumplirse en un acto ya no mítico sino de historización, vaciando la simbolización de cargas cósmicas, e incluso asimilando ritos de otros pueblos y de clara significación consensual. Peter Berger ha señalado cómo la comunicación entre ese dios tutor y sus encaminados ya discurre en torno a hechos que funcionan como acuerdos, y no como imágenes aleccionadoras del mundo natural. “Este pacto no hundía sus raíces en la naturaleza, sino en la historia –en la historia de los hechos poderosos de Dios, concretamente en la salida de Egipto, la revelación de la Ley en el Sinaí y la conquista de la tierra prometida. Sencillamente, la relación entre Dios e Israel era «innatural» en el más literal sentido de la palabra” (7ª).

Marx sitúa el conflicto de clases en un escenario de fondo menos espectacular, aunque más vasto: el dominio de la naturaleza mediante la aplicación a escala del trabajo. Ciencia y voluntad de poder ponen a un lado la enemistad entre hombres pobres y ricos; burguesía y proletariado se plantan expectantes ante el reino de la riqueza; el espíritu de los futuros plutócratas se hace mieles ante la

urgencia de someter el reino de la abundancia. Las etapas del desarrollo serán subsidiarias de aquel dominio, y como puede verse la liberación del hombre tendría así en las relaciones sociales de producción sólo un problema menor. La alienación, la mayor novedad psiquiátrica que el prometeísmo introduce en la sociedad de consumo, sería superada, de acuerdo a este silogismo, junto con la insuficiencia de las fuerzas productivas. Parece haber una importante inconsistencia en la teoría de la lucha de clases, pues el mal ya no provendría de la opresión del hombre por el hombre. Someter la naturaleza —donación extensa de una acumulación originaria geológica— mediante trabajo y ciencia sería el conflicto real de una disputa donde los hombres juzgan de antemano y eluden la calificación moral.

Ya vimos cómo la revolución paradigmática no tuvo lugar en la sociedad de mayor desarrollo industrial, y cómo no existe discrepancia entre la visión de la naturaleza implícita tanto en el capitalismo como en el socialismo político. Ambos comparten el espíritu desarrollista y tecnócrata de todo industrialismo. No es posible, pues, ningún programa de justicia redentorista cuyo punto de partida sea la guerra contra la naturaleza, su cosificación. No debe verse en el curso biográfico de los hechos de la saga de la exacción del trabajo (la Rusia de los *mujiks*, en vez de la Inglaterra de los asalariados) una inconsistencia del marxismo, ni sibilina ni teórica; al contrario, el prospecto de aquél sería una refutación del pragmatismo y la impaciencia. Resulta admirable cómo una elaboración acabada de las formas de producción de lo social terminó siendo explicación *ad usum* de la revuelta de unas muchedumbres estancadas en la más compacta servidumbre. Aun hoy ella es invocada como estandarte de esquemas toscos y casi iletrados de redención, que al menos ofenden el espíritu analítico de un estilo heurístico que nos dio categorías sutiles como la de *alienación*. Quizás la mayor promesa del mundo prometeico es ésa de la posesión del bienestar sin haber trabajado por él. Allí debería verse la autorización moral de la sociedad de consumo: al separarse el deseo de la acción de su satisfacción, el sujeto se anula para la contemplación de su propio horizonte.

La llamada Escuela de Frankfurt hereda la responsabilidad de reinterpretar la triple relación hombre-naturaleza-trabajo. La teoría tiene a su disposición ahora una herramienta sofisticada: el psicoanálisis. Éste descubre una densa cortina y muestra un inédito catálogo de demandas y necesidades de la criatura. Hablamos

de un quehacer secreto que casi la purifica, otra vida nutriéndose de deseos y ansias. Como en un obrar ciego, estos generalmente terminan aplastados en una amputación de lo vital recóndito. Al tener acceso al pasado de una manera distinta a la historia y la memoria colectiva —por lo demás documento borroso y sobre todo maleable—, el hombre está frente a la saga de sus frustraciones, documento vivo de esperanza y anhelos ejecutados desde el instinto y la pulsión. Todo ello configura una crónica del desvarío; enfrentarla supondría recuperar la senda del sosiego cuando ya no es posible la *mea culpa* ni tampoco ser como un niño.

La gestión de aquella escuela de pensamiento es una épica del desciframiento: supera el economicismo marxista —esto le resultó una escaramuza fácil. Además, ella depura los modelos hegelianos de sus rigideces lógicas. En un esfuerzo intelectual, la filosofía se carga de aspiración civil y es dispuesta para la valoración de la cultura, creando un espacio autónomo, borrado o usurpado antes por historia, economía y política. El hecho de ser la primera totalización de lo real social que integra los hallazgos del psicoanálisis supuso la ampliación de un paradigma: al situar la dinámica del cambio en una dimensión menos secular, las energías del individualismo se revalúan frente al pacto social. Y sin embargo, tras estos espectaculares aportes, la *Teoría crítica* no rompió con un objeto; su instrumental, y hasta una gnoseología, la ponían en condiciones de denunciar (o repudiar) el historicismo de la lucha de clases. Justo es decirlo: esto sobre todo es cierto para su segundo desarrollo del exilio (Marcuse, Habermas). El problema de la dominación, en términos sin duda superiores, siguió siendo el objeto central de sus exploraciones, aunque tuvo la suficiente prudencia para no hacer tesis sobre la revolución.

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 en el cual se consolida una reacción contra las fuerzas de lo primigenio, contra la anarquía de los elementos. La ciudad planetaria de hoy es quizás lo más parecido a un refugio: ella concentra no sólo población, también sus tesoros y sus miedos. Así como la ciudad amurallada anterior a los estados nacionales ponía distancia frente a lo conocido hostil, el modelo de hoy recela de la vastedad y el espacio abierto. Tras haber medido e inventariado la orografía del planeta, el hombre se encierra en sus mínimos espacios, explora,

coloniza y se retira al lugar de acopio, se atrinchera en la seguridad no de lo seguro, sino de lo familiar. Bastión o fuerte, la ciudad devino en representación de lo estable para el más artificial de los seres de la naturaleza. Desde allí conjura amenazas y descalifica lo desconocido. La muchedumbre esgrime desde allí su proyecto de permanencia, vocifera su reto a todo lo contingente. La desacralización irrumpe para despejar el mundo de arcanos autorreferenciales, para resituar la autoridad a fin de constituirla, para encarnarla desde el saber utilitario y la anticipación de la experiencia.

Asumir la existencia de un principio de dominio del medio a través del conocimiento conduce al imperativo de poseer el control de los procesos por los que la vida se genera (8). 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. Poseer una respuesta sobre sus orígenes supuso para la criatura la liberación de sus temores; ella la precipitó en una carrera ávida, predatoria. Si antes posee una ética —producto de un forjamiento de lo Invisible ominoso—, ahora en este nuevo hallazgo no posee ninguna. Sin ataduras que lo aproximen a espacios vacíos puede trazar su camino, orientado por la confianza propia de 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; pero también nos recuerda cómo se integraban con más facilidad en los temas y exigencias del público del teatro que reaccionaba contra lo neoclásico en Inglaterra. El hundimiento y la fatalidad griegos se volatilizan en una civilización donde el hombre se propone como principio y fin. Aquí encontramos otro rasgo arraigado del judaísmo: convencimiento respecto a la autoridad que permite al hombre hacer de su periplo una cosmogonía excluyente. Como en ninguna otra religión, en ella lo ritual permanece intacto, no se ha desgastado en el esfuerzo de contemporaneidad de la etnia. Esto ha permitido a sus miembros retornar al centro permanentemente tras la diáspora. Tiene así lo ritual una función altamente civil, urbana, de restauración del acuerdo. El mito puede ser reinterpretado, pero lo invariable es el peso de su actualización. Ni siquiera una conmoción como la epifanía crística pudo alterar esa tradición. Paradójicamente,

la seguridad respecto a su destino moldeará un ser laborioso pero soberbio; habrá así errores pero no fatalidades. Héctor Murena ha insistido en el carácter ritual de la fundación de la ciudad antigua; rito refrendante que alude en su mutismo a un pacto, a la decisión de romper vínculos con lo tempestuoso, con la noche — exorcismo de carácter panteísta en tanto tributario de ciclos cósmicos, alianza con tradiciones desvanecidas, pero sobre todo acto conjurador de lo aleatorio. La ciudad es así el espacio para un nuevo tipo de conocimiento ligado irremediablemente a la acción, un tipo de acción donde se establece un orden hereditario del contrato, culto al Estado y al pacto societario. Las promesas de la ciencia autorizan un nuevo hedonismo, y la igualdad jurídica sanciona un igualitarismo de intercambio que hace de la tierra un lugar de demagogia y promiscuidad: el poder como saber y el conocimiento concebido para obrar sobre el mundo, no tanto para reconocerse en el mundo. La ciudad actual nace acorazada; ella misma es un exorcismo: no requiere recurrir a invocaciones ni a entes fuera del alcance del contrato. Escenario cerrado y compacto, ella apela a la simetría monótona de sus habitaciones y a las torres de su industria para desalentar amenazas en las que, por lo demás, no cree.

El Golem, la recurrente leyenda judía de Europa oriental, propone esquemáticamente el problema de la autonomía como consecuencia de un saber no sostenido por revelación sino transmitido en forma de secreto y clave. Por lo menos desde el siglo XI se sabe de esta invención; ella es lo más cercano que podemos encontrar equivalente al mito de forjamiento, instalado en una cultura al amparo de lo urbano. Vemos en esta clase de indagación de la materia —cuyos momentos estelares corresponden, culturalmente, a la Reforma y al Renacimiento — una revuelta esencialmente verificable desde el reductivismo físico-matemático del siglo XVII hasta el *homo atomicus* actual. Querríamos insistir en cómo 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 tronante del Antiguo Testamento no se ha realizado. Tampoco ha sido contra unos dioses sedicentes desde la oscuridad, pues ellos son confirmados por unos oficiantes que han elaborado su propia interpretación de la Ley —esos impávidos y desesperantes grupos que tocan al mediodía del domingo a nuestra puerta en

procura de un adepto así lo confirman. Esa revuelta ha sido contra la naturaleza, nace de la amargura, de la nostalgia de un vínculo perdido, del cual se abjuró en un raptó de soberbia o de flaqueza. Pero esa revuelta a nadie ha liberado; es más, encadenó la imaginación a visiones subsidiarias de un porvenir puramente confortable, cuya consecución supone revolucionar permanentemente la materia. Un alejamiento acelerado de lo simbólico, el desgaste de los valores de significación y la incomprensión creciente de lo no utilitario definen 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 crícones inverosímiles, rebajados a la categoría de percepciones defectuosas propias de una edad de la indigencia; esas tradiciones han sido relegadas a los museos como curiosidad.

Un hecho tal vez casual, como la actitud que enfrenta a Marcel Lefebvre a la jerarquía vaticana, puede iluminar un comportamiento nada casual. Observemos una objeción, la más a nuestro propósito, del conjunto de planteamientos hechos a la ortodoxia de Lefebvre. Su violenta oposición a la misa en otro idioma distinto al latín se ha visto como un conservadorismo a ultranza, insistencia caprichosa 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 brahmánica, donde el eco de una frase induce un estado de percepción (9). Muy probablemente el sonido de la entonación latina forme parte, armoniosamente, de un estado de solaz, casi de goce sinfónico. Me pregunto si hemos procurado evaluar esto. Asociada a la recitación de los versos del Corán o al canto gregoriano, esta tesitura adquiere una identidad, en palabras de Murena: “La monotonía no es más que el majestuoso gesto externo de la fe”.

Pudiéramos ir un poco más lejos y considerar la posibilidad de que la voz del oratorio comunique no tanto el registro de una narración aleccionadora como un estado de conciencia de naturaleza emocional. La inducción mántrica supone la anulación de los ruidos, de todas aquellas interferencias puestas en primer plano

por 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 necesidad freudiana de amparo uterino —aunque deberíamos ver otra voluntad en aquella terapia. Por lo pronto, júzguese la ordinaria disonancia del oficio en lengua vernácula, donde el oficiante nos recuerda a 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 officiar de cantantes en el púlpito — personalmente he visto a alguno entregarse, como si de un *casting* se tratara, 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. Ese desconocimiento es fruto de la 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 vuelto precario, discutible en sus fundaciones. Recordar, 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 y no 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 —Lutero lanzando un tintero al Diablo o José Smith desenterrando unas láminas de oro grabadas con un nuevo Evangelio—, pero deriva rápidamente, debido a su determinación de regular la moral social, hacia lo exotérico. Moral esta que, como reflejo práctico de los valores dominantes, termina permeando toda la estructura social, principalmente la conducta económica. En este punto es fácil advertir una tendencia a la secularización de lo religioso; esto explicaría el tipo de concesiones que objeta Lefebvre. Proyección de una “democratización” auspiciada por los *mass-media* y su evolución alrededor del eje producción-consumo de la feligresía.

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 libre elección en medio de la aparición de otros criterios de verdad, la espiritualidad de un mundo de templos y plegaria no fue retenida para el siguiente paso de vitalización de lo revelado. Se optó por una secularización que hacía de la feligresía un público, un mercado abierto a la propaganda. La Iglesia se veía así en trance de producir un discurso capaz de competir con otros programas de redención. Se hizo política en sentido faccioso: Eugenio Pacelli, su pragmático reinado, y la Teología de la Liberación serían dos claras síntesis de cuanto ocurrió con el espíritu innovador de lo religioso en el siglo XX —son maneras de conocimiento de lo social frente al desarrollo de la ciencia, expresadas en términos de poder que no dejaba 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 en la *intelligentsia* de Occidente. La novedad que trae a escena Servier sólo podría impulsarse o desde una heterodoxia impávida o desde la revelación; desde ninguna otra perspectiva podía asumirse con solvencia la tarea de oponer un discurso al Materialismo Dialéctico, en momentos cuando éste gozaba de su mayor prestigio intelectual. Pero ello implicó no sólo un intento de refutación de un discurso eficaz ampliamente arraigado desde la época cuando la filosofía europea alcanzara su momento de mayor perfección estilística —es decir, desde Hegel—, sino también, y centralmente, la refutación de una concepción que pretendía elevar a cósmica una visión etno-urbana de la realidad. Es así como el libro erosionaba frontalmente los supuestos del marxismo, pero también ponía en cuestión, a fuerza de ironía y apelaciones, la práctica civilizatoria del Liberalismo representada en el capitalismo industrial, cuya máxima elaboración debía ser la idea de progreso de la actual sociedad de consumo. La tesis política de *El hombre y lo invisible*, según la cual el evolucionismo es una invención del hombre blanco occidental para calmar sus angustias (10), afecta por igual tanto 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 reguladores. Asimismo, 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 misma no es autónoma. A ese vínculo comunicante lo llamó lo *Invisible*.

Pero Servier no sólo crea el nombre en su explícito significado de aquello que obra en los pliegues de lo dimensional; también construye su biografía y sustenta su expediente. Para ello se apoya paso a paso en la etnología descriptiva, fundamentalmente. Se da a la tarea de reconstruir, llenar, aquellos espacios en blanco —aproximadamente un 60% de su tiempo— que resultaron caprichos inocuos para la interpretación de la vida 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—, es preciso preguntarse por las funciones de ese resto enorme de tiempo configurador 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. ¿Acaso 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, originalmente residente en la integridad de un orden donado, recibido sin compensación. 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* fue resultado del aumento del volumen del cerebro (pienso en la flagrante contradicción entre esta sugestión topológica y la creciente miniaturización de los componentes electrónicos de hoy), su emancipación. Se nos dice que aquello fue consecuencia directa de las posibilidades derivadas de oponer el pulgar al índice. Pareciera gravitar en todo esto la necesidad de hacer del

hombre un ser en permanente redención material, aplastado en el caos de la naturaleza informe al principio, que conquista seguridades en virtud del acopio y usufructo de bienes, luego, y finalmente opulento y embriagado con el derroche en una fase donde ya no interroga, sino que planifica y enjuicia. Denuncia Servier a una antropología y una arqueología justificacionistas, teleológicas, comprometidas exclusivamente en forjar un hombre orientado por el *confort* y siervo de un culto al menos basto. Así, durante casi cien años el arte rupestre no mereció otro juicio sino el utilitarista de invocación de la caza, por ejemplo; no es sino a mediados del siglo XX, con Leroi-Gourhan, cuando surge una explicación que enaltece otras funciones y necesidades: ocio, placer.

La teoría social se ha alimentado hasta ahora de aspectos parciales y restringidos de la realidad; sin embargo, de ese esfuerzo intenso pero focalizado ha pretendido extraer conclusiones globales respecto a la compleja realidad de las interrelaciones humanas. Obsérvese cómo lo religioso es estudiado casi siempre sólo desde la necesidad de mediación, propuesto como instancia de intercambio. De esa manera 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 explicacionista en una línea de promoción de lo colectivo marcada, sin duda, por el panorama de masas inaugurado por la era industrial. El Positivismo de Comte sería así más una conclusión ante la vista del espectáculo cenital de unos usos, no tanto de unos saberes; y el marxismo sería, a su vez, un intento dirigido a mostrar el conflicto de organización de aquellos saberes, coincidiendo, no obstante, con ellos.

Es importante 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 esperadas como hallazgo ineluctable de 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 a malabarismos del ocio

forzado, en el mejor de los casos. Como puede verse, poco se ha podido esperar de un saber que se empeñó en hacer de una utilísima información —la copiosa documentación etnológica acumulada desde la expansión de los griegos— el soporte de una explicación de la saga humana de carácter puramente ideológico, reduciéndola al más escueto economicismo.

Toda la realidad —desde un grano de arena hasta las imágenes cruzadas de la Comuna de París, 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, que organiza 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, invención de la incompletitud o del fracaso. No son suficientes miles de testimonios, pautas coherentes, recurrentes, elocuencia de una relación pausada, notablemente sincrónica, por medio de la cual se ha superado la penuria de la cultura como “aquello que el hombre agrega a un ambiente”. La idea de *distancia* y *eco*, concebida por Murena para darnos un concepto despojado de sumas aleatorias, tiene la virtud de poder prescindir del ejemplo. Aun sin modelo histórico podemos imaginarnos lo constitutivo de esas delicadas modulaciones. Va más allá, rechaza el escenario, lo inmediato, lo aprisionante —eso junta sin reunir, es el acoso de la promiscuidad. “La cultura es lo que separa a fin de reunir: separar del inmediato orden fáctico semihumano para reunir en el orden donde se cumple lo humano” (*La cárcel de la mente*).

“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 no da cuenta de los desasosiegos de quien se despierta en mitad de la noche y sólo más tarde se asegura de cuán confortable es el lecho. Previamente 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 del impulso de un afán fáustico mecanizado. Habría que señalar el voluntario desencanto, la asunción de una vía expedita para conjurar un importante fracaso en la búsqueda de la armonía y la justicia: se optó por la vía de la fuerza, por el poder desencadenador, por la ciencia como conocimiento subrepticio de una naturaleza reducida y rendida. Esto significó hacerse “socio de la creación”, en un amplio sentido político (12). El prometeísmo es sobre todo 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. No es tanto un rebelde como un paria, alguien expulsado de un paraíso entrevisto, a medio camino entre dos naturalezas. Por lo demás, el más grave pecado del prometeísmo no es querer compartir el poder de la creación con el creador —anhelo del parricidio—, sino haber renunciado al misterio. En el encadenamiento a la roca arrostraría su destino real: el bajo mundo, en la regeneración cíclica su apego a la novedad evolucionando en el curso del día. Ambas condiciones sustentan su gusto por los poderes del taumaturgo prisionero de su escenario. La regeneración como duplicación y regularidad también hablaría 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 el sometimiento como instrumento de conocimiento una vanidad herida. Parece evidente que el hombre puede hacer un uso puramente contemplativo de sus hallazgos. Los placeres del saber indican una dirección donde la relación con el mundo está liberada de tensiones redentoristas. Tosca concepción de la realidad sensible es aquella que sustenta la voluntad de conocer exclusivamente en el imperativo del *comfort* y la seguridad material. Este error ha sido repetido con constancia por la interpretación antropológica, y ha guiado excesivamente la pauta de la observación etnológica. El conocimiento ata la realidad al imperativo de seguridad psíquica, pero sus compensaciones deben subordinarse a la producción de insumos para el emerger de la conciencia. Parece poco discutible, después de los hallazgos 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 cierto es que, civilizatoriamente, hay lagunas abismales cuando se trata de explicar la utilización del tiempo. La imagen de un ser desvalido, aplastado por los elementos, a merced de una naturaleza fuera de control, dominante en 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, precariedad de *homo faber*, ha debido suponerse quietud de lo innominado, estructuras regidas por las energías de un mundo negándose a sí mismo, conteniéndose en su misterio. 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, por ejemplo, la sincronía lineal del *ascenso del hombre*, pues el relato de la era glacial corresponde a otra manera de apropiación de la realidad.

He pasado horas ensimismado ante las imágenes del arte geométrico de la época glacial. Interpretarlo desde su propia autarquía equivale a un esfuerzo mayor que probablemente desborde las referencias de cualquier antropología cultural. Sus enigmáticos signos son como luces en el vacío. Nada de cuanto pueda haber 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 sentimos cuánto nos abrumba el conjunto 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 concepto de imagen especular y está como a un paso de una versión cubista, como presto a encriptarse (volúmenes desplazándose como cuerpos en un fluido, todo está en suspensión o sometido a la dinámica de un tiempo lentísimo, ni geológico ni social). Las finas líneas de esos cuerpos no se interceptan, pero los conjuntos son de un abigarramiento casi caótico. La visión resulta sinóptica no por sumatoria o inventario, sino por articulación del 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 ejecución manual—, y todavía nos queda el núcleo de la pura interpretación. 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 concientemente 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 de los orígenes, entre otros síntomas, delata la sensación de incompletitud, el malestar venido de una felicidad cuyo precio no se ha revisado pero se intuye demasiado costosa, quizás fraudulenta. La tesis política del libro de Servier —y éste avanza apelando a los hallazgos de la arqueología como cualquier etnólogo— pone de relieve la necesidad de las explicaciones concurrentes, sea que funcionen como dogma, justificación, o que supongan una puerta abierta a teogonías armónicas. Pareciera que esta motivación del ansia de reconocerse en un nicho es el único aspecto estable y consecuente de la invención evolucionista, pero tras superarse el malestar antropológico de la *desidentidad*, nada detiene el culto frenético de la legitimación intelectual, empeñado sólo en probar su propio esquema de articulación y apropiación. Así, la historia del pasado orgánico es enfocada como la verificación de unos juicios, de unas creencias, reconstrucción (y explicación legal) de un orden conocido y asumido en un presente que aparece como verdaderamente desgajado. El pasado visto desde una perspectiva teleológica, por decir menos. Es así cómo el evolucionismo intentaba ser una descripción comprensiva y concluyó siendo totalitaria, justamente por su afán de presuponer el pasado de la vida organizada en función de la observación desesperada que quería darle un lecho a la humanidad. Perter Berger, sociólogo luterano, se ha preguntado por el sentido de una teodicea donde parece abundar el derroche y la vida se desecha a gran escala en la secreta voluntad de Dios. “La evolución es un inmenso despilfarro de vida. Cada paso adelante en el proceso

evolutivo deja a sus espaldas hecatombes no sólo de algunos animales concretos, sino de especies enteras.” La extinción masiva del ordovícico ha sido ilustrada como una flama achicharrando toda una cara de la tierra, en ese instante, estimado en diez segundos, sucumbe el 60% de las especies. Repara en los costes y la razón moral de un programa orientado a dar con el *homo sapiens*. “¿Es esto lo mejor que ha podido hacer un creador omnibenevolente y omnipotente?”, y pareciera estar inquiriendo por la potencia de ese hacedor en ausencia de una optimización. Esto nos permite una fisura donde podríamos entender lo disfuncional en un horizonte de eficiencia, la evolución sería el tiempo inercial de un demiurgo que deja hacer, y también experimentador.

Llama la atención que la discusión del evolucionismo se haya alimentado principalmente de la biología, aunque durante un tiempo capital proyectó sus determinismos en la sociología. Ésta, por su parte, apenas constituirá una valoración histórica, coyuntural, del fenómeno humano, que al impregnarse de organicismo nos daría un atasco, un cuadro fuera de perspectiva. La dinámica de lo gregario, sus ritmos de cambio y adquisición, sólo podrán explicarse por medio de vectores ajenos a lo mecánico y obrando en una dimensión espacio-temporal distinta a una linealidad de sumatorias. ¿Cómo explicar los saltos de la civilización fuera del expediente del ensanchamiento del cerebro? Apelar a la voluntad de dominio y posesión no parece suficiente. **¿Hasta qué punto la tentativa humana de conocimiento y redención de la materia no está impulsada por razones morales: el sujeto autárquico?**

La disidencia y los argumentos demoleadores han venido, sin embargo, de la filosofía y la escritura ensayística. En un historiador católico como Hilaire Belloc hay precisiones convincentes, aunque su declaración de principios le reste autoridad y comprometa la persuasión. Pero en un filósofo como Max Scheler 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 desciende en las formas orgánicas es una elección que encaja en la argumentación de Scheler para su refutación del acuerdo evolucionista de la sobrevivencia de los más aptos. Veamos su vehemencia. Las estructuras son más frágiles, dice, mientras se hacen más sofisticadas; en consecuencia, afirmará, “lo más poderoso que hay en el mundo son, pues, los *centros de fuerza* del mundo

inorgánico, que son *ciegos* para las ideas y las formas” (13). La fisiología tendría a su vez plena realización no en un escenario de órganos y funciones y su palpitante, sino en el respirar lento de los más bajos segmentos nerviosos; lo psíquico alcanzaría su máxima tensión en una dimensión extremadamente primitiva. Nos preguntamos si no es en un foco de energía circular y baja latencia, sin direccionalidad, desde donde pudiera explicarse la modelación sugerida por la teoría de la *resonancia mórfica* de Rupert Sheldrake, o la más remota idea de la *impregnación* de Otto Winninger (1900). Resulta evidente a estas alturas el cuestionamiento radical del cartesianismo en un filósofo del expresionismo alemán: Scheler acusa a Descartes de haber introducido “todo un ejército de graves errores sobre la naturaleza humana”. Luego extiende la constitución 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” (14). Lejos está el autor de todo animismo o vitalismo; en cambio le reconoce a Descartes haber fortalecido la autonomía del espíritu y lo pensante sobre lo “orgánico meramente vivo”; el error proviene—insiste— del intento de construir un universo a la medida apariencial de aquellas capacidades, lo biológico funcional, digamos.

Es desde la física de donde proviene la intuición de la crisis de los modelos mecanicistas, ésta podía mostrar mejor las insuficiencias de cualquier paradigma en la aprehensión de la regularidad, después de todo su objeto no es tan empírico y mensurable como pudiera creerse. En relación con las otras disciplinas canónicas resulta abrumador su avance a finales del siglo XIX, y no tanto desde el desarrollo experimental sino desde la necesidad de ajuste y totalización del universo como realidad expandida. El caos dinámico parece un excelente punto de partida en la problematización de las paradojas. Pero sobre todo alienta en esa actitud disidente un espíritu revisionista ampliamente especulativo. “El empeño capital ha pasado a ser el de derivar todo el conjunto del saber de las percepciones sensibles de los hombres. De modo que, sobre la base de la ciencia de la Naturaleza, aparece una peculiar filosofía no-crítica” (15). Son palabras de W. Heisenberg en su libro *La imagen de la naturaleza en la física actual*, es un largo prólogo a una compilación de concepciones paradigmáticas, y estas le sirven para indicar una tendencia de las

ciencias naturales: objetivismo y mecanicismo. El paradigma cuántico deshace el estatuto situacional de la relación sujeto-objeto, deja de ser una experiencia de percepción y ordenación de la realidad. Desde el momento en que la observación altera esa realidad (principio de incertidumbre) el hombre ya no puede asumirse como distinto de ella. La gnoseología queda así radicalmente trastornada, sólo que políticamente, y cien años después, aún esto resulta inadmisibile.

En cuanto panorama intelectual, el evolucionismo fue producto casi exclusivo de la llamada ciencia experimental (observación y comparación). Nunca antes la evidencia fue aceptada con más entusiasmo y con menos preámbulos. El espíritu crítico de la Ilustración lo era porque descreía de la autoridad, únicamente, pero hace de los sentidos un exclusivo mecanismo de intercambio con el entorno. Por su causa, hasta 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, 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* (1859) de Darwin sigue siendo la máxima elaboración del discurso. Parece increíble que en 150 años ese saber escueto no haya sido ampliado ni haya conocido aportes teóricos sustanciales derivados justamente del desciframiento del mundo de lo orgánico.

En el capítulo XVII de su libro *La presencia del pasado* (1988), Sheldrake confronta a los evolucionistas del neo-darwinismo: en su opinión, ellos vendrían a ser los muchachos informados de una segunda o tercera avanzada, que han incorporado la idea del universo como una máquina, de materia y energía reguladas por leyes eternas. Sheldrake les sale al paso esgrimiendo los hallazgos de la cosmología, y como aquellos no logran encajar en su modelo, de acuerdo a esas novedades “el cosmos parece ahora más un organismo en constante desarrollo que una máquina eterna”—dice. De inmediato recuerda que no puede ignorarse el impacto del desarrollo de la física en la concepción de la materia. “La hipótesis de la formación causativa, al contrario de la teoría mecánica, está basada en la idea de que todo en la naturaleza está evolucionando” (16).

El catastrofismo, de filiación también darwiniana, resulta inconciliable con una dinámica de autorregulación cuyo punto de partida sea el imperativo del cambio, el cual fluye, obra, desde la repetición. Y sin embargo, cuando decimos “cambio” no estamos dando con el justo proceso e intención. Si el concepto de metamorfosis impregnó la biología de organicismo, la idea de transformación parece enteramente subsidiaria de la ideología del progreso. En ambas consecuencias se pone el acento en la actualidad prestigiosa del presente, se recorta una fase y se la propone como el centro revelado y privilegiado de todos los momentos espaciales y temporales de la materia. Suma de vida e historia de una especie, el pasado es visto sólo como la superación de una minoridad, ya no la infancia de la humanidad, sino su época de indigencia y pobreza. Si ésta nos parece una visión de fondo mecánico y casi empresarial, su mayor descuido no es ése: es haber minimizado en esa saga el espacio del pasado, haberse desgajado de los orígenes reconocibles, como se rompe con unos antecedentes mediocres.

Si el psicoanálisis es una terapia ajustable, el freudismo es una donación, la revelación pausada de la existencia de unas fuerzas condicionantes que admiten una sola interacción: reconocerlas. El proyecto prometeico poco las ha consultado. El del psicoanálisis y el evolucionismo no ha resultado un diálogo próspero; si éste hubiera abierto brechas contra la equívoca elocuencia de sus vectores, se habría encontrado con otras autonomías y no habría exaltado al máximo la muda materia que alimenta unas funciones.

El cambio sin renovación corresponde a la acción de unas fuerzas ciegas, al puro ordenamiento funcional; es lo *aleatorio discrecional* —frase que se me antoja parte de una racionalidad sobrehumana, banalmente monstruosa. La idea de renovación supone implícita la inteligencia, ya no como instrumento sino como proyecto, voluntad de representar desde una conciencia cósmica. “Las cosas son como son porque ellas fueron como fueron” (*Things are as they are because they were as they were*): el razonamiento tautológico siempre esconde sus premisas, y aquí Sheldrake no hace sino ser más lapidario; sin embargo nos prepara para revelárnoslas. Repetición y memoria colectiva, insistencia en lo dado reforzando un determinismo: ¿cómo conciliar esto con la hipótesis antitética del fatalismo de la materia, implícito tanto en el evolucionismo como en la noción de progreso? Ese “porque fueron como fueron” no remite a un inmovilismo. Tampoco debe

verse allí el dogma de otra institución creacionista; debemos ver antes lo imperturbable, una hierofanía. En una perspectiva puramente política también hay ahí voluntad y elección; ¿no es esta una cara proclama de la razón técnica de hoy? Admitir aquel gesto inicial sólo habría distinguido un linaje. La criatura empeñada en saberse presente el día inicial de la comprensión del universo pone detrás suyo lo caótico, delante el cosmos. En posesión del juicio nace la vanidad. ¿Cómo es posible llegar desde el caos mecánico al libre albedrío a través del azar, y más aun, qué sentido tiene? ¿Por qué no retener el caos primordial como aliento, depósito sellado del impulso cósmico, apoteosis y fracaso del hombre fundador desde la orfandad? ¿Por qué no ver en la frase *Soy el que soy* la suprema identidad en la cual mundo y *animus* se encuentran para encarar la proeza de *significar* en el universo?

Si el esfuerzo de Darwin tiene el mérito de poner en acción un razonamiento comparativo, una lógica articuladora de evidencias genealógicas, también es obvia la precariedad de todo el desarrollo posterior que no ha avanzado más allá de la pretendida sustentación bioquímica de aquellas relaciones. En cambio, el alcance de la teoría de la resonancia de los campos mórficos se sitúa fuera del constreñimiento local —es decir, insumos modelados en medio de espacio y tiempo. Esto debería hacerla una teoría optimista y antifatalista. Ideas y conductas, emociones y experiencias se proyectan en un campo psíquico y espiritual planetario. La energía necesaria para que este flujo venza lo inercial provendría de lo acumulativo; obraría como el efecto de la bola de nieve, que suma lo abundante o dominante. Si en la educación y la escuela la transmisión se hace por medio de la prédica, el programa, en este caso, ocurre desde la intensidad de una afirmación: el sujeto convierte su acción de reconocimiento de lo real en imperativo moral, y éste presiona desde su anhelo de expansión y “viaja” como onda condicionante. Su efecto es sobre la inmediata contemporaneidad—el ser prevenido o no, pero frágil, modelado desde una tendencia más poderosa mientras más populosa. Tendríamos así épocas angélicas y épocas demoníacas, centradas en una relación con la materia o los sueños, ecuménicas o aldeanas. Acaso la naturaleza de la percepción de materia o tiempo no nos habrá dado esa útil clasificación de *homo sapiens*, *homo faber*, *homo pictor*, *homo ludens*...

La idea de cambio y transformación es lo único que Sheldrake retiene del darwinismo. Resulta obvio cómo en una perspectiva general de la filosofía esta idea no viene de las ciencias naturales. Darwin vio sobre todo transformación, pero el énfasis en la renovación no está presente en la dinámica mecanicista de un mundo orgánico. El concepto de evolución aquí adquiere otra dimensión. Es importante darse cuenta de esto, pues cuanto ha ocurrido es que la noción más amplia de cambio se ha deslastrado de sus condicionantes dimensionales, es decir: materia, fisiología, recombinación. La autonomía corresponde al todo, no a las partes. Sentido e imperativo de la evolución permanecen intactos, pero ahora se los invoca para una necesidad distinta a la verificación del paisaje visual —para ratificar un legado y afirmar una pertenencia. De ese modo deja de ser una ciega fatalidad, pues la ideología del evolucionismo fortalece en última instancia la autonomía de la materia muda y, en esa medida, una manera de subordinación de la conciencia. Del ascenso del hombre sujeto a las posibilidades del aumento creciente de las estructuras cerebrales pasamos a su instalación en un mundo donde modela desde una voluntad sus esplendores o miserias, así ignore o no controle esta potestad.

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 las feroces palomas de Konrad Lorenz, no tiene mucho que decir sobre el condicionamiento de la adaptación. Multitud de errores de observación, incluso fraudes —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. En los días que corren, la observación digital ha desmentido estereotipos y humanizaciones de la naturaleza; los leones machos de la sabana africana matan sin protocolo a las crías para forzar a las hembras a entrar en celo, Ricardo Corazón de León debía avergonzarse. El espejo de la naturaleza parece tallado por un narciso, por alguien urgido de justificar sus propias perturbaciones —el evolucionismo puede ser incluso un programa estético y hasta moral, y sin embargo hasta ahora se pretende como la explicación

objetiva de la genealogía de una especie. Conducta y adaptación son, no obstante, como concepto, el ámbito de lo diverso y un horizonte de libertad, figuración ésta donde la imaginación ha podido ejecutar su lógica haciendo fecunda la tarea de ordenar las pruebas. Cuánta penuria hay en una experiencia intelectual donde biología y química son los agentes visibles en la realización de la sobrevivencia — reducida ésta a la sustentación metabólica de un organismo.

Cuando la denominación *ambiente* sustituyó a la de *naturaleza* se estaba ya en el punto crucial de cosificación. La antigua entidad del panteísmo devenía ahora objeto y era preciso asignarle nombre a su cuerpo enfermo; en todo caso se la descubría como constitutiva de un entramado de utilidad. Para la ecología no podía haber sino un organismo, nunca un orden de ecos religiosos o cósmicos. Para aquél bastan el análisis de aguas y la dinámica de poblaciones; para éste, la invocación de los chamanes y los ritos propiciatorios. (Entre la extinción por el fuego y a plena luz del día de la paloma viajera, *Ectopistes migratorius*, en la pradera norteamericana, y los tambores de San Benito apaciguando el bramido del “Barroso 2”, pozo de petróleo en el occidente de Venezuela, a mediados de diciembre de 1922 saltó desde el cretáceo y vertió 100 mil barriles en nueve días, hasta la acción intercesora.) Aun cuando la llamada *Ecología profunda* representa una concepción intelectualmente superior desde un sentido de unidad e integración de las ciencias sociales, su discurso parece sólo cargado de un humanismo civil, consecuencia de la creciente información que la ciencia suministra como evidencia. ¿Pero cómo reivindicar lo sagrado para restaurar un sustantivo distintivo, *la naturaleza*, y hacerlo desde la plenitud del sistema organizado de conocimiento más prestigioso conocido por la humanidad?

El secularismo del siglo XIX rápidamente forja sus dioses. Entonces se creyó dar con la piedra de toque del orden natural y se instauró todo un estilo religioso pero sin revelación, y por lo tanto sin posibilidad de revisión, en tanto no existe un dios para ser interrogado ni unas prescripciones legibles. Dominado por los hechos, el mundo de la razón científico-técnica es el de un saber validado por el prestigio social de una ciencia cosmopolita, tutora del confort y el consumo; es casi un modelo de explotación de la naturaleza. Cuánto candor, pudiéramos decir de esta actitud, si no hubiera en ella un simplismo aterrador.

El libro de Pierre Chaunu, *El rechazo de la vida*, apareció en francés en 1975, una fecha avanzada para juzgar las tendencias de la llamada sociedad adquisitiva. Como el de Servier, su tesis es heterodoxa, aunque implícitamente pesimista; ella verifica una contracción demográfica en el mundo industrial cuyas raíces no son ya económicas ni ideológicas, ni están asociadas a un estilo de vida, digamos, sino a un malestar. Se trata de una fuerza más eficaz, sorda, reconfiguradora; su nombre: *depresión*. Ya el escozor no guarda relación con la necesidad de repartir mejor la riqueza mientras seamos menos. Esa aritmética puramente maltusiana ha quedado atrás en el análisis de la sociedad planetaria enfrentada a otras incertidumbres—aquéllas de la insatisfacción de las necesidades de identidad y naturaleza psíquica. En términos históricos, los efectos de la depresión son conocidos: comunidades expoliadas o atascadas alargan su ensimismamiento hasta límites riesgosos —pérdida de ascendencia sobre el entorno y la realidad, por ejemplo. Los métodos genocidas tienen siempre muy presente estas fragilidades para sus resultados, aunque poco importen los procedimientos, pero siempre se aseguran de instaurar una forma reactiva de miedo: Carlomagno y el aserrado del árbol sagrado de los sajones; Guernica; la limpieza étnica y la violación de mujeres en las guerras de los Balcanes de los años noventa del siglo XX. El estado de anomia —parálisis del pensamiento— engendra el de depresión, temor a la vida. Para el extravío psíquico están los manicomios, ¿pero adónde debemos enviar a los misántropos?

Hasta ahora desconocemos los efectos planetarios de la depresión; no se parecerían a los de una pandemia, ni a los de una crisis global del ambiente, porque afectarían la voluntad de vivir. La bomba atómica de mitad del siglo XX fue ante todo un espectáculo de los tiempos optimistas de la ciencia. Ella se enarboló como un símbolo imponente de la era de la cultura de masas y el prestigio del *american way of life*. La Guerra Fría, en comparación con aquel genocidio sofisticado, debió parecer sólo un borracho armado dando traspies por un enorme centro comercial. “Soledad cósmica”, pudiera decirse de la razón de los crímenes de una sociedad planetaria, si de por medio hubiera alguna percepción de la orfandad en relación con la continuidad de la vida en otros espacios y dimensiones; pero es simplemente una sensación de angustia derivada de la ausencia de plan, es el miedo de quien súbitamente es presa de amnesia en medio

de un viaje. Si el nazismo fue la primera dictadura de un Estado industrial, obrando todavía desde impulsos nacionalistas, Hiroshima fue el recordatorio de la existencia de razones mayores (científicas, militares, de Estado, étnicas) para la destrucción a escala de seres humanos. O, peor aun, representó *la prescindencia de cualquier razón*; es decir, ¿por qué no hacerlo?

Espíritu positivo llaman hoy algunas disciplinas de las ciencias sociales a una actitud ingenuamente empírica—“con las pruebas en la mano”. Diríamos que lo fenoménico constituye el principio de tal religión. De esta manera, aquello sustraído a la posibilidad de expresar una conducta es declarado inexistente, sin agente causal, sin realidad dimensional. No fue éste el único argumento para abandonar y aun estigmatizar la tradición paralela, pero sí el más devastador, en tanto hacía referencia a la observación por medio del estado de vigilia de los sentidos. Evidentemente, todo esto correspondería a problemas típicos de sociología y teoría del conocimiento; sin embargo, tales disciplinas no descubren, ni menos aun tocan, estas escandalosas contradicciones. No estamos sugiriendo que esto corresponda a los intereses actuales de estas disciplinas, ni aun a sus líneas de reflexión formales, pero sí que deberían ser sus intereses *naturales*.

Las preguntas por la verificación y validación de lo real aparecen como escozor desde la antigüedad hasta la lógica no binomial de Zinoviev, y desde el momento de su vinculación con un discurso sobre el poder. Deviene urgente la necesidad de producir una explicación del mundo que sea consensual. A su vez, las explicaciones prerracionalistas justificaban un orden que extraía la legitimación del dominio de fuentes reveladas (desde las comunidades recolectoras y los picapedreros hasta la monarquía). El conocimiento era función de un hecho radical: el perfeccionamiento individual; de allí la capacidad latente de la cultura burguesa para la autocrítica, cuyo esquema supremo pudiera ser el romanticismo. Y si la verdad podía ser comunicada por medio de un sujeto, entonces ese sujeto se constituía en legatario, trasmisor y preservador a la vez. Como podrá entenderse, esto dejaba abiertas las puertas a una interpretación individual de la realidad. Sin embargo, la tradición hermética, expresión política de esa otra simbiosis mundo-conciencia, agoniza tempranamente en Occidente. Es así cómo la libertad de examen de la cultura judía, su carácter secular —el creyente correspondiendo a su dios en un escenarios de reglas, junto con un fondo de animismo cristiano—,

genera una visión naturalista de tinte científico-racional en la cual la autoridad remite al principio de causalidad: nada existe más allá de un agente desencadenador, y éste debe ser conocido y *reconocido*. Esta esquematización de lo real no sólo lo reduce a lo real-empírico, de igual forma juzga todo origen visible como el origen. Al detectar rastros de científicismo 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” (17).

El freudismo quizás no sea el ejemplo más agudo, pero sí es 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, ésta enfrenta lo utilitario a lo contemplativo, y, como el asomarse a una llamarada, produce la certeza de lo vasto, de lo inasible, pero también de lo derruible. El psicoanálisis, como ninguna otra tentativa adánica, recoge los fragmentos de un acuerdo, el eco de la filiación panteísta de lo humano; sin embargo, como sólo se lo ha asumido como un instrumento potente, en un determinado momento salta escéptico ante sus descubrimientos; menos que escéptico: escandalizado. Freud mismo es presa de una moral social que le impide mirar al abismo. El antagonismo de carácter ideológico entre naturaleza y cultura es un obstáculo para avanzar más allá de una socialización capaz de fundar sólo lo civilizatorio. En ella se hace descansar a ultranza toda la historia humana. La pulsión sexual no se agota ni se sublima en la épica de la sociedad tecno-industrial, tan sólo se la apacigua con la pausa de lo fastuoso; el sometimiento cruento del rito de fecundación pospone el desahogo. A su vez, los misereados y andrajosos se multiplican a escala en un acto de cruel fertilidad, como si se atacaran a sí mismos en la confusión de una guerra. Sin identidad ni sueños, que no necesitan, se dan a la rapiña y al festín del día, porque no existe el mañana. A su vez, los saciados de la metrópoli languidecen cuando descubren no saber quiénes son.

El sexo flamígero y pantanal es así una desesperada compensación, una válvula que apacigua lo sordo e insaciable. La sublimación sería aun peor: ella nos hace angélicos en medio de la impotencia; es decir: demonios de cuidado. La certidumbre de saber que algo se nos escapa, perdido como la riqueza del analfabeto, nos hace más devastadores. Devoramos, succionamos, empujamos en el acto antropófago de empaparnos en el otro, de vaciarlo en nosotros como linfa.

Es la nostalgia de la función perdida de la posesión: aplastados en el melancólico límite de la eyaculación volvemos a ser el cascarón balbuceando unas palabras, tiernas o cursi. Perdido el lenguaje, el ahíto quiere excusarse, aunque en realidad sólo desea dormir o morir. ¿Cómo recuperar aquello nunca entrevisto, la parte de una completitud intuita, descubierta, desde la sensación de hartazgo, de creciente ansiedad o a veces de melancolía? Una lápida se ha cerrado: la del bullir ciego que inaugura el día del hombre junto con la adquisición del nombre de las cosas. Nombrar el placer y buscarlo son un solo acto, que ahora se complica con la cháchara y la emoción suicida, el presentimiento de lo sobrante, lo escondido.

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, que cede a medida que los ruidos se apagan; ello prueba que un impulso es inferior a sus métodos. Asimismo, valorar el pasado como espacio de conflictos no resueltos promueve una exploración del camino andado en términos de reconocimiento de una responsabilidad planetaria, en la cual la aparición de la función de la historia abierta adquiere un valor inobjetable. Por lo demás, la remisión al origen, al margen de sus conclusiones terapéuticas, recupera el vínculo con un hogar, con la casa cósmica, donde creemos que están las respuestas.

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 del proceso del hombre. Nada parecía haber quedado afuera. Reconstruidos sus pasos iniciales en pos de la fabricación de unos objetos rudimentarios y elementales, 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, donde la matemática y la sociología ocupaban los extremos. Resulta comprensible, entonces, la reacción ante el potencial cuestionamiento del satisfactorio andamiaje sobre el que descansaba la visión de la cultura pública del siglo. Se niega de plano la función que situaba los aéreos bisontes rupestres en el alba de la humanidad, pues el hombre primitivo debía ser 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 explicación

ambiental, al ser abiertamente antiutilitario: ¿para qué podrían servirle a alguien amaneciendo en el desamparo de la indigencia los complicados estudios de figuras animales iluminando 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 la abstracción como formando parte del patrimonio del pensamiento humano desde sus días iniciales trastornaba la estabilidad orgánico-mecanicista. Toda esa poderosa derivación que muestra los silogismos de un orden insuflado de suficiencia y 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 del día. Culturalmente, el presentismo significa poner las respuestas a unas preguntas que desconocemos en función de una axiología legitimadora y sosegante. Cuando estas respuestas ya no son utilizables, y cuando su alcance supone un abismo, entonces se las ignora; así silenciadas pueden ser remitidas a la sección de arqueología caprichosa. No resulta difícil darse cuenta cómo la historia del conocimiento humano es tan sólo la historia utilitaria de esos conocimientos. Hay una tendencia —y no vive en el hombre sino en sus relaciones— a juzgar las fuerzas no como *potencia* (lo probable cierto del reino de la diversidad) sino como hecho, diseñando siempre un minuto actual. Políticamente, ésta sería una conducta saludable, propia de una visión solidaria de la horda planetaria en su necesidad de asegurarse la ración. Pero intelectualmente revela el miedo refugiado en el énfasis de una realidad cuyo interrogatorio cesó, pues antes un tiempo de valoración largamente utilitario ha creado las respuestas. Es claro, pues, que se trata de un problema no de necesidades, sino de usos. Adoptamos aquello cuya función corresponde a una respuesta gratificante a nuestras exigencias, a nuestros intereses agónicos, y deseamos todo cuanto se dirija a hacer colisión con las certidumbres estabilizadoras, o sea: fuente de angustia. Propendemos al esfuerzo más eficiente, en la equívoca creencia de que esto lleva a la conservación óptima. Lo eficiente es

aprovechamiento máximo en los bordes de un límite conocido, expoliación y agotamiento de lo interior, y contra su concepto de articulación a partir del uso óptimo de recursos. 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. Lo desbrozado es la realidad autorizada, insumo referencial de la demanda de sosiego, exigencia de los intereses autónomos de la razón, todo lo cual ancla plácidamente en explicaciones naturalistas, de un naturalismo forjado a la medida de un simplismo de carácter morfológico o aun fisiológico. 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. Por causa de su fe en el futuro descifrado, más que redimido, en los siguientes cien años el hombre no se hará preguntas comprometedoras. Sentirse en posesión de semejantes claves abrió el camino a la indiferencia, a la soberbia y a la estupidez, sucesivamente.

Hoy podemos convenir en el descubrimiento de la tolerancia como una hazaña fruto no del intercambio en la complejización de relaciones, sino de la sospecha de la diversidad; ella no es tanto una actitud política como gnoseológica. Digamos que Montaigne es el solitario explorador. Este hombre excepcional descrea de la realidad pública cuando ésta ha alcanzado su más espléndido prestigio en el concierto de lo social y se hace carne en él. Nociones como *Estado*, *Progreso*, *Poder*, *Estamento*, son legitimadas desde un reconocimiento consensual; lo social deviene *cosa*, flujo escapado de las convenciones de valor, se emancipa auxiliado por la ciencia y el secularismo. El orden que ahora representa, para ser refutado exigirá argumentos distintos a aquellos esgrimidos frente a los modelos fruto del acuerdo político revolucionario. Ahora la materia y sus posibilidades son el centro desde el cual emanan las certidumbres de un mundo hedónico. Entre *El príncipe* de Maquiavelo y los *Ensayos* media un siglo ruidoso, pero la estructura del cosmos encriptada en los *Ensayos* elude, en un gesto automático, la modernidad política que arrolla en *El príncipe*. Esta determinará el espíritu confiado del hombre actual. Franqueza y relativismo como recelo conviven autorizando la realidad sin misterio, pero inestable y cambiante. Un

breviario del recelo termina formando una mentalidad subyugable en tanto enseña que el mundo se reduce al hombre y sus relaciones.

Sobre esta visión se constituye y aun se organiza el optimismo previsor del Renacimiento, que no sólo significó el fin de la solidaridad: su otra consecuencia fue la llegada del reduccionismo antropocéntrico. Al situar la especie en un altar, se disminuía al sujeto y el sentido de humanidad se hacía provinciano, o quedaba desplazado de las expectativas de identidad. El advenimiento de la obra de Montaigne trae a la discusión la posibilidad de lo antropológico frente a la realidad de lo cultural. La cultura se admite desde sus límites; su prestigio contrastante puede ser argüido como la gran debilidad de la tesis del ascenso del hombre, que termina por ser sólo una referencia: la del éxito de unas prácticas manuales y visuales dominando la perspectiva general. Desconocerla siempre será una posibilidad de recuperar su función humanizadora, ordenadora del caos. El olvido y la indignancia pueden abatirnos en un tiempo dominado por el crimen y la dolorosa esperanza de la posesión. ¿Quién creerá que después de esto volvamos a vagar felices en la intemperie, a lo largo de la orilla de un río, como el grupo apenas con lenguaje de *La peste escarlata*, la novela de Jack London?

Montaigne abunda en la necesidad de la virtud mediante el énfasis en lo ausente, los vacíos donde debería pervivir la crítica como obligación de la libertad, aquellas relaciones impugnadoras del uso discrecional del saber, su cristalización en pura civilidad auspiciosa, contra norma y cultura; ésa es su manera heterodoxa de tolerancia. Los intereses privados del hombre que está en las sombras, anhelante de verse a sí mismo, son propuestos por primera vez como aptos para organizar 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, por tanto poco o nada estructurará en los grupos organizados. Justo cuando el hombre está constituyéndose como máquina verificable —modelo para los alcances de una fisiología—, el reconocimiento de la diversidad desprendida de los *Ensayos* introduce una amplitud crítica: se empieza a dudar de la singularidad de aquel conocimiento. Aparece así un aislado pero autorizado cuestionamiento de la pertinencia del rigor de lo experimental, del saber optimista de ascendencia

naturalista. Una requisitoria venida desde fuera del estamento se instala de esa manera como problema en Occidente y su razón.

La frase “Conocer para dominar” se corresponde así con una aspiración de dominio cuya certidumbre se sustenta en una especie de ventaja sobre la naturaleza, extensible a las relaciones interpersonales donde se corporiza como seguridad. La desconfianza de Montaigne aparece como cultivo de la subjetividad ante la objetivación de las instituciones, y alcanza un primer acuerdo —como en la respuesta de Edipo a la Esfinge— en la interrogación sugerida por el propio hombre: la conciencia de un poderío agotándose en su proeza misma de redención, en ese hombre sufriente en medio de la promesa. Es así como las preguntas se hacen más importantes, las respuestas ya pertenecen a un proyecto y ese estatuto las instala en lo secular; en adelante se deberá apuntalar necesidades utilitarias de un mundo determinado por el ansia de certezas y ajeno al misterio. De alguna manera, allí se incuban los procedimientos del llamado *método científico*: producir una respuesta previa en la medida en que parte de presunciones (la hipótesis). La ciencia como orden, a su vez, sería el demandante de unas respuestas determinadas, sustentadoras de su propio estatuto. Entre hallazgo y descubrimiento media no un procedimiento sino una actitud: en el segundo se prevé, se conoce o se forja, exactamente como crear una explicación destinada a satisfacer unas expectativas figuradas.

Se busca con posibilidad de hallazgo lo deseado, emergente, no el sustento de carencias o necesidades, pues lo necesario corresponde al ámbito de la investigación utilitaria, a los intereses públicos, y esto supone la manipulación que subyace en la discrecionalidad de toda potestad política. Volvemos entonces a los recursos del individuo. Ese individuo, disminuido por el marxismo y otras filosofías gregarias, corresponde al momento de regreso de una contienda donde el valor de la subjetividad ha sido denigrado. Como se encuentra cautivo de una humillación, la consecuencia inmediata es la desorientación; aturdido, el individuo es presa de la alienación, la recibe como integración. Con ello cree estar reivindicando su identidad e impulsos esenciales, cuando en realidad, al no poder verse a sí mismo, está torturándose al ignorar a los otros —su reflejo. Se impone la persona como registro, construcción artificial en la cual prevalece la concesión a una intimidad de protocolo, el aspecto forense de una democracia ecuménica

donde el individuo ha sido aplastado, erradicado. El fraude de las ciudadanías exaltando un intercambio de deberes y derechos supone un desprecio por la soledad y por los melancólicos, el miedo a los condenados que ignoran y desdeñan la sentencia. ¿Cuántos hombres cuántas veces al día, 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 al horizonte donde un dios se nos muestra en su banalidad. No lo vemos porque hemos renunciado a él en aras de la precaria salvación de los sentidos apaciguados. Los manejadores de fauna silvestre le cubren los ojos al animal y éste se calma al cesar las imágenes. El hombre ansía llenarse de imágenes para ordenar su realidad, pero esas imágenes lo hacen presa del deseo, sojuzgan su alma y en el acto lo hacen obrar desde la arrogancia, tal y como lo muestra el *exemplo de El conde Lucanor* conocido como “El brujo postergado”. Si el personaje no despertara de la ilusión, sin el imperativo de mostrar gratitud alguna y acuciado por la novedad, encararía el futuro sin percepción del origen tras deshacerse con él de vínculos tutelares; de esa forma no contaría con la posibilidad de retener lecciones ni de aprendiz de brujo ni de humildad. 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, sus usos, sin preguntar por su significación. Como aquellos grupos imaginados por la etnología que mantenían el fuego sin poseerlo, nosotros reforzamos una llama que alumbra una noche; desconocemos su fórmula, pero ella vuelve perennemente. Sin embargo, ese conocimiento ni apacigua nuestras incertidumbres ni enriquece nuestros intereses. Más bien nos vuelve desprevenidos, confiados, y esto nos prepara para una comunicación más inquisitorial que conciliatoria, lo cual no es sino una manera de empobrecer nuestra visión del paisaje.

Se trata de saber *quiénes somos* y no tanto *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 hacer cotidiano de esa vida, vivida unas veces con desdén, otras con avaricia. Insistimos en una permanencia prestigiosa, aunque esto no

garantiza en absoluto la continuidad. El *qué somos* esencial nos induce a programarnos en vez de a conocernos, nos lleva directamente al discurso sobre el poder; lo utilitario se instala en el instante mismo de descubrir eso denominado por el marxismo “valor de cambio”. Cuando nos reconocemos intercambiables —todo cambio requiere de la uniformidad, de equivalencias— miramos con desdén la singularidad, que se nos convierte en una carga; de ella es preciso deshacerse; ella aísla en un mundo que se ha acordado como espectáculo —y el espectáculo, bien lo sabemos, no se nutre de silencio ni solidaridad. La solidaridad es definida entonces como la participación pasiva en el dolor del otro. Importa sólo la certeza impávida del dolor ajeno, nada de cuanto éste comunica. Quizás pocas civilizaciones como la actual hayan desdeñado con tanto descaro la interrogación del futuro; la noción de destino —angustia de los griegos, y su Oráculo como institución— 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. Tal cosa no es así ni siquiera en los Estados policíacos, como sabemos. El futuro concebido y forjado a partir de potencialidades y no de posibilidades conduce en línea recta a la dominación creciente por medio de usos y no de conductas. El consumo se convierte en un acto de validación, y en el gesto de llenarse, de acopiar unos frutos, el hombre se vacía. Esto sucede porque detrás no hay necesidades colmadas, sólo el imperativo de aliarse, de vincularse con un mundo ostentoso, de verse reflejado en él. ¿Cuál es la fuente de la visión de lo real dominante en nuestro mundo planetario? ¿Por qué el éxito, la felicidad, la justicia, han sido definidos de la manera que conocemos? Detrás de los tipos y paradigmas de la sociedad de consumo una civilización ha hecho sus elecciones, por acumulación o hábito, funcionalidad o comodidad, pero cuyas raíces no son tan aleatorias. La relativa estabilidad de un orden que al menos dura 500 años, autosustentado en potentes representaciones discursivas, liberado de contingencias y espantos cósmicos, no es fruto del azar concurrente.

Hemos ejercitado una tradición, y esta tradición fue elegida en un momento dado en atención a un juicio sobre el hombre y sobre la naturaleza de lo humano; evaluar ese juicio es la mayor tarea que debe enfrentar el proyecto civilizatorio de

hoy. Volver sobre la duda, situar en su justa dimensión la significación de los fines últimos, nos llevaría, probablemente, a un estado de moderada angustia, y ésta nos pondría nuevamente en el camino de las visiones. Sólo aspira a cambiar el mundo quien está insatisfecho. Pero no hablamos de carencias—el mundo actual es ya un proveedor por excelencia, un apaciguador—; se trata de ansias no reconocibles en la rutina diaria de la vida vivida sin asombro. Apaciguamos necesidades seguramente ajenas al gratuito existir; la crisis de la pura permanencia nos agota; proveer significa fortalecer la aptitud para la experiencia, y en el mismo acto posponer ésta, tasarla, en la medida en que la certeza de lo saludable nos hace conservadores.

¿Cuál es la percepción, la idea de futuro del hombre actual? ¿En cuales términos se plantea el problema de la permanencia? Inclinado ante una realidad inmediata, deja caer todo el peso de su insatisfacción del lado más precario de su programa, aquél donde evoluciona el éxito de sus gestiones. El futuro viene a ser la suma de esos pequeños deseos que, como observara Oscar Wilde, corresponden tan sólo a los apetitos, diferenciados de las intenciones (planes, proyectos). Se concluye así viviendo desde la fisiología, antes que desde la ideología, porque los apetitos corresponden a la inmediatez, a la vitalidad del personalismo; es allí donde los instintos alcanzan su liberación y el hombre, como criatura libre en virtud de su albedrío riesgoso, es encadenado. Resulta difícil situar el conflicto sorteando el dilema maniqueo, si en la relación hombre-mundo, especialmente conciencia de aquel mundo, se ha creado un vínculo más allá de la relación sensible. Ese mundo ata porque sólo hay confianza en lo depositado en las expectativas del día. La verificación de unas acciones sería el reconocimiento de nuestra aptitud no para imaginar sino para ejecutar. Pero este diálogo no es contra la materia, es más bien sobre su destino. Si la materia organizada nos liga al ciclo efímero del día es justamente para que, desde ese escenario, podamos presentir la necesidad de trascender ese espectáculo que nos reta en su simetría, en su perfección misteriosa. Fatalmente, hemos intentado conocer ese orden, develar la dinámica de esa simetría con la equívoca intención de apropiárnosla —y no podemos apropiarnos de lo que corresponde a nuestra naturaleza—, de dominarla, y así proclamar una superioridad sustentada en la información y no en la comprensión.

El fin de todo conocimiento es autoconocerse, es decir, dar razón de quien conoce. El primer sentido es la conciencia de su *ajeneidad*, no estar adosado a la naturaleza. Así lo propone Scheler; es el así llamado principio de *humanificación*. “Cuando el hombre se ha colocado *fuera* de la naturaleza y ha hecho de ella su ‘objeto’ ...”: en este punto ya no puede escudarse en el mundo, debe cesar la queja de *estar cercado y ser parte* de él. Luego vienen los sentidos auxiliares, fuente de la identidad con el entorno. Esto lo sabía el hombre de los tiempos primordiales, y el romanticismo lo reivindica desde un saber intelectual. La vista, audición, olfato nos comunican la realidad, pero antes debemos percibirla, y esto no corresponde a un acto sensible, sino ambiental, casi moral. Lo vasto, lo incognoscible, aquello que abruma nuestra levedad, nos lleva, paradójicamente, a un estado de angustia: desesperamos de no poder contabilizar lo desconocido. Tal vez haya un misticismo sin místicos en estos tiempos, y acaso se parezca a los lamentos atrapados en el espacio del bajo cielo —voces de lo infrahumano, nuestras proyecciones liberadas en su dimensión de horror, como lo sugiere Lovecraft. Abarcamos con los sentidos auxiliares porque en nosotros el mundo no es una unidad, no se refleja como continuidad sino como agregado, entidad desgajada imposible de ser conocida. Lo desconocido cesa como categoría de la escatología y es sustituido por lo *no conocido*: todo cuanto espera por una descripción, una identidad que lo redima de lo accidental y ajeno. De fuente de temor se transforma en fuente de engaño, pues se lo incorpora como inventario, lo exótico cautivo: el poseedor se siente autorizado a nombrarlo. Temor, incertidumbre y nostalgia son las formas de la conciencia de lo incognoscible. Pero esa nostalgia por lo perdido, por lo encerrado en nosotros y nunca alcanzado, se hace hostilidad viva, una reyerta permanente en el corazón humano. Como un amor herido e hiriente, buscamos razones para olvidarlo, y así, obviándolo, romper con él. Esta huida, este dar la espalda a la vastedad, nos arroja en brazos del espejismo: la regularidad del orden material se convierte en un hallazgo que, en despecho permanente, calma los dolores del amor lacerado.

La pérdida de un centro sagrado parece un hecho evidente y relativamente fácil de rastrear en el hombre contemporáneo occidental. Pero permanece lo residual de aquel trato, aquello secretado en los intersticios del intercambio: superstición, fetichismo, apelación al protocolo de las confesiones. Resulta una

manera de fe estrujada, oportunista. Se sabe de la hechicería, practicada hoy en casi todas las sociedades urbanas con una regularidad que sorprendería. Ella supone una gnoseología desprestigiada, nadie la admitiría integrada a su gestión con lo real. Esa hechicería de raíz animista es tabú social, no tanto por razones científicas como morales, en última instancia políticas, pues la adscripción a la razón de un saber públicamente dirimido es una forma de pertenencia e intercambio en el mundo actual. Esta pérdida o abandono debe inscribirse como vacío en el ciclo de los ritmos del ascenso darwiniano; este despojo o prescindencia aparece así como una condición que emplaza las fuerzas humanas en el control histórico de su futuro. Sería útil observar cómo se proyecta el sentido de sacralidad en las sociedades históricas y en relación a su destino inmediato, no a sus expectativas institucionales como en el catolicismo irlandés. Pues lo evidente es este despojarse de ataduras místicas, de rasgos penumbrosos que impidan el paso de la conciencia diurna a otro potencial —ha ocurrido de manera acelerada en los últimos 300 años. A su vez, la expansión de un centro mecánico puramente formulista, ha declarado la existencia de un mundo objetivo desde lo sensorial y ha decretado, virtualmente, el control de la realidad mediante la opresión de la naturaleza. El futuro puede ser previsto, entonces. ¿Pero cuál es la naturaleza de esta previsión? Hasta ahora, esta posibilidad de conocer por anticipado el uso práctico de la materia no ha significado siquiera la solución de problemas relativos a la convivencia —hambrunas planetarias y carencias de todo tipo así parecen probarlo. Hablamos, hasta cierto punto, de un impulso como en lo revelado, similar al de una cosmogonía medieval (¿cómo entender sino el culto fanático y suicida del progreso?), sólo que en esta dominaba la vocación de la salvación frente a la realización.

El conocimiento sustentador de lo reproducible se ha afirmado en la depresión de la fe, la máxima potencia de la mínima unidad; esto ha situado al hombre en la periferia en un proceso de desgaste objetivo y disolución. Pero este mecanismo de indagación —la ciencia como manual de uso de lo real— se cierne sobre el hombre como una imposición: no está en el mundo de las ideas, se propone como secretado por una realidad infalible, la de unas leyes de la naturaleza admitidas sólo en cuanto funcionales y políticamente convenientes. No hablamos de una religión: estamos en presencia de una suerte de epistemología

revelada. Al concebir la materia fluyendo en un ámbito ajeno, paradimensional, entregada a su existencia inmutable, y condicionando la posibilidad ambiental humana, la definición misma de lo humano queda alterada, estigmatizada. Se expulsa el principio de voluntad y el libre albedrío es sólo un capítulo de la filosofía. Después de allí ninguna construcción intelectual es posible. El mundo físico, sensible, deviene referencia central a los efectos de situarse el hombre ante la dinámica de lo conocido. La realidad, a su vez, queda caracterizada de una determinada manera: es todo cuanto se puede verificar (o ventilar) públicamente. La necesidad de orden, de estabilidad mental, de sosiego inmediato, subyace en una vocación que hace de lo visual, de lo empírico, el procedimiento conclusivo del pensamiento.

Observemos cómo en la sociedad actual la casi totalidad del esfuerzo creador desemboca en el espectáculo, en una exposición mediática, obligada a la sanción pública en la necesidad de un reconocimiento de lo profano y secular. Toda experiencia movilizada por tensiones sociales desemboca en un estado de conciencia aletargada. El rápido envejecimiento de la novedad caracteriza los procesos en el siglo XX, evidencia la satisfacción de necesidades en las que la conciencia poco o nada ha estructurado. El pensamiento y el reino de lo metafísico existen para percibir el mundo material y festejar su abundancia, ya no para nombrarlo o dotarlo de identidad; tal es la conclusión aparente de la forma cómo la ascendencia del saber utilitario y tecnológico se inserta en el ritmo de ampliación de la cultura pública.

Contra lo que pudiera parecer, el efecto más concluyente de la remodelación tecnológica no es material, pertenece al ámbito de las figuraciones psíquicas, y es en la percepción de la realidad donde debe verse su impacto de largo alcance. Tal vez la población de hoy, considerada como una unidad, sea más indefensa que la del siglo XVI, por ejemplo, puesta ante un colapso de los sistemas de intercambio y producción. No estoy pensando, por cierto, en la dependencia de las redes centralizadas. La certidumbre del desamparo, la carencia de recursos alternativos y la relativa ignorancia de las fisiologías de la naturaleza en una población altamente concentrada en áreas urbanas, podría ser un panorama devastador. La modificación del referente y la introducción de una mediación capaz de condicionar todo el juicio pudiera ser el mayor acontecimiento de

pedagogía persuasiva de la historia de la humanidad. Y esto corresponde a una caracterización de lo contemporáneo que me parece absolutamente consistente. La naturaleza aparece como la materia caótica, evolucionando a ciegas; mientras el hombre aún no ha aparecido con su proyecto, ella es muda, monótona —se dirá. El hombre la interroga y sitúa en la perspectiva de la historia, le otorga una biografía y tiene un plan para ella: las adquisiciones de la ciencia irán dando un perfil a lo natural y ese perfil irá de acuerdo con las etapas de una cierta definición de la idea de progreso.

Reparemos en que ese progreso está referido casi exclusivamente a eso conocido como modernidad material, confluencia de saber y materia en una redefinición constante de la noción de seguridad. Su otra expresión estaría en la aparición de la mediación civil, el tránsito del *estatuto* al *contrato*, por ejemplo. Pero en el último medio milenio ese proyecto se hizo autárquico; ningún cuestionamiento o disidencia venida de aquel mundo metafísico, del pensamiento imaginativo, lo ha enmendado. Y en cambio filosofía, arte, literatura, religión, asimilan con frecuencia su estilo social; piénsese, si no, en el positivismo y en la literatura de ciencia ficción, el arte de ensamblaje y el culto a la velocidad de Marinetti. Si algunas de estas expresiones llegan a ser variaciones de lo banal, sólo es prueba de cuánto está dispuesto a sacrificar el cautivo en la veneración de una moda. Dos revoluciones: la científico-técnica del siglo XVII y la Revolución Francesa, lo representan bastante bien. En esa definición es notoria la ausencia creciente de otros elementos de estructuración y aun de información. La megalópolis, por ejemplo, encarna este mortal desbalance —suma de las bondades tecnológicas y las comodidades a escala—; como espacio de convivencia, ella suele ser la negación de la participación y el intercambio democrático. Ni siquiera es preciso remitirnos los malestares y patologías que la ciudad moderna ha engendrado en el hombre para comprobar su diseño agresor: ella fue concebida de espaldas a unas necesidades cuyos ruidos fueron acallados. “Adaptación del hombre a un medio que le es hostil”: sería esta una definición funcional de *alienación*. Ella crea un sujeto, y éste es una entidad forjada —creación artificial dispuesta para adaptarse e integrarse a un mundo titánico, modificando permanentemente su molde. De instalación para resguardarlo de los elementos pasa a estación modificadora de los hábitos y conducta del hombre: larga estación

experimental donde se perfilan los frutos de la interrogación de la realidad sin urgencias, la psiquis de lo gregario, desde donde se observa el cosmos. Y sabemos cuán determinante ha sido este emplazamiento para su valoración y conclusiones.

La ya larga discusión que hace de la ciudad centro de discordia podría empezar con Rousseau, y abarcaría desde una demonización alentada en los orígenes de la sociedad industrial hasta los argumentos de la etnología al resituar las sociedades campesinas del siglo XX. La polémica entre Redfield y Lewis adelantó la revisión del llamado *continuum* folk-urbano, lo puso en entredicho y enfatizó por parte del segundo los valores civiles de los modelos de organización impersonales. Fustel de Coulanges (*La ciudad antigua*) recuerda cómo ciudad y urbe no eran lo mismo: el primer concepto aludía al acuerdo; el segundo, al lugar donde éste se desarrollaría. Lejos llegaríamos en una elaboración del sentido de esta invención, lo urbano como espacio y concepto, una nueva manera de atrincherarse contra el entorno amenazante. Pero la percepción de la ciudad como nicho de unas relaciones superiores es lo suficientemente remota y nos autoriza a recelar de las acumulaciones y la ruidosa presencia de los consumidores y su filisteísmo. “La ciudad, que no es más que la reunión y la cabeza de muchas casas, se fortalece para las cosas públicas con que prosperen los ciudadanos”. ¿No hay acaso en la cita de Plutarco un aire risueño ante el esplendor de mausoleos y mastabas, Torres Petronas y malls? (Los estudios de la Megalópolis tienen en el siglo XX un lugar destacado: Henry Lefebvre y Celeste Olalquiaga son dos nombres actuales de ese afán cuya indagación de fondo supera el pálido contraste entre lo rural y lo urbano de la sociología posetnológica.) La ciudad representa el triunfo contra los dioses y el conjuro de un mundo apocalíptico y caótico; también, la aparición de una naturaleza hedónica en el hombre apresado por sus sueños de autonomía.

En los albores de la certidumbre prometeica, el hombre aparece como un elector de herencias: urde planes para hacerse de aquello sin dueño, intenta construir una casa que ya no sea el espacio abierto. Ya no es la conciencia primaria de la percepción; cuando elige está en la plenitud del libre albedrío, de su vocación liberadora; lo mueve entonces la voluntad de testimoniar su señorío, de mostrarse como el responsable de lo circundante, de cuanto ciñe con su mirada. En un segundo momento siente la necesidad de situarse a la par de la creación, de una

creación considerada muda y por eso mismo abrumadora. La dignidad se obtiene así, inicialmente, contra la naturaleza, al precio de su opresión o del desdén. Esa tentativa ha determinado en alto grado cuanto somos hoy. ¿Y qué somos?. Responder a esa pregunta supone examinar menos nuestras ejecuciones que nuestra condición. Seamos precavidos. Esa pregunta ha sido respondida —al menos por el pensamiento iluminista— desde las ejecuciones, y una seguridad nerviosa ha sido el fondo desde donde ha emergido esa respuesta.

Estamos frente a un espectáculo impresionante: desde las tumbas de los faraones hasta el *chip* que permite la intercomunicación simultánea de mil millones de personas, pasando por las catedrales góticas, todo parece estar anunciado en aquellas líneas de W.B. Yeats (*Las imágenes impuras del día se han alejado...*). Sí, los soldados borrachos en las escalinatas de Bizancio dan paso al mundo feliz de la conquista. Ese legado pesa y se interpone a la hora de responder sensatamente esa pregunta. ¿Qué oculta ese esplendor? O mejor, ¿para qué nos predispone? Dios deja de ser invocado, simplemente se alega como razón de cuanto ha sido preciso vencer y a ratos extinguir. Esto va más allá del tránsito del *estatuto* al *contrato*. De igual modo hay otros equivalentes: es fácil darse cuenta, por ejemplo, del progresivo alejamiento del hombre de su naturaleza intuitiva, de aquello que lo hace perceptor. Ya no oye, no interroga: de espaldas a la música de las esferas, concibe y ejecuta. Al superar la inseguridad ecológica sale del desamparo, de los peligros de un alud o de un río despedazador, sólo para encontrarse con el abismo del desconocimiento de sí mismo. Al garantizarse el resguardo de su cuerpo, la permanencia precaria de la materia, descuidó mortalmente su alma; ésta fue oprimida y gimió bajo el peso de los sentidos, su potencia descriptiva. A partir de un momento, una cronología prometeica podría precisar lo con relativa exactitud: esa alma vagó, erró prisionera de su orfandad. Se trata, obviamente, de preguntarse por el destino del hombre que duerme y, en ese dormir, sueña.

La contemplación de ese espectáculo que lo fascina ha retenido al hombre demasiado tiempo y le impidió percibir cuando esa fascinación lo paralizó y lo hizo esclavo de una obsesión. Superada la fase de la vanidad, irrumpe la impunidad; la búsqueda sin plan sustituye la idea de amparo —su anterior ansia ante lo desconocido, al lado de Dios o fuera de él, pero siempre reivindicando un

escenario posterior al de los sentidos. Hasta un momento dado del siglo XIX, la cultura gravitó alrededor de las relaciones entre el hombre y una imposibilidad, sea material o intelectual; esa imposibilidad siempre fue lo humano mismo frente a la presencia vaga de lo trascendente. Ese espacio, esa fisura expectante, podía garantizar una pausa para la aparición del momento ético. La realidad podía ser pensada antes de ejecutar la acción que la hiciera mostrarse o transformarse. Había así cierta mediación, y esto permitía la aparición del sentido de responsabilidad, de impacto de los fines. Esa mediación de carácter tutelar aparece como la expresión, como el vínculo entre el forjador y lo forjado, reflejando así el orden filial del creador y su creación. El haber renunciado a desarrollar una conciencia tutelar frente a la naturaleza hizo al hombre errante en su propio paraíso —herencia impersonal que lo antecede y rebasa. Moralmente ella sí aparece frente a él como su responsabilidad, como aquello dado para cuidar y ampararlo. Este puro vínculo debe verse como atadura y no tanto como donación. Es una potestad estatutaria para ordenar la continuidad del mundo, don para acercarse a la percepción de su origen, su existencia como conflicto, es decir, necesidad de las causas últimas.

La disolución de lo escatológico que Steiner ve como síntoma del fin de la tragedia sería entonces una característica relevante del prometeísmo de hoy. Es así cómo lo prometeico en cuanto proyecto de permanencia, sustentado básicamente en el “consumo” de la naturaleza, deviene en la negación y rechazo de todo orden último. No sólo estamos ante la pérdida de lo sagrado, es la recusación y la expulsión de la divinidad; es también la renuncia a la comunicación, su descrédito en un tiempo de impaciencia. Pero también es la ruptura con lo innominado, permanentemente en la bruma, cuya voz puede ser siempre una segunda opinión. Es el fin de la plegaria como rogativa —solicitud de protección—, pues ella “pone de manifiesto nuestra precariedad, la esencial dependencia de toda criatura respecto a un orden que la sobrepasa” —en la limpia apreciación de Murena. Estaríamos ya en la plena legitimación política del mal, pues tal sanción es consecuencia de la crisis de un orden en el cual preexiste el mal mismo, integrado como agente de regularización de un acuerdo garante no tanto de la infelicidad del hombre como su alienación, la adaptación a aquello que lo mortifica. En esa legitimación consiste su verdadera guerra de liberación. El dilema entre vanidad y felicidad aparece aquí con claridad meridiana. Deberíamos lamentar la pérdida del

paraíso en razón de la pérdida de la inocencia y no del advenimiento de lo fáustico, pues todo conocimiento envuelve el develamiento de sí de quien conoce, y en esa medida hay alejamiento de un mundo petrificado, antídoto contra la alienación. Aquel conocimiento siempre será un suceso original, porque es un procedimiento de purificación, un suceso cíclico; en esa medida permite la aparición de la rectificación. No es por conocer, sino por pretender que ese conocimiento sea utilitario y totalmente abarcable, que el hombre es expulsado. Haberlo reducido a saber, reducir la información a datos, supuso no sólo la entronización de la idea de provecho, sino también el vaciamiento, el cual concluye, finalmente, en la cosificación.

Si el conocimiento está vinculado sólo a la sobrevivencia, termina siendo un mecanismo de acumulación de poder: el hombre ya no sobrevive frente a la naturaleza que dejó atrás, ahora se impone la tarea temeraria de defenderse de sí mismo; con ello se convierte en una máquina de rapiña, de conquista. Su naturaleza política es exaltada al máximo, y el afán de dominio lo enfrenta a la vastedad desconocida, el “viaje imperial” de Liscano. Así, la prisa por retener el control de un mundo inmediato lo torna demagogo: a todo dice *sí*, teme que algo se le escape, y deja siempre un margen para entrar a saco, no para conciliar. Es ésta la peor de todas las intolerancias, aquélla que no requiere conocer ni desconocer. La naturaleza angélica retrocede entonces, lo ciego no se aviene con la luz, ni el ruido con el murmullo. El centro de lo angélico no es el cerebro: el pensamiento organiza el mundo, mas no lo estabiliza. El error fundamental del evolucionismo es promover la autonomía de la materia más allá de su integración en un orden distinto a su naturaleza, pues así introduce el conflicto entre el presente y el cambio; la pendencia entre ambas dimensiones se nutre del desdén de aquel por la novedad. Es sobre todo conservador, lineal: la aproximación cercana correspondería a la diferencia entre el tiempo cronológico y el tiempo einsteiniano. Con la materia, la función es antesala y fin; la determinación, un puro azar, una elección impuesta desde la fuerza, desde la relación del máximo rendimiento. El inmediatismo es la consecuencia de lo primero, pues si la materia es autónoma se desarrollará a partir de un orden mecánicamente eficiente, no elegirá la combinación más elaborada. Biológicamente, toda latencia es una resistencia, un fortalecimiento; el vínculo de lo orgánico persiste desde una circularidad en la cual

nada sale y todo entra, acorazando lo ciego. Proclamar la independencia de esas fuerzas, situarlas en una dinámica autosuficiente, equivale a prescindir de la voluntad como duda y contradicción: se excluye la revelación para dar paso a la interrogación, cuyo paso siguiente es la disección—abrir para exponer, no el secreto sino una intimidad superflua. La paradoja de una actitud que se sustenta en una definición extrema de la libertad consiste en privilegiar los instrumentos y enfatizarse el objeto, mientras simultáneamente el observador es desplazado en un claro acto de extrañamiento.

El centro de lo real es ahora el mundo de las cosas, de los objetos, no sólo porque el hombre ha llenado su existencia con ellos, sino porque su psique ha sido colonizada por la referencialidad física: es incapaz de imaginar aquello que no puede evaluar, lo carente de articulación mundana. La cosificación se hace así no ya un acto desviado, una inconsciente imposición, sino una elección a plenitud, que encarna una declaración de principios. Contra lo que pudiera parecer, no estamos en presencia del hedonismo, pues ya no se trata de exaltar y afirmar el placer refrenado en la máquina natural —lo placentero no aparece como un fin moral. La materia no es manipulada ya como un medio: es un insumo, llámese cosecha, río o montaña. Un alelamiento hace presa de la pretendida autonomía, y la acción *lenta* de pensar es sustituida por la acción *rápida* de ver. Hay en esta adecuación una redefinición de los usos del conocimiento y una actitud santificadora de cosas y objetos, que pone en evidencia una crisis de la idea de mundo como espacio vacío fertilizador, fruto de la relación original entre lo sagrado y una ecología prehumana. El tránsito de una larga preparación de la Tierra —que supone no sólo su apaciguamiento geológico, sino la adquisición de una determinada naturaleza— es una constante en cosmogonías reveladas como el *Libro de Urantia*. Ya nadie se pregunta, en un tiempo cosificado, qué es el conocimiento; simplemente se le da un determinado uso. La era del saber científico es también la de la crisis de las ideas, el hecho palmario de ser hoy la filosofía de la ciencia una disciplina sin representantes. Un discurso que casi nadie ejercita probaría, en todo caso, la tecnocratización del mismo saber científico.

América Latina, sumida en el esfuerzo de darse un espacio sólo para convivir con su caos material y robarle a este unos instantes de solaz, apenas conoce en el siglo XX el trato con aquella dimensión de una realidad encriptada

pugnando para moldear el *desideratum* de sus grupos sociales. Antes, rasgos de un misticismo conventual en la Colonia, afanes de conversar con Dios de unos solitarios entregados a buscar la armonía entre la naturaleza vasta y los ruidos de un cosmos tocado de teología. En unos casos produce modelos de rebeldía creadora mediante una combinación de ilustración y arrebató —digamos Sor Juana Inés de la Cruz—; en otros, la mayoría, santos capaces de encarnar las virtudes del desamparo y la más absoluta renuncia al mundo, como en Martín de Porres. La epifanía mariana de Guadalupe persiste como una comunicación donde misterio y belleza son superiores a cualquier prospecto de redención. En todo caso, la literatura resulta el medio casi único donde estos estados de fuerza se nos muestran socialmente; lo demás corresponde a una oralidad donde histeria y proclama política se confunden. Pensemos en la Cruz parlante de Quintana Roo o en la saga de Antonio el Consejero, en el nordeste del Brasil.

Pero hay dos autores en la segunda mitad del siglo XX dignos de encarnar la búsqueda de la síntesis entre fuerzas raigales y representación intelectual. Superada la opresión de la identidad histórica y la amargura de la sujeción política, ellos parecen darse cuenta de la necesidad de situar el discurso de los saberes en una perspectiva ontológica —paso imprescindible para interrogar el continente en una amplitud cósmica donde resuene la herencia del hombre como sujeto de un conflicto más estable: sus angustias planetarias, su orfandad.

Estos hombres son Juan Liscano, nacido en Caracas en 1915, y Héctor A. Murena, en Buenos Aires en 1923. Desde una apreciación de hoy no resulta nada casual su encuentro en 1962 y su larga amistad hasta la muerte de Murena en 1975. Liscano vivirá hasta el 2001, entregado desde hacía largo rato a meditaciones al margen de toda urgencia. De igual forma, Murena se refugia hasta mediados de 1972 —tal vez su último año de trabajo intenso— en las conversaciones de la Radio Municipal de Buenos Aires, los domingos a las 2 de la tarde; el interlocutor era su amigo D.J. Vogelmann, conocido traductor y hombre entregado a su manera a conciliaciones con lo invisible.

El exilio de ambos no ha podido ser más elocuente: vienen de debatir las posibilidades del continente en un estilo que llamaríamos inédito para nuestra cultura ensayística. En ellos el rumor de las instituciones y los señalamientos del modelo civil se apaciguan, para dar paso a otros requerimientos en el afán de

revelar aquella otra identidad de una cultura agobiada de hitos públicos. Aplastada quizás por una biografía de proclamas y gestos grandilocuentes, esta identidad alternativa sería tan sólo la necesidad de unos hombres espoleados por la vanidad y la confusión. Símbolos y estandartes parecen muy circunstanciales y aun temporales en la tarea de la honda representación de una civilización donde naturaleza e historia, hombres y dioses, ritos y religión, aparecen en una relación muy lejos de ser explicativa, y más como un nudo de tensiones. Fuente de energías colapsadas, fisiología sin órganos, funciones sin destino, el rostro de lo americano deberá perfilarse un poco fuera del marco de la historia de sus instituciones y la penuria de sus mestizajes. Hibridación y sincretismo, piedras miliare de las explicaciones societarias de *avant-garde*, deberán ceder ante la apelación a lo atómico de un paisaje, su ascendencia entre los errantes —extranjeros o nativos, pero todos impávidos. En Murena, la constancia es más bien una vocación: desde un libro de poesía como *La vida nueva* (1951) hasta su límpido *La metáfora y lo sagrado* (1973), todo en él parece una entrega rotunda a lo invisible; desde hace buen rato se ha separado de la tradición del americanismo etnológico, abrumado de referencias funcionales y redentorismo material. En el ínterin, *El pecado original de América* (1954), *Homo atomicus* (1961) y *Ensayos sobre subversión* (1969) dan cuenta de aquellos ruidos canalizados en la tradición sociológica desde el puro énfasis societario, y ahora se nos muestran en estos libros como lo que él mismo llamó “el lado oscuro”. El copioso inventario previo no presagia el laconismo de las escasas cien páginas de *La metáfora y lo sagrado*, y sin embargo allí están las coordenadas más soterradas de aquella realidad de símbolos y experiencias. Liberado del peso público de su objeto, Murena convoca todos sus recursos ecuménicos, arquetipos y paradigmas para mostrarnos la función del arte ya sin interferencias de la cultura. La soledad del hombre americano —su *ingrimitud*, dice— es su mayor bien al momento de disponerse para esa epopeya. La enunciación misma se hace austera, sigilosa se recorta para significar la justa aspiración de una comunicación fuera de la asfixia del lenguaje; el libro casi evanescente semeja un breviario.

Curiosamente, también Liscano entra en su tema a través de la poesía: su primer libro, *Ocho poemas* (1938), anuncia el fin de la comodidad del paisaje para situar los desacuerdos de cierto naturalismo ante la vida alienada. Y si bien en él

no hay la penumbra metafísica de *La vida nueva* de Murena, en cambio se desentiende de los atributos que lo nacional estilizado prestaba en ese momento a cualquier discurso de la tierra. Desdén de la aparatosa actualización y profecía del hombre paria de las ciudades son el prospecto de lo venezolano anotado con mano firme en ese libro. “Está fuera del lenguaje de la poesía”, dirá de él Vicente Gerbasi, en una reseña aparecida en la Revista Nacional de Cultura, quizás la única. Y así una descalificación se convierte setenta años después en un temprano atisbo del conflicto creación y lenguaje, encarado casi de manera principista por Liscano cuando opta por las experiencias místicas y tras la vacilación de la literatura. Ambos libros significan una ruptura o enmienda en la gestión inicial de sus autores. Liscano parece desechar el influjo de sus lecturas previas europeas y opta por un tono de *réclame*, cuyo referente más cercano pudiera ser el Antonio Arráiz del vitalismo whitmaniano; Murena, a su vez, consigna en una especie de editorial de solapa las razones del título del libro: de regreso de un exilio de lo nacional se asume conciliado con su verdadero destino, dice haber estado “hostigado por la patria” y que eso lo llevó a poner la mirada en otros horizontes. Pero ya entonces define esta crisis como el desencanto americano y se dispone a recuperar su origen; se instala en él desde la dolencia, con lo cual la ecología familiar, los símbolos de su cultura, quedarán conjurados de chauvinismo: la tierra inmediata será vastedad, y no tanto *locus*. En esa *vida nueva* confluyen “Himnos a la noche”, “Homenaje a las lenguas”, varios latines y versos admirables, como este: “trazaban en los cielos,/un protocolo ávido/que no se entendía”. Si se ve bien, allí se lee todo un prospecto de sus intereses temáticos de los próximos veinte años.

Será también en el ensayo desde donde más tardíamente Liscano se encontrará con las tesis de su argumentación. Testigo de la fase avanzada de la sociedad de consumo, puede prescindir de los diagnósticos previos de la nacionalidad, no por inexactos, sino porque estos discurren en torno a culturas comunitarias y regionales. Sustrae de la ecuación a ese hombre venezolano caracterizado por el análisis de la identidad histórica y la cultura del *hábitat*, y lo proyecta en la complejidad de abismos menos urgentes y tal vez más desesperantes. Liscano mira en el panorama de otras carencias y aptitudes, y así podrá recordarnos aquellas orfandades del sujeto impactado por la cultura del

petróleo —distintas a la queja lastimera de la pobreza o la opresión del imperialismo, por ejemplo. Su ensayo “Literatura y espiritualidad” resulta un ajuste principista con la escritura; en él pide trascender las tareas públicas de la literatura, volverse el escritor sobre sí en un acto de denuncia del lenguaje y en afirmación del silencio expectante. De alguna manera es la misma disidencia hallada en *La metáfora y lo sagrado*: ambos trabajos muestran claro recelo y renuncia a los ruidos celebratorios del verbo. Será en *Anticristo, Apocalipsis y parusía* (1997), *La tentación del caos* (1993) y *Capitalismo salvaje* (1995) donde Liscano se explayará en torno a sus ecumenismos de contemplación y sosegada iracundia, ya al final de su vida.