



Edison Otero Bello

**El Pensador
en la
Caverna**



**Colección de Libros Electrónicos
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile**

Serie Estudios

EL PENSADOR EN LA CAVERNA

© 1997 Edison Otero Bello

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Colección de Libros Electrónicos
Serie: Estudios

Diagramación y Diseño
Oscar E. Aguilera F.
Programa de Comunicación e Informática
© 1977

PREFACIO

Este texto se plantea desde la convicción de que la alegoría platónica de la caverna es la más potente y reveladora metáfora ofrecida jamás por la filosofía. Esta metáfora habla de la condición humana y del lugar de la filosofía en ella. Todavía más, nos habla de lo que la filosofía puede posibilitar eventualmente por modificar esa condición mejorándola.

Otra convicción de este texto es que la relectura y reinterpretación continuas de esa metáfora son una fuente inagotable de redescubrimiento y rejuvenecimiento de la actitud filosófica.

Repensar la alegoría permanentemente es, pues, una tarea intelectual ineludible.

Importa determinar, por supuesto, lo que Platón tenía en mente al proponerla. Pero también está el hecho de que, una vez comunicada, la metáfora adquiere vida propia.

Una tradición muy extendida se representa la historia como el escenario en el que se enfrentan las fuerzas del oscurantismo y las fuerzas de la luz. Se supone que esta historia evoluciona en el sentido del progreso; que éste se encarna en la razón y la ciencia; que la superstición y la religión pertenecen al pasado y expresan la huella de lo primitivo que se esfuma sin vuelta.

Este maniqueísmo estructurado con las categorías del ojo y la visión — luz, evidencia, claridad, transparencia, distinción—, elevó a modelo, paradigma absoluto y referencia suprema, el ideal de la verdad. Objeto último de todos los afanes; monarca indiscutida en la jerarquía de los valores; la eternamente buscada y nunca hallada, ha sido la musa inspiradora de los filósofos, la moral de los sabios y el canto de sirena de profetas y revolucionarios.

La verdad es lo máximo a lo que puede aspirar; la razón se supone lo mejor del hombre y su natural inclinación. Se afirma que la razón no es un don con el que el hombre aparece en sus inicios, sino una obra larga y dificultosa, una lenta y esforzada depuración del espíritu. Así como el ancla de la irracionalidad (la malla de los instintos y los afectos) ha de ser cortada para liberar las facultades «altas»; así la historia no puede alcanzar su perfección sino desembarazándose del lastre de la superstición. En esta doble dimensión, que supone la analogía de sus elementos, se cumpliría el destino del hombre; doble forja, en consecuencia.

El pensamiento lúcido sería, pues, la esperanza. En la modernidad, ninguna figura ha encarnado esa expectativa viviente como la del intelectual; y ninguna expresión más representativa de esta creencia, que la afirmación de que la más lograda conciencia de una época se halla en la filosofía.

En la cultura antigua, la Grecia clásica, a la vez que enalteció el precepto délfico del «conócete a ti mismo» logró, con Platón, una conciencia de los límites del pensamiento lúcido: tal es la célebre alegoría de la caverna. El símil platónico contiene la reacción de los prisioneros de las sombras contra el filósofo que los quiere liberar y conducir hasta la luz. Las sombras, ¿manifiestan solamente y nada más que oscurantismo? La superstición, el prejuicio, la religión, el dogma, la intolerancia, ¿sólo pueden ser considerados como la excreencia tardía de una mentalidad primitiva que va desapareciendo de la faz de la tierra, tal como lo pretende la interpretación iluminista? Las trabas que el pensamiento lúcido y crítico de la libertad de pensamiento y los críticos furibundos de la religión han postulado?

Desde el delito de «asébeia» (impiEDAD religiosa), prescrito en la legislación ateniense hasta la prohibición moderna del telescopio y las multas de nuestro siglo contra la enseñanza de la teoría de la evolución, parece latir en estos dramas algo más que el simplismo del combate del bien contra el mal, encarnados por la razón, la filosofía y la ciencia, la irracionalidad, la credulidad y la superstición religiosa, respectivamente. Lo cual es otro modo de preguntar qué beneficios puede representar la Verdad para las necesidades del hombre y qué puede él obtener de las supuestas virtudes del pensamiento crítico; vale decir, si acaso la reflexión no es una gracia recibida, sino algo que exige un precio a pagar. En rigor, ¿cubre todo el ámbito de los afanes del hombre y satisface cumplidamente el espectro de sus anhelos? ¿Qué es lo que los apóstoles de la Verdad pueden ofrecer a las angustias del hombre y, en fin, cuáles son los límites de la razón lúcida?

La alegoría platónica de la caverna sugiere una concepción de la conducta humana ha vivido latiendo en los márgenes del ámbito de vigencia de las creencias racionalistas del sentido común, de acuerdo a la cuales la historia es el desarrollo del espíritu y sus valores (la verdad, la razón, el bien, la justicia) y la conducta individual es

el universo de la racionalidad: lucidez, deliberación consciente, decisión voluntaria, acción; los afanes del hombre y de la historia ponen en acto progresivo la fisonomía de la Razón.

Hay una imagen del hombre cuya fisonomía yace todavía tácita, cuyos cabos permanecen sueltos en nuestro tiempo. De manera diluida, y hasta por el reverso, se halla lo mismo en las ideas de Gustave Le Bon, Pareto, Freud o Gustav Jung, como en las reflexiones de Bertrand Russell, Arthur Koestler o Marshall McLuhan, Ortega y Gasset o John Dewey, Kolakowski, y en muchos otros. La conexión de ciertas ideas y en ciertos planos proporciona igualmente una súbita percepción de tal imagen; esta superstición de perspectivas puede ser tremendamente sugerente. La alegoría platónica de la caverna puede hallarse repensada en tópicos de la psicología social de la últimas décadas.

Esta imagen del hombre, implícita, subterránea bajo las categorías mentales institucionalizadas oficialmente vigentes, es la que puede ser escarbada en temas significativos: la superstición, el mito, las religiones, las ideologías y el prejuicio. En la exploración de estos fenómenos sociales y en la consecuente elaboración tentativa de conceptos puede gratificarse una historia intelectual semejante. La trama teórica que así se ofrece es una provocadora irrupción en senderos poco explorados.

El estudio de la superstición ha conocido dos momentos claramente diferenciables y con seguridad tremendamente representativos en sus rasgos intelectuales de las otras investigaciones referidas: la del prejuicio y de las ideologías. el primer momento está caracterizado por la influencia del enfoque iluminista; este punto de vista tradicional supone que la superstición es un hecho que pertenece a las primeras fases de la evolución del pensamiento humano; fases que, en la terminología comtiana, pertenecen a la edad pre-cientista, típicamente teológica. De acuerdo a este punto de

vista, de fisonomía lineal, la superstición tendría origen en la prevalencia del oscurantismo religioso; la superstición es asimilada al error y la falsedad, productos de una condición primitiva, «ignorante» y «salvaje», que el progreso de las ciencias y la razón terminarían por erradicar definitivamente. Era lo que pensaban, por ejemplo, Edward Tylos y James G. Frazer, los etnógrafos.

Un segundo momento representa la aparición de una ejemplo, Gustav Johoda afirma: «La superstición, lejos de constituir algo extraño, anormal, como tan frecuentemente se la considera, está de hecho íntimamente enlazada con nuestros modos fundamentales de pensar, sentir y, en general, de responder a nuestro ambiente. La común actitud ilustrada frente a la superstición, que pretende entrever su inmediata desaparición gracias a la educación, hunde sus raíces en el optimismo supersticioso y del por qué, también, la crítica intelectual resulta del todo inútil para combatir el pensamiento supersticioso. No se trata de ideas falsas, y si lo fueran, ello resulta irrelevante: **se trata de creencias con poderoso arraigo emocional.**

Bronislaw Malinowski llegó a sostener la presencia de una conexión ostensible entre **superstición e incertidumbre**; a saber, por ejemplo, que la magia estaba en relación con la incapacidad de controlar totalmente el entorno humano y físico, ya sea por la técnica o el conocimiento. Quitándole la idea de estricta necesidad entre una cosa y otra, Jahoda cree preferible formular la afirmación de que cuando el azar y las circunstancias no quedan plenamente controlados por el conocimiento, hay mayores probabilidades de que el hombre recurra a la magia. Como sea, surge aquí ya una cuestión de tremenda importancia: la superstición, independientemente de estos contenidos o aquéllos, aparecerá como un recurso para **estructurar un entorno de manera significativa**, en verdad, no es una osadía el juicio de que toda experiencia cognoscitiva, al menos humana, supone siquiera dos planos: uno estrictamente intelectual y otro típicamente sentimental. La malla de las percepciones, la imaginación, los recuerdos, las ideas, los

razonamientos, estructuran múltiples grados de saber sobre el mundo, pero también le dan un significado, lo incorporan a **unidades de sentido**. Gustav Jahoda lo dice así: «la interpretación que proponemos descansa en una característica fundamental del pensamiento humano y, en realidad, de los procesos cognoscitivos humanos en general. Consiste ello en la tendencia a organizar el entorno en modelos coherentes, para hallar una significación a las más diversas agrupaciones de fenómenos, y obtener satisfacción de semejante logro a la inversa, un ambiente o unos acontecimientos que no consiguen mostrar sentido, se consideran amenazadores y molestos» .

Pese a la apariencia cognoscitiva que presenta —apariencia que pudo dar respaldo a las explicaciones de tenor intelectualista— la superstición cumpliría un importante papel estructurador de sentido y coherencia del universo, y, en consecuencia, tendría un evidente valor de supervivencia. Suspendamos temporalmente cualquier pronunciamiento sobre la hipótesis de «una característica fundamental del pensamiento humano» e insistamos en este concepto de un «valor de sobrevivencia» de la superstición. Recordemos el hecho psicológico, casi trivial, de la ansiedad prácticamente paralogizante que provoca la incertidumbre; cada estrategia cotidiana toma su sentido de su participación en una realidad significativamente organizada. Sin esta inclusión, la acción misma quedaría en el vacío, inscrita en nada. El augurio, la «suerte», la adivinación, la astrología, el amuleto, tienen de común la capacidad de ir más allá de la potencia sensorial y garantizar un curso de los acontecimientos, asegurando una **regularidad** de las expectativas, introduciendo un **orden** y una **trascendencia** en lo que, de otro modo, sólo puede ser experimentado como el reino del azar y la más absoluta e incontrolable contingencia. Así, mientras una realidad incierta resulta amenazante y temible, suscitadora de sufrimiento, un entorno ordenado y significativo, subsumido en categorías y creencias, proporciona un sentimiento existencial de seguridad.

Leszek Kolakowski, el filósofo polaco, habla del profesor y médico ale-

mán Artur Jores, quien, en sus estudios sobre las formas de las neurosis de angustia, llama la atención sobre dos fuentes de este fenómeno; una, sería la imposibilidad de realizar la propia potencia vital; la otra, la carencia de «sensación de seguridad» (Geborgenheit), no es el sentido de inexistencia de amenaza física sino sentimiento de participación en un determinado orden trascendente. «geborgenheit» quiere decir «sensación de seguridad», sentimiento de estar «al resguardo». ¿No podría ser, la superstición, un recurso vital para arraigar la acción humana en un suelo firme, una estrategia mental esencial para eludir la angustia de un mundo inhóspito? Se esboza, todavía con difusos contornos, la idea de un anhelo de seguridad.

Kolakowski relaciona este anhelo con el código moral y la obediencia a la autoridad. Nos dice: «El deseo de seguridad y refugio suele ir unido, básicamente, a la ausencia de decisiones autónomas y la ausencia de ese temor que acompaña a toda decisión; es la búsqueda de una autoridad humana, divina, cósmica o metafísica que a un tiempo libra al individuo del peso de la responsabilidad auténtica y en cierto modo le permite el regreso a la situación infantil. El deseo de poseer un código moral forma parte... de la aspiración a la seguridad, de la negativa a tener que tomar decisiones; equivale a la tentativa de vivir en un mundo en el que todas las decisiones tuvieron lugar ya de una vez para siempre. El código nos procura una vida sin resquicios, en la que juega un papel central la satisfacción de saber que cabe predecir íntegramente el curso del mundo, así como la convicción de que estamos a un tiempo en posesión de la fórmula de Laplace para la vida moral, y en situación de interpretar cualquier caso que se presente como ilustración de un precepto del que ya tenemos conocimiento» .

Subsumir la entera experiencia, pasada, presente y futura: he aquí la forma más extrema y más genuina del anhelo de seguridad. Bradley decía que la metafísica venía a ser la búsqueda de razones para los que creemos por instinto . Por eso, Jahoda no titubea en ligar magia, religión y ciencia, afirmado que postulan por igual un esquema

de orden, regularidad y significado en el universo, lo que supone, a su vez, procesos mentales comunes subyacentes que consisten en el establecimiento de relaciones sobre la base de la percepción de parecidos, el reconocimiento de semejanzas en lo distinto y el razonamiento análogo. Claro está que esta base y propósitos comunes no impiden que superstición y ciencia tengan una diferencia crucial, sólo que atingente al tratamiento de sus contenidos; el pensamiento científico se impone la obligación de verificar sus elaboraciones mediante contrastaciones con la experiencia, mientras que las creencias supersticiosas no suponen nada la instancia verifcatoria, muy por el contrario, estas creencias tienden a adoptar la forma de su sistema cerrado y compacto, inmune a toda modificación. el código moral asume igual fisonomía de impermeabilidad a la experiencia; su alcance universal desaloja la idea misma de alguna especificación que escape a las categorías.

Carl Gustav Jung era uno de los que pensaban que el contraste entre una mentalidad primitiva y otra civilizada era el resultado de un pensamiento racionalista sumamente pretencioso. Llegó a decir: «nuestras ideologías religiosas y políticas son métodos de salvación y propiciación que cabe comparar con las primitivas sobre la magia, y cuando tales representaciones colectivas carecen de lugar oportuno, éste es inmediatamente ocupado por toda clase de idiosincrasias y bobadas privadas, manías, fobias, demonologías, cuyo primitivismo no deja nada de desear, por no hablar de las epidemias psíquicas de nuestro tiempo, ante las cuales la caza de brujas acontecida en el siglo XVI palidece por comparación». Jung nos tiende el puente perfecto para relacionar la psicología de la superstición y la teoría de las ideologías. Como en la investigación de la superstición, la teoría de las ideologías ha conocido la dominación y ulterior ruptura con la modalidad iluminista de pensamiento, encarnada, en este caso, en la interpretación marxista del fenómeno ideológico. Tal interpretación trata de la ideología como acápite de la teoría del conocimiento; cosa que se expresa en la tesis de que la conciencia ideológica es una conciencia invertida, esto es, falsa. La conciencia ideoló-

gica, falsa conciencia, cae en el error —dice Marx— de creer que las ideas son lo máximamente real y que los procesos materiales vendrían a ser consecuencias suyas. Es al revés, dirá Marx; la historia es historia material y las ideas la reflejan. En última instancia, son, desde el punto de vista cognoscitivo, deformación pura, y no pueden aspirar a comprender la realidad, puesto que la invierten. Incluso más, la interpretación marxista afirma que la ideología cumple la función de ocultismo de intereses materiales; sería como un biombo, la apariencia celeste de preocupaciones muy terrenas. Recordemos que el concepto marxista de ideología cubre toda la llamada «superestructura»; esto es, las actividades que se derivan de la base material productiva de la organización social: la política, el derecho, la moral, el arte, la ciencia, la religión, la filosofía. Esencialmente falsas desde el punto de vista científico, las ideologías superadas —así se pretende— dan lugar al materialismo histórico.

La polémica con este punto de vista, parte con el propósito de desalojar el tratamiento interpretativo del **fenómeno ideológico** con las categorías de la teoría del conocimiento, y sostener, por el contrario, que la **verdad o falsedad de sus contenidos es irrelevante** al fenómeno mismo y su influencia social. Sin desmentir el hecho de que, con muchísima frecuencia —por no decir siempre— una ideología enmascara fines e intereses materiales relativos al poder político o económico, una persistente aunque menos extendida explicación sugiere una respuesta alternativa. Por de pronto, se llama la atención sobre la presencia de intereses, pero, también y con mayor énfasis, sobre la presencia de intensos y persistentes elementos emocionales, tales que desalojan toda suposición de instancias intelectuales. Kolakowski ha llegado a decir que no hay argumentos para contradecir la proposición de que las ideologías pertenecen a la esfera de la fe.

El pensador polaco aplica a las ideologías los rasgos de «descargo y transferencia de la propia iniciativa» («prolongación indefinida de la infancia») y conferir un

sentimiento de seguridad. Afirma Kolakowski: «Construimos por nuestra propia mano teodiceas que nos procuren una justificación del mundo humano y, con ella, una justificación de nuestra presencia en él...» Se trata, pues, de creencias y no de ideas. El filósofo polaco reitera a cada paso, que las ideas influyen a través de motivos que no son racionales, mediante estereotipos, invocando sentimientos, autoridades, tradiciones, imágenes, deseos, prejuicios, supersticiones, leyendas y resentimientos.

En uno de sus textos centrales Kolakowski sostiene contra Daniel Bell y Marx, que el supuesto fin de la era ideológica no está a la vista, ni siquiera en un futuro mediano y que, en consecuencia, la **ideología** es una **forma plenamente vigente de la conciencia colectiva**. En un alarde de análisis de las ideas en sus últimas consecuencias, Kolakowski asegura que el **racionalismo** mismo, en su forma iluminista y humanista, es igualmente una **ideología**. La creencia central es que es posible instaurar el imperio de la razón, en el que todos los cambios de la conciencia ocurrirían por razones lógicas, pretensión que late en el primer momento de la psicología de la superstición. Sobre esta creencia, Kolakowski precisa: «En todos los conflictos sociales, acostumbra las ideologías a ser superadas con éxito exclusivamente por otras ideologías, y no se conoce caso alguno de una sociedad que haya sido protegida de tal o cual político desalmado con las reglas de un correcto pensamiento científico. La opinión de que difundiendo los principios y reglas racionalistas cabe proteger a las personas de la presión de una ideología contraria a sus verdaderos intereses, presume que la difusión de estas reglas y principios puede llevar a cabo una desmitificación total de la conciencia social...»

Puede decirse así: las ideologías (incluyendo las actuales de apariencia tecnológica y científica) satisfacen hoy la misma necesidad que las religiones han satisfecho en el pasado y de manera exclusiva. Esa misma operación psicológica estaría a la base de la superstición, la magia, la metafísica y la ciencia; abstracción hecha de sus

diferencias de contenido. Anatole France hablaba de un «sentimiento oceánico» en el origen de la religión, en el sentido de pertenencia a una totalidad significativa. Camus se refería a un anhelo y a su incongruencia con un mundo que es experimentado como desprovisto de unidad y coherencia: tal es la experiencia del absurdo.

Nuestra búsqueda nos lleva ahora a la peculiar atmósfera de la obra de Albert Camus. Dentro de ella no es preciso forzar en dirección alguna. El tema de la búsqueda de seguridad late aquí con fuerza, con un tono absolutamente propio. Tan sólo nos basta con algunas reglas de reemplazo. El punto de partida es la experiencia del absurdo. Según Camus, el absurdo es una evidencia básica y consiste en la divergencia entre la aspiración de unidad y la dispersión del universo. Dice Camus: «Mi razonamiento quiere ser fiel a la evidencia que lo ha promovido. Esta evidencia es el absurdo. es ese divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, este universo disperso y la contradicción que los encadena».

He allí, frente a mí, un mundo que se escurre a mi pretensión de inteligibilidad: tal es la idea. Atendamos a dos palabras claves de este pasaje: «divorcio» y «contradicción». Nos hallamos con que subsiste una incongruencia entre la nostalgia espiritual de unidad y la diversidad y dispersión del mundo. Con ello, Camus da toda su fuerza a una hipótesis cuya sola posibilidad repugnaba a Berkeley: «Debemos creer que Dios ha usado de la mayor benevolencia para con los hijos de los hombres, que la que se desprende de haberles dado el ardiente deseo de un conocimiento que ha colocado totalmente fuera de su alcance. No estaría esto de acuerdo con los usuales y generosos métodos de la Providencia, la cual, cualquiera que sean los apetitos que ha puesto en las criaturas, les suministra comúnmente los medios que, usados rectamente, no pueden dejar de satisfacerlos» .

Las certezas de Berkeley son, en Camus, incertidumbres: «Yo no sé si este

mundo tiene un sentido que le sobrepasa. Pero yo sé que no conozco este sentido y que de momento me es imposible conocerlo. «Qué significa para mí una significación fuera de mi condición? Yo no puedo comprender más que en términos humanos. Lo que palpo, lo que me resiste, eso es lo que comprendo. Y sé, además, que no puedo conciliar estas dos certezas: mi apetito absoluto y de unidad y la reductibilidad de este mundo a un principio racional y razonable. ¿Qué otra verdad puedo reconocer sin mentir, sin hacer intervenir una esperanza que no tengo y que no significa nada en los límites de mi condición?».

El deseo espiritual de unidad adopta, en Camus, la forma de una certeza. Yo constato —puede decirse, por ejemplo—que se desea comprender. La ciencia, la filosofía, la religión o el arte, serían una prueba viviente del aserto. Pero mi constatación no se queda en el anhelo de unidad; avanza más allá y certifica que el mundo y la experiencia resultan irreductibles a tal anhelo. Este movimiento de constatación de la irreductibilidad del mundo es el absurdo. Camus dice también que el absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites. Camus habla de un pensamiento «humillado». Y tiene en mente esa confianza de comprensión de todo lo existente que ha caracterizado tanta reflexión, llevada a cabo en el nombre de la razón, y que ha experimentado impotencia tras impotencia, una frustración tras otra. Se quiso un mundo coherente, comprensible en términos de la lógica, traspasado de inteligibilidad y sentido. Pero se terminó por tener dos mundos: uno ficticio, modelado de la manera de nuestras categorías incontrarrestables; y otro, real, resistente a la razón, penetrando de diversidad. Dice Camus: «Pensar es, ante todo, querer crear un mundo (o limitar el suyo, lo que equivale a lo mismo). Es partir del desacuerdo fundamental que separa al hombre de su experiencia, para encontrar un terreno de entendimiento según su nostalgia; un universo apuntalado de razones o iluminado con analogías que permiten resolver el insoportable divorcio».

Ha habido momentos —y nuestro siglo abunda en ello— en que la orden del día consistió en arremeter contra la razón, en los que se la hizo objeto de todos los desprecios y todas las iracundias. Era la gran culpable, y sus engendros nada sino un gran truco. Pero, a los que arremetían en su contra, no los movía menos el apetito de unidad; forjaron otras claves, diversas de canones de la lógica; proclamaron otras evidencias y anunciaron nuevos caminos de acceso a lo «realmente real».

Y así como la razón abstracta había llenado el mundo de artificios, sus enemigos lo disolvieron en lo inasible y arbitrario. Por caminos diferente se llegó a la misma meta: el absurdo. Dice Camus: «Este mundo no es razonable en sí mismo. Es todo lo que se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de este irracional y el deseo ardiente de claridad, cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre.

La razón es potencia unificadora o no es nada. Su pretensión de subsumir lo real en sus categorías, no tiene jamás una satisfacción a su medida. Pero, Camus parece ver dos caras de esta moneda: es preferible saber a la razón, incapaz de categorizarlo todo, que ser arrollado por su soberbia de comprensión, por su dogmatismo. Esta soberbia resulta cuando la razón cree que ningún obstáculo puede poner en entredicho su capacidad de explicación. Camus juzga la conciencia absurda como una conciencia lúcida respecto de sus impotencias. No se ve a sí misma por encima de sus limitaciones. Camus cree ver esta razón soberbia en las doctrinas omniexplicativas, que sostienen tener todas las respuestas y haber dado con la clave que lo resuelve todo. Quitada esta soberbia, Camus ve en la inteligencia y sus afanes un drama que le sobrecoge: «Cualesquiera sean los juegos de palabras y las acrobacias de la lógica, comprender es ante todo unificar. El deseo profundo del espíritu, incluso en sus más evolucionados movimientos, alcanza al sentimiento inconsciente del hombre ante su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad. Comprender el mundo por un hombre es

reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. El universo del gato no es el universo del hormiguero. La perogrullada «todo pensamiento es antropomórfico» no tiene otro sentido. De igual forma es el espíritu que trata de comprender la realidad, no puede estimarse satisfecho más que si la reduce a términos de pensamiento. Si el hombre reconociese que también el Universo puede amar y sufrir, estaría reconciliado. Si el pensamiento descubriese en el espejismo cambiante de los fenómenos, relaciones eternas que pudiese resumir en un principio único, se podría hablar de una felicidad del espíritu, de la que el mito de los bienaventurados no sería más que una ridícula imitación. Esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto, ilustra el movimiento esencial del drama humano».

En una obra ulterior, Kolakowski desarrolla ideas muy sugerente sobre nuestro asunto, argumentando esta vez la relación entre anhelo de seguridad y mito. Por de pronto, mantiene su postura de no examinar fenómenos sociales como las ideologías, la magia, la religión o el mito, en términos de categorías de la teoría del conocimiento. Señala el filósofo polaco: «Los predicados «verdadero» y «falso», no son pertinentes aquí. No estamos frente a la imputación de un juicio a la situación que él describe, sino a la imputación de una necesidad a un ámbito que la satisface... ningún mito está sometido a la dicotomía de la verdad y la falsedad...»

No nos es requerido, en este punto, ahondar en la determinación de la naturaleza de la relación entre el anhelo de sentido y el mito. Bástenos recoger la afirmación de un ámbito que «satisface» una «necesidad». Explicitemos que Kolakowski cree ver en el mito la expresión o la manifestación de una dimensión constitutiva del hombre, el anhelo de hallar un sentido a la existencia, de escapar a la contingencia y al azar. Por medio del mito, el hombre coloca su vida en referencias a situaciones, instancias o seres que responden las grandes interrogantes, que le aportan significaciones, que proporcionan un lugar y un destino. Se trata de instancias extratemporales, existentes antes de la

historia, previas al hombre mismo, no afectadas por el cambio y el devenir; potencias universales capaces de tutelar, de señalar proyectos de vida y valores incondicionados. En suma, para decirlo con expresiones de Mircea Eliade: capaces de convertir el caos en cosmos.

Según Kolakowski, satisfacemos necesidades existenciales básicas, el mito cumple, igualmente, funciones sociales»,... como garantía de vínculo y su proceso integrador en el proceso de organización de la conciencia individual». En este punto, Kolakowski siente la urgencia de enfrentarse a una variedad de interpretaciones que quisieran reducir el origen del mito, a estas funciones instrumentales. Nos dice: «Me interesa dejar bien sentado; en primer lugar, que no he pretendido poner en duda ni corroborar las interpretaciones existentes acerca de las funciones sociales y psicológicas de los mitos religiosos. La idea —desarrollada por la escuela de Durkheim— según la cual los mitos constituyen los medios con que la sociedad ejerce una coerción integradora sobre miembros; las explicaciones de ciertas escuelas psicoanalíticas sobre la función terapéutica de los mitos; la teoría de Marx, para la cual los mitos son proyecciones ideológicas de las estructuras de clase, que a su vez influyen sobre éstas en sentido conservador o revolucionario: he ahí otras tantas interpretaciones... Lo mismo vale para el intento de biologizar el mito, emprendido por Bergson, quien lo consideró el equivalente funcional de conductas instintivas reprimidas, en la especie humana, por el intelecto...

Kolakowski afirma que la determinación de estas funciones instrumentales no responde a la pregunta sobre cual es la necesidad que el mito satisface, y de las que su aprovechamiento en las luchas sociales, en la integración y la organización sociales, son expresiones ulteriores en el tiempo.

La hipótesis de Kolakowski (como rigor ocurre con cualquier postulación

de un anhelo básico de seguridad y sentido —cualquiera sea la designación que se elija—), supone que el mito resulta ser un prisma, un anteojo, una lente, un tamiz; algo que media entre la conciencia y la realidad. Quitada y desalojada esta mediación, la realidad ha de ser experimentada como algo frío, inhóspito, contingente, absurdo, indiferente, terrorífico, inclemente, incierto, impredecible; lo cual ocurriría igual, tanto con la realidad —en tanto naturaleza— como con la realidad —en tanto interpersonalidad y sociedad. El hombre experimenta, en esta condición, la necesidad imperiosa y compulsiva de referir esta realidad condicionada y carente de sentido, a otra realidad que subsume a la anterior y le proporciona significación. Así debió ser en el fondo de los tiempos. Y tal parece revivirse cada vez que el mito experimenta una crisis de credibilidad, como parece ocurrir en nuestra época, marcada por la incertidumbre y el desmoronamiento de las viejas claves de seguridad.

El mito contesta las preguntas que, de otro modo, quedarían sin respuesta. Estas respuestas convierten lo mudable en inmutable, lo inexplicable en comprensible, lo incierto en seguro, lo contingente y azaroso en necesario. Afirma Kolakowski: «...llevemos en nosotros la necesidad de remitirnos a la realidad mítica... a realidades que preceden a nuestra existencia empírica como personas, como sujetos psíquicos, como participantes en la cultura mudable y como miembros insignificantes de una especie que no es eterna...»

La reflexión sobre el fenómeno ideológico más allá de los enfoques a la manera de Marx o Augusto Comte ha hallado en Arthur Koestler un respaldo sumamente valioso, fundamentalmente por la peculiar conjunción del hombre de acción y el pensador. el punto de partida de Koestler es su propia experiencia de adhesión ideológica al marxismo y su ulterior rompimiento, en la que él no ve sólo una historia personal o una biografía singular, sino, igualmente, la expresión de las ilusiones de toda una generación europea, la entreguerra entre la revolución bolchevique y el nazismo. Dice que

«toda época tiene su religión y su esperanza dominante, y en socialismo, en un sentido vago e indefinido, fue la esperanza de la primer mitad del siglo XX...»

Koestler ha circunscrito algunos rasgos que él juzga centrales para caracterizar toda ideología, y se verá lo congruente que resultan con la tesis que hasta aquí ha sido bosquejada. Den entre ellos, resalta con toda nitidez la tendencia de las ideologías y las grandes creencias, en general, a adoptar la forma de un **sistema cerrado de pensamiento**, que Koestler caracteriza como una matriz gobernada por un canon y que tiene tres peculiaridades principales: «Primeramente, pretende representar una verdad de validez universal, capaz de explicar todo fenómeno y tener la cura para todos los males del hombre. En segundo lugar, es un sistema que no puede ser refutado por evidencia alguna, porque todos los datos potencialmente peligrosos son automáticamente procesados y reinterpretados de modo que se adapten al patrón esperado. El procedimiento se realiza mediante sofisticados métodos de casuística, centrados en axiomas de gran poder emotivo e indiferentes a las reglas de la lógica común... En tercer lugar, es un sistema que invalida la crítica, refiriendo el argumento a la motivación subjetiva del crítico y deduciendo su motivación de los axiomas del sistema mismo. La escuela freudiana ortodoxa, en sus etapas tempranas, se aproximaba a un sistema cerrado: si usted argumentaba que por tales y cuales razones dudaba de la existencia del así llamado «complejo de castración», la respuesta freudiana era que el argumento suyo traicionaba una resistencia inconsciente que indica que usted tiene un complejo de castración; usted estaba atrapado en un círculo vicioso. De modo similar, si usted argumentaba con un estalinista, que firma un pacto con Hitler no era algo bueno, le explicaría que su conciencia burguesa le volvía a usted incapaz de comprender la dialéctica de la historia...»

La caracterización Koestleriana apunta, sin lugar a dudas, a las ideas a las que ya hemos aludido, recogiendo y enriqueciendo los conceptos. Koestler habla ex-

presamente de las ideologías como respuestas a las grandes interrogantes de la existencia, proporcionando consuelo y sentido, asegurando un mundo significativo para el hombre; es claro para Koestler que ni la demanda de sentido ni las respuesta que la satisfacen pueden ser considerados como algo basado en procedimientos intelectuales sino en asociaciones sentimentales que se condensan y materializan en una fe determinada, las que ocurren en planos subconcientes alejados de la reflexión que tipifica los estilos del filósofo o el hombre de ciencia.

Volvemos a encontrarnos, igualmente, con el fenómeno de impermeabilidad frente a la experiencia, rasgo que aparece en la magia, en la superstición, tanto como en las religiones y los fanatismos políticos, los códigos morales y las ortodoxias científicas. Lo veremos surgir de nuevo en la teoría del prejuicio, anudando un tramado lleno de implicaciones. Parece evidente que esta inmunidad frente a la experiencia, cumple funciones de protección de la creencia en cuestión, puesto que con ella se ha asegurado la imagen de un mundo macizo, coherente y reconocedor del afán humano, pletórico, vencedor del azar, la contingencia y la incertidumbre; permitir que la creencia sea sometida a trajín crítico, a examen intelectual, viene a ser equivalente a amenazar la estabilidad de la realidad misma; a introducir grietas en una existencia compacta. De aquí que toda creencia se inclina a suponer infalible, definitiva, incuestionable, fuera del alcance del juicio humano, inabordable; y de aquí que la adhesión ideológica adopte tan frecuentemente la forma de la incondicionalidad. Se la acepta sin asomo de crítica, sin cuestionarla.

En sugerente análisis, Koestler postula la idea de un «impulso de trascendencia», una tendencia integrativa, conceptos de abierta semejanza con aquéllos que han aparecido en Camus, Jung, Jahoda o Kolakowski. Según afirma Koestler, esta necesidad de identificación (con la tribu, la iglesia, el partido, el Estado, el credo, la secta o la existencia en general) puede ser satisfecha en términos maduros y en términos infantiles;

su impresión es que, históricamente hablando, han prevalecido siempre los términos infantiles, y que esta constatación basta por sí misma para desmentir el optimismo iluminista de una era de la Razón y una sociedad organizada de acuerdo a la lógica de Aristóteles. Como manifestaciones explícitas de la satisfacción infantil de la tendencia integrativa, Koestler la sumisión a la autoridad de un padre-sustituto, la identificación incualificada con un grupo social y la aceptación acrítica de su sistema de creencias.

En su ya clásica autobiográfica, hay un pasaje pertinente que merece ser reproducido por su penetración psicológica: «Un credo en virtud de un acto aparentemente espontáneo, como nace la mariposa del capullo del gusano de seda; la muerte de ese credo es lenta y gradual, aun después del que parece el último aletear de las cansadas alas, se da una crispación, otra desmayada convulsión. Toda fe verdadera manifiesta esta tenaz resistencia a morir; sea su objeto una iglesia, una causa, un amigo o una mujer.

El horror que siente la naturaleza por el vacío, se aplica asimismo a la esfera espiritual. Para evitar el vacío que lo amenaza, el verdadero creyente está dispuesto a negar lo que sus sentidos le muestran como evidente; a perdonar toda traición, como marido engañado de los cuentos de Boccaccio; y si ya no puede mantenerse la ilusión en su integridad originaria, el creyente adaptará y modificará su forma, o por lo menos tratará de salvar parte de su fe. Esto es lo que yo mismo hice junto con millones de otros que se hallaban en análoga situación... Los ex comunistas, no son sólo pesadas y tediosas Casandras, como lo fueron los refugiados antinazis, sino también, ángeles caídos que tienen el mal gusto de revelar que el cielo no es el lugar que se supone. El mundo respeta a los conversos católicos o comunistas, pero abomina de los sacerdotes perjuros de cualquier credo. Esta actitud manifiesta racionalmente como un disgusto por los renegados. Y, sin embargo, el converso también es un renegado de su creencia anterior o de su falta de creencia; renegado dispuesto a perseguir a aquéllos que aún persisten en creer lo que él antes había creído. Ello, no obstante, se le perdona porque

«ha abrazado» una fe, en tanto que el ex comunista o el sacerdote perjuro «ha perdido» una fe y, por lo tanto, se han convertido en una amenaza para las ilusiones de los demás, y en alguien que les recuerda el espantoso y amenazador vacío».

En un estilo que revela evidentes semejanzas con las ideas de Koestler y Kolakowski pueden considerarse también las reflexiones de Paul Watzlawick sobre el fenómeno ideológico. Watzlawick desarrolla sus ideas en los marcos de lo que hoy se conoce como «constructivismo»; una tendencia de pensamiento bastante extendida. Sin entrar en el complejo asunto de los antecedentes teóricos, y simplificado al máximo la tesis central, es que lo que tenemos por «realidad» es básicamente una construcción mental de las personas; estos procesos no operan usando materiales estrictamente individuales, independientes y diversos de una persona a otra. Se trata, más bien, de una construcción social de la realidad. No se trata, más bien, de una construcción social de la realidad. No se trata tampoco —aunque estén implicados— de procedimientos característicamente epistemológicos, no obstante tratarse de una construcción. La «realidad» así elaborada, es percibida, sentida o experimentada como algo objetivamente real, independiente de toda intervención subjetiva y personal. Como es prácticamente imposible separar proceso y resultado, el constructivismo no se plantea la verdad o falsedad de las «construcciones». El eje teórico está desplazado hacia las funciones sociales de estas construcciones, lo cual podemos asumir en función de alcances como los tenidos en cuenta, por ejemplo, a propósito de la teoría del prejuicio.

Para Watzlawick, las ideologías son un caso, entre muchos otros, de construcción de realidad. Toda ideología constituye, precisamente, una cosmovisión, una explicación del mundo; sin embargo, no se puede comprender una ideología por su contenido. Sostiene nuestro autor: «En lo que se refiere a la realidad creada por la aceptación de una determinada ideología, el contenido de esta ideología no tiene importancia y hasta puede contradecir por completo el contenido de cualquier ideología; pero

las consecuencias prácticas son de una terrible estereotipia...»

Sin duda, y esto dicho en general, todo pensamiento ideológico supone rigidización, un cierre, una impermeabilización; lo cual implica decisivos obstáculos para el desarrollo intelectual. Sin embargo, tal es el precio intelectual de los beneficios psicológicos y emocionales de una creencia. Estos beneficios se miden en términos de estabilidad, seguridad, equilibrio, identificación, autoimagen, etc... Al igual que Koestler y Kolakowski, Watzlawick no deja de percatarse del hecho de que algunas ideologías se visten con el ropaje de las ciencias. Se trata de un caso de mimetismo, de adaptación a las circunstancias. En una época en que la ciencia encarna —para el ciudadano promedio y para la intelectualidad promedio— el carácter de conocimiento por antonomasia, ninguna ideología podría eludir el desafío de disputarle el cetro a la ciencia. El procedimiento no es diferenciarse de ella, sino asimilarse.

Pero, tras el fenómeno de creencias que se ponen el ropaje de las ciencias, lo realmente crucial es que la ciencia, en cuanto tal, ha terminado por adoptar rasgos ideológicos; en lo sustantivo, la ciencia está llenando el vacío dejado por las grandes ideologías religiosas, políticas y filosóficas. Es claro que el vacío es producto de la crítica implacable que los hombres de ciencia ejercieron durante los últimos siglos sobre concepción de la realidad, que no fuera resultado de la aplicación rigurosa del método científico. Este proceso tiene que ser apreciado en el contexto de la cultura occidental. La reacción de los pensadores modernos contra la teología escolástica cristiana tiene su semilla en el gran giro obrado por los filósofos naturalistas griegos anteriores a Sócrates: el abandono del mito como explicación genuina de la naturaleza. Todo ello está consolidado en las ciencias físicas e ideológicas, pero es menos evidente todavía en el terreno de las ciencias del comportamiento: las sucesivas invasiones de darwinismo, marxismo o freudismo, lo prueban. Por eso, en ellas es problemático trazar la línea fronteriza que separaría ciencia e ideología; o, para decirlo con las palabras de un epistemólogo de

nuestra época, la línea de demarcación entre ciencia pseudociencia.

Esta circunstancia apoya el proceso de ideologización de la ciencia; esto es, de su vigencia como fórmula de creación de concepciones de la realidad que satisfacen las grandes necesidades colectivas de seguridad y sentido. Watzlawick alude explícitamente a esta necesidad: «Tal vez sea pérdida de tiempo dedicar aunque sea sólo unas palabras a la cuestión de saber por qué deseamos con tanto ardor una imagen definitiva del mundo. Parece que nosotros, los seres humanos... no podemos sobrevivir psíquicamente en un universo carente de sentido y de orden. De ahí la necesidad que tenemos, de llenar los vacíos cuya vivencia, en su forma más diluida, nos lleva al aburrimiento; y en su forma más concentrada, a la psicosis o al suicidio. Si tanto es lo que está aquí en juego, la explicación del mundo debe ser, pues, firme y sólida, sin dejar pendiente ninguna pregunta...»

Nuestro tejido de ideas tiene que continuar. La constante referencia intelectual resulta imprescindible para que quede a la vista una manera de ver las cosas que, a lo más, está sugerida por aquí y por allá. La paciente tarea de atar cabos sueltos esparcidos por doquier se justifica por la expectativa de que el tejido que resulte, por provisional que pueda ser, manifiesta abiertamente lo hasta aquí implícito, y pueda ser confrontado por el anhelo de verdad ínsito en la actividad intelectual.

Gordon Allport, el psicólogo social norteamericano, hablaba de una «básica necesidad de significado». En su libro más conocido y celebrado, ubicamos el pasaje que sigue a continuación: «La mayoría de nosotros está continuamente tratando de constituir una imagen del mundo, que sea ordenada, manejable y razonablemente simple. La realidad en sí misma es caótica de demasiados significados potenciales. Tenemos que simplificar para poder vivir; cierta estabilidad en nuestras percepciones. Al mismo tiempo tenemos una insaciable voracidad de **explicaciones**. No nos gusta

que las cosas queden en el aire; todo debe tener su lugar en el esquema de las cosas. Hasta el niño pequeño no hace otra cosa que preguntar ¿por qué?, ¿por qué?, ¿por qué? A modo de respuesta a esta básica voracidad de significaciones, todas las culturas del mundo tienen una contestación para cualquier pregunta que pueda formularse. Ninguna cultura se lava las manos diciendo: «no conocemos la respuesta». Existen mitos acerca de la creación, leyendas sobre el origen del hombre, enciclopedias del saber. Al fin del sendero, hay una religión que sirve de guía adecuada contra todas las perplejidades... Todas las categorías adjudican sentido al mundo. Como senderos en el bosque, imponen un orden a nuestro espacio total...» Este texto contiene dos instancias, una de las cuales —la necesidad de simplificar— y que alude a la teoría del prejuicio, será recogida; la otra es la que se refiere a la idea de una «básica necesidad de significación» y aporta mayor apoyo, todavía, al concepto de ideologías estructurado en términos del anhelo de sentido y seguridad. Esta interpretación —ya lo hemos dicho y conviene reiterarlo— implica la crítica del abandono de las categorías iluministas. En verdad, el iluminismo tiene sólo un mínimo de prestigio en el terreno intelectual y científico; su popularidad social lo convierte hoy al status de una genuina ideología.

Todavía, de vez en cuando, algún autor trata de reflejar ese llamado «progresista» y tal es el caso de Gonzálo Fernández de la Mora. En lo central, Fernández de la Mora sostiene que las ideologías son subproductos degenerativos de una actitud mental vulgarizada y patetizada, y que proliferan en los niveles culturales modestos; afirma que hay que dar mayor rapidez al proceso de sustitución de las ideologías por las ideas concretas que proporcionan la ética y las ciencias sociales. Las ciencias, según su parecer, avanzan impulsadas por el diálogo y el contraste de las hipótesis con la realidad; todo ello enteramente al margen de las ideologías... De una parte, Fernández de la Mora maneja una imagen romántica y abstracta de las ciencias y su desarrollo histórico; ignora la estructuración constante de una ortodoxia científica y un saber institucionalizado en la historia de las ciencias y subestima el entrecruzamiento de los conceptos científi-

cos con creencias, supuestos y prejuicios de los más variados tipos; supone, en fin, un desarrollo de las ciencias, al parecer enteramente independiente de sus contextos sociales.

Por otra parte, al hablar de «ideas concretas que suministran la ética y las ciencias sociales», Fernández de la Mora da por hecho lo que tendría que probar; en efecto, él supone un status actual de las ciencias sociales tal, que se expresarían en «ideas concretas». ¿Cuáles ideas concretas que además implican un acuerdo teórico de las diversas ciencias? Un conocimiento siquiera aproximado de las discusiones epistemológicas de la década recién pasada, basta para saber que la situación es bastante problemática. De hecho, no hay un cuerpo común de conocimientos unánimemente elaborados y aceptados por la antropología, la historia, la sociología, la ciencia política, la psicología o la economía. Incluso más, una exploración de cualquiera de estas ciencias, en particular, arroja la conclusión de la existencia de profundos debates de fondo que abarcan desde sus fundamentos mismos hasta la red de sus relaciones interdisciplinarias, con las restantes ciencias humanas y el conjunto de las ciencias de la naturaleza. En fin, una rica situación de revisión de conceptos del pasado, de abarcantes transformaciones y una asombrosa acumulación de datos experimentales, que no han encontrado hasta aquí una «suma» que los sintetice y unifique. Todo esto es lo que Fernández de la Mora desconoce y no considera, dando por existente lo que no lo es. Ni qué hablar de «ideas concretas» de la «ética»; la reflexión ética, que no puede ser considerada una ciencia, no conoce tampoco esa convergencia conceptual que Fernández de la Mora da por sentada. ¿De cuál de las tantas concepciones de la ética habla Fernández de la Mora? ¿Se refiere a Meinong, Heidegger o Ross, Scheler, Ayer o Russell, Sartre o Kierkegaard? ¿Y dónde se hallan las «ideas concretas» que han logrado la unidad de esta diversidad?

Fernández de la Mora supone, pues, que estas «ideas concretas» que él

postula y que no están por ninguna parte, van a sustituir las ideologías. En último análisis Fernández de la Mora no hace sino formular otra vez la vieja tesis iluminista que confía en que el progreso de las ciencias acabará con esos adefesios del pasado que son las supersticiones y las ideologías. El problema de esta confianza es que resulta ser un artículo de fe y no nos proporciona una explicación satisfactoria de los fenómenos a los que califica de resabios del pasado. Ni del pasado, meramente, y mucho más vigentes de lo que la mentalidad iluminista cree, la superstición, la magia, la ideología, pueden ser entendidas desde una perspectiva cuyos contornos estamos esbozando en estas líneas.

A propósito de ciencias sociales, resulta utilísimo acudir a la literatura sociológica y constatar cómo esta idea de un anhelo de seguridad (o como quiera llamársele tentativamente) resalta con fuerza en las teorías del fenómeno ideológico. Evidentemente, es necesario advertirlo, teniendo en cuenta el contexto de la ciencia de que se trata. En las décadas del cincuenta y del sesenta, los sociólogos se inclinaron ostensiblemente al estudio de las ideologías, fruto de la constante influencia de los conceptos marxistas de análisis, y como resultado de esta mixtura de propósitos, se desarrolló la sociología del conocimiento, destinada a investigar la determinación social del saber y complementar los enfoques específicamente gnoseológicos y epistemológicos. La dogmática marxista en sociología, expresada en el intento de convertirla en una ciencia cuyos datos fundamentales firmes y definidos sólo tenían que hallarse en Marx, impuso la necesidad alternativa de elaborar teorías diferentes de la ideología. Toda esta polémica es fácilmente certificable en la literatura a la que aludimos.

Un rasgo característico de esta producción es el intento de centrar sus energías en la determinación de las funciones sociales de las ideologías. Así, I.L.Horowitz, queriendo ir más allá del concepto de ideologías como justificación (de Marx) y del concepto de ideologías como racionalización (Marx Weber), se propone llamar la aten-

ción sobre el papel de las ideologías en los procesos sociales de organización e institucionalización. Según su parecer, se pueden observar las siguientes funciones de las ideologías: (a) justificación de la autoridad establecida del Estado; (b) Racionalización de los principios establecidos de organización política y económica; (c) organización del apoyo público a las élites electivas y no electivas; (d) institucionalización de las necesidades y propósitos sociales del poder del gobierno, en un plano nacional, regional y local. Si bien Horowitz da lugar a conceptos psicológicos como los de «racionalización» y «adhesión inconsciente»; ello no pasa de ser una concesión menor, y lo que se mantiene, es su enfoque infraestructura-superestructura. Es una lógica social: primero está la organización material, luego viene la ideología para institucionalizarla políticamente y justificarla doctrinariamente. Así, la ideología es siempre algo derivado, siempre efecto de una causa que no es ella misma, siempre consecuente y nunca antecedente, de los razonamientos. Este enfoque unidireccional vuelve imposible una consideración diferente del fenómeno. Es evidente que hay justificación ideológica de intereses, pero parece no tratarse de la sola dimensión posible y probablemente no se trate de la dimensión originaria.

Clifford Geertz da una interpretación diferente de la de Horowitz, esta vez en beneficio de una perspectiva bidireccional del fenómeno ideológico y en aras de determinar sus raíces primeras. Nos dice: «Lo que da origen a la actividad ideológica es una pérdida de orientación, una incapacidad por falta de modelos utilizables para comprender el universo de derechos y responsabilidades cívicas, en el que uno mismo se encuentre situado... Es la confluencia de tensión socio-psicológica y de ausencia de recursos culturales, por medio de los cuales puede adquirir sentido esa tensión, lo que monta el escenario para el surgimiento de ideologías de carácter sistemático (políticas, morales, económicas)...

El designio de las ideologías de tornar significativas situaciones que de otra

manera serían incomprensibles explicándolas de modo que la acción orientada sea posible dentro de ellas, da cuenta de la naturaleza altamente figurativa de las ideologías y de la intensidad con que son sostenidas, una vez aceptadas... La ideología suministra un marco simbólico nuevo al cual acoplar la miríada de «cosas no familiares» que, como un viaje a un país extraño, surgen como resultado de una transformación en la vida política. Sean lo que fueren, además las ideologías (proyecciones de temores no confesados, disfraces de motivos ulteriores, expresiones páticas de solidaridad grupal) constituyen, ante todo, mapas de una realidad social problemática y matrices para la creación de una conciencia colectiva...»

Resalta en Geertz el estilo funcionalista. Según afirma, las ideologías cumplen funciones universales de estabilidad mental, psicológica, social y cultural en general, todo lo cual ya nos encamina más allá del iluminismo, del que la teoría marxista de las ideologías es la más representativa de sus expresiones contemporáneas. Thomas Herbert, es una orientación semejante a la anterior referida, consideraba esta superación teórica cuando afirmó que el hombre es el animal ecológico que organiza su medio etiquetándolo con ayuda de significaciones.

Talcott Parsons , aborda el tópico asumiendo que cuando se lo considera, no nos encontramos ya con una primacía cognitiva sino con una primacía valorativa. Se trata de «sistemas de creencias» cuya principal función es la integración del sistema social. Parsons homologa esta función con la de la racionalización en el sistema de la personalidad, esto es, el proceso de disimulación, encubrimiento, disolución o reducción de los elementos disonantes. El sistema de creencias implica valoraciones sobre la naturaleza de la colectividad y su situación, su evolución y su futuro, como sobre los fines hacia los que tiende. Con Parsons, como con Herbert y Geertz, hallamos, pues, esta ampliación en el alcance del influjo social de las ideologías; ya no son, como en Marx, entidades parciales limitadas a clases sociales específicas interesadas en la man-

tención de un estado social establecido. Rompiendo ese marco, se desarrolla una concepción que se liga más bien a la condición humana en general.

Hagamos una recapitulación, recogiendo lo hilado hasta aquí. Esta incursión breve por la teoría de las ideologías en la sociología nos ha revelado un sugerente énfasis por la función social, énfasis en cuyo reverso se lee el tránsito de la teoría del conocimiento y sus categorías a la sociología, la psicología social y la psicología política. No es el caso, pues, para el fenómeno ideológico, la determinación de la verdad o la falsedad de sus contenidos; afirmación que vale lo mismo para la magia, la superstición o la religión. Sin embargo, la preocupación por la función social no basta por sí misma para ahondar todavía más hacia el núcleo de esta concepción que estamos bosquejando, no obstante que las sugerencias se desatan por todas partes y a cada paso.

En medio del mencionado tránsito intelectual, la ambigüedad es la acompañante obligada de los esfuerzos; es la impresión indesmentible que dejan los análisis de Karl Mannheim; una de cuyas obras ha sido considerada un verdadero hito en la sociología del conocimiento. Como puede suponerse, la ambigüedad parte con el propósito mismo de incluir la ideología en los tópicos del conocimiento. Mannheim dice que nociones como las ideologías y utopía encierran el imperativo de que toda idea ha de ser probada por su congruencia con la realidad; axioma que supone lo que no ha sido probado: que la ideología sea una forma de conocimiento. Si lo fuera, todos los alegatos iluministas tendría fundamento; en tal caso, las ideologías serían «conciencia deformada», «falsa conciencia», «error», «distorsión», «irrealidad». Pero, **las ideologías son realidad social ellas mismas, con absoluta independencia de la verdad o falsedad de sus afirmaciones.** Lo que contraviene absolutamente las confianzas racionalistas y los óptimos cognoscitivos es, precisamente, esta vigencia social de las ideologías que desafía las categorías de la verdad; el propio Mannheim llega a decir que un modo de vida, vacío de mitos colectivos es difícilmente soportable, pero no tensa

esta idea hasta sus consecuencias últimas, y se queda en esa suerte de desconsolado reconocimiento. Por último Mannheim se desliza a una de las preferidas concepciones iluministas, la de la consolación imaginaria de los males reales, de reconocible inspiración racionalista: «Las creencias que se basan en los deseos, en el lugar de los hechos, han figurado siempre en los asuntos humanos. Cuando la imaginación no encuentra ninguna satisfacción en la realidad existente, aspira a encontrar un refugio en lugares y épocas elaboradas por el deseo. Los mitos, los cuentos de hadas, las promesas religiosas de otro mundo, las fantasías humanistas, los relatos de viajes, han sido siempre expresión cambiante de lo que no se hallaba en la vida real...» Esta es la teoría de la consolación. Como siempre, también, no se precisa cuáles son las creencias que sí se basan en los hechos y cómo es que ellas no han alcanzado vigencia, desalojando la imaginaria supersticiosa, religiosa e ideológica. En todo lo cual se hace de menos la elaboración más sutil y más profunda, una concepción más generosa y rica de los afanes humanos. Como siempre, se obstina el pensamiento de encerrar el universo entero y la vida humana, por añadidura, en los límites de la verdad y la falsedad, como si la existencia viniera a ser equivalente a un tratado de lógica o de teoría del conocimiento.

En Werner Stark, la ambigüedad vuelve a expresarse en términos semejantes a los ya examinados. Stark propone caracterizar como ideológico todo pensamiento (ideas o sistemas de ideas) en cuyo origen psicológico ha jugado un papel algún interés o deseo personal o de grupo, caracterización de tal alcance que, en verdad, no se escapa pensamiento alguno. En estos términos, no hay pensamiento que no sea ideológico. Ahora bien, si Stark está pensando que las ideas científicas escapan a esta caracterización, de veras tiene en cuenta una **imagen bastante abstracta de la ciencia** y su historia. Seguramente, está pensando en un hombre de ciencia neutral (exento de ideas previas, éticas, gnoseológicas o metafísicas) que alcanza un conocimiento riguroso e indubitablemente objetivo y verdadero (y que sólo aparece en los manuales escolares). Igual concepto manejaba Gunnar Myrdal, quien distinguía entre pensamiento ideo-

lógico, sosteniendo que el primero es absolutamente verdadero y el segundo absolutamente erróneo. Amén del consabido equívoco de considerar gnoseológicamente el fenómeno ideológico, Myrdal inventa una ciencia que no existe y que la historia real de la ciencia misma, desmiente. ¿Cómo encajan en el esquema de Myrdal los conceptos probabilísticos de las ciencias naturales, el valor estadístico de las leyes, su validez acotada, la evolución de los conceptos de ley científica, teoría, hipótesis o método científico, o las cambiantes imágenes de la realidad y la naturaleza en el curso del tiempo? La respuesta es: de ningún modo.

Junto a su sorprendentemente extensiva caracterización del pensamiento ideológico, Stark llega a afirmar que ellas están ligadas al hecho de que antes que otros «intereses» básicos reclamen satisfacción, se satisface un «interés» básico: a saber, la necesidad de vivir en un universo comprensible. He aquí otra vez nuestra constatación crucial: el reconocimiento de la necesidad de **significación, sentido y seguridad** que preside los procesos implicados en los fenómenos que van de la **magia** a la **ideología** y que vienen a ser su raíz originaria. Las creencias que responden a tales necesidades, pasan, una vez vigentes, a convertirse en piel y aire existenciales y se las protegerá de toda amenaza. Es esta operación de protección lo que se considera a menudo en términos absolutos y, en consecuencia, abstractos, y a la que se pretende reducir toda la naturaleza del fenómeno ideológico; en lo esencial, no se advierte el carácter derivado de esa operación de protección.

Hay todavía otras perspectivas desde las cuales planteamos la idea de un anhelo de seguridad o de sentido. Una de ellas, particularmente atinente a nuestro propósito, es la historia de las religiones. Como ocurre tan a menudo en la trayectoria de una investigación que pretende constituirse en disciplina científica, la historia de las religiones ha experimentado toda clase de vicisitudes, partiendo, por supuesto, desde el problema de la definición de su objeto: el fenómeno religioso, hasta el de su especifici-

dad y autonomía frente a otros fenómenos.

En un ensayo introductorio a la **historia de las religiones** de la Encyclopédie de la Pléiade, Angelo Brelich desarrolla una suerte de recuento de las discusiones que han sacudido la disciplina. Defendiendo una postura histórica, Brelich desaloja las hipótesis de una condición innata y congénita del hombre, de la que las diversas religiones serían su manifestación, así como la reducción del fenómeno religioso a factores psíquicos inconscientes. En su opinión, hay que partir del hecho histórico: ha habido —y hay— una pluralidad de religiones; y no olvidar que el mismísimo concepto de «religión» es también un producto histórico. En las lenguas de diversas civilizaciones diferente del Occidente cristiano no hay un término que designe el fenómeno religioso.

La propuesta de Brelich consiste en abordar la extrema multiplicidad de hechos sin una definición a priori, hasta descubrir algún denominador común. Planteando la pregunta de qué es lo que vuelve sagrado a lo que no lo es en sí, el análisis considera fenómenos como las creencias en seres sobrehumanos, los mitos, los ritos, los tabúes, etc. En la creencia en seres sobrehumanos, se estaría expresando la impostergable necesidad humana de controlar o hacer controlar la realidad natural, que es experimentada como contingencia, amenaza, caos; por la vía de relacionarse con este tipo de seres (potentes, poderosos, inmortales), los hombres podrían obtener influir en esa realidad que aparece ajena e inmanejable. En esta perspectiva pueden comprenderse los mitos: «El mito garantiza, ante todo, la estabilidad de la realidad existente: el cielo no se desplomará, los hombres no se verán ya privados del fuego, etc. Sería, no obstante, erróneo creer que la función del mito consiste sólo en tranquilizar, pues también evoca el origen de cosas angustiosas, tristes, indignantes: el origen de la muerte, «antes» inexistente e instaurada en el mundo tras algún accidente; el origen de la vejez, las enfermedades, la guerra, el trabajo, etc. Los mitos, en efecto, no son únicamente el «fundamento» de los aspectos tranquilizadores de la realidad; lo son ésta en su totalidad, sea buena o

mala, de la realidad tal como aparece a los ojos de un grupo humano dado. La realidad es así, y el hombre se encuentra desarmado ante ella hasta que no logre encontrarle —o atribuirle— un sentido, una razón de ser».

En el pensamiento mítico, pues, el hombre va retando zonas a la contingencia, incorporándolas a un orden, a una lógica, a un mundo habitable que resulte predecible, previsible, pensable, comprensible. Por otra parte, los ritos apuntan en la misma dirección, incluyendo todos aquéllos que no aparecen ligados al culto de los seres sobrehumanos: la inserción, en el orden cultural, de acontecimientos naturales que de otro modo escapan al poder humano.

Brelich afirma que esto, que sería la razón de ser última de los ritos, las creencias en los seres sobrehumanos y los mitos, pone en evidencia la homogeneidad fundamental de las manifestaciones religiosas. Nos dice: «Hemos determinado al ámbito del fenómeno «religión»; hemos incluido en el mismo —no a partir de una idea preconcebida, sino únicamente ateniéndonos al uso hoy día corriente del término—, creencias, acciones, instituciones, conductas, etc., las cuales, a pesar de su extrema variedad, se nos han aparecido como los productos de un particular tipo de esfuerzo creador realizado por las distintas sociedades humanas, mediante el cual éstas tienden a adquirir el control de aquello que en su experiencia concreta de la realidad parece escapar a los restantes medios humanos de control. Manifiestamente, no se trata de un control simplemente técnico (que tarde o temprano se revelaría ilusoria) sino, sobre todo, de poner al alcance del hombre lo que es humanamente incontrolable, invistiéndole de valores humanos, dándole un sentido que justifique, posibilite y sostenga los esfuerzos necesarios para seguir existiendo»:

Es innegable la semejanza de este enfoque con aquellos otros que hemos examinado. Por ello, precisamente, es que es necesario resistir la tentación de cualquier

simplificación al respecto. La función existencial de los fenómenos religiosos no tiene por qué ser concebida, por ejemplo, en términos causales, de acuerdo a los cuales serían el «efecto» obligatorio de ciertas necesidades vitales. Así, no haríamos sino permanecer en el ámbito de las especulaciones abstractas. Una vez más nos encontramos con esta actividad humana de construir un universo estable, seguro, conocible, que incluye en él un destino para el hombre mismo. Si tenemos en cuenta la plausible afirmación de que los fenómenos religiosos no son los únicos en estar relacionados con este anhelo de un «cosmos» que acoge al hombre y no es indiferente a sus dramas, se mantiene el problema de explicar lo específico de los fenómenos religiosos. Ninguna analogía puede resolver la cuestión de fondo. De ahí que resulte tan atendible la tesis de Brelich, particularmente en la medida en que no pierde el sentido de las proporciones: «No sabemos cuándo ni dónde ni qué orden de sucesión se constituyen —o se diferenciaron de otros productos humanos— los más antiguos de estos conjuntos de ideas, de comportamientos y de instituciones que hoy llamamos «religiones».

Wilfredo Pareto, un autor vilipendiado en la literatura iluminista, se encaminó abiertamente hacia una interpretación de la superstición y la ideología en términos bastante convergentes con los que hemos ido hasta aquí configurando. En una obra temprana, de 1916, Pareto acuñó la idea de acción —no lógica, con el propósito de que el estudio de la sociedad considerara sin prejuicios intelectualistas la agencia decisiva de conductas no lúcidas, no racionales, con intensa ingerencia emotiva y sentimental. Pareto se percató de una extendida subestimación intelectual de esos factores en los análisis sociales de la época y, naturalmente propuso denunciarla. Aunque lleno de una terminología que puede resultar insatisfactoria para el lector actual, Pareto apuntaba directamente a los asuntos. Por ejemplo, **distinguía** sin asomo de duda entre la vigencia e **influencia social** de un fenómeno y la **verdad o falsedad de sus contenidos**, percatándose de que este último aspecto llegaba a ser irrelevante en relación al primero. Tratándose de creencias, él no se detenía a determinar el valor cognoscitivo como si ello

fuese lo principal y exclusivo del análisis social, sino que se preocupaba de escarbar la disposición psíquica, la psicología de los hombres que adhieren a ellas y la fuerza de su efecto social; reparaba acertadamente que esa adhesión era igualmente un hecho social a explicar, cualquiera viniera a ser el contenido de esa creencia a la que se adhiere. Decía: «De la misma manera, se eliminan las acciones no lógicas al considerarlas —por lo general, sin decirlo explícitamente— como una cosa vituperable o por lo menos extraña, que no se debiera tener parte en una sociedad bien ordenada. Por ejemplo, se las considera como supersticiones que es preciso desarraigar mediante el uso de la razón. En la práctica, nadie actúa como si creyera que la índole física y moral de un hombre, no tiene por lo menos una parte en la determinación de las acciones; pero el que hace una teoría considera que el hombre **debe ser** movido solamente por la razón; y cierra voluntariamente los ojos a lo que enseña la práctica diaria». En pasajes polémicos inspirados, Pareto se refiere a Comte, Spencer, Stuart Mill, Condorcet y los llama «los fanáticos humanitarios»; califica sus concepciones como la santísima religión humanitaria, de la que los intelectuales serían sus sacerdotes y remata con esta conclusión aplastante: «Todas estas personas no se dan cuenta de que el culto de la Razón, de la Verdad, del Progreso y de otras entidades, forman parte, como todos los cultos, de las acciones no-lógicas».

Le faltó decirlo explícitamente: son supersticiones o, también ideologías; afirmación que enlaza a Pareto con Kolakowski, quien ha hablado del racionalismo como ideología. El **culto de la Razón ha sido la ideología moderna** por excelencia y la fe en las ciencias, su expresión más aguda.

La búsqueda nos lleva de unos senderos a otros; todos ellos sugieren, confirman, insinúan, plantean o indican en una dirección común: el inmenso esfuerzo humano por vencer su condición finita, superándola por su incorporación a una unidad de sentido más abarcante.

Es lo que podemos rastrear también en la obra de Ernst Cassirer. Es un comienzo, Cassirer adhería a la convicción características del pensamiento moderno: la creencia en la superioridad del pensamiento científico, como la forma más elevada del conocimiento humano. De aquí se deriva, como sabemos, una subestimación sistemática, también muy característica de productos, como la religión, el mito y, en su versión más extrema, la filosofía, bajo los calificativos de ignorancia, superstición y mera especulación. Una grave consecuencia intelectual se dedujo de este punto de vista, puesto que ya no se juzgó necesario explicar estos hechos en sus propios términos, sino sólo en la medida en que no eran ciencia. El ulterior contacto de Cassirer con masivos materiales sobre arte, astrología, magia, literatura, folklore, mito, de diversas culturas, supuso una evolución y un cambio en su postura. En lo fundamental, Cassirer llegó a sostener que bajo diversas expresiones, operan idénticos procesos de pensamiento: «En la ilimitada multiplicidad y variedad de las imágenes, de los dogmas religiosos, de las formas lingüísticas y de las obras de arte, el pensamiento filosófico revela la unidad de la fundación general por la cual todas estas creaciones se mantienen juntas. El mito, la religión, el arte, el lenguaje, y aun la ciencia, se ven ahora variaciones de un mismo tema...»

Estos procesos de pensamiento no reflejan la realidad sino que, en propiedad, la estructuran, la construyen. De hecho, entonces, nunca experimentamos una relación con la realidad en la que no medie nuestra actividad simbólica, creadora de la realidad. Esto vale absolutamente para el lenguaje. En consecuencia, el hombre vive siempre en un universo simbólico, pleno de significado. En rigor, y para ponerlo en términos del propio Cassirer, el hombre está, en cierto sentido, dialogando permanentemente consigo mismo. Por ende, ya no cabe jerarquizar entre diversos modos de conocimiento, sino que es preciso aceptar que el mito, la ciencia, el arte o la religión, son otras tantas construcciones, cada una propia en lo suyo; estructurando el mundo a su

modo; complementándose; cada una abriendo un horizonte. El hombre es, de esta manera, un creador de símbolos, un creador de significados. En este proceso creador, ningún producto es intrínsecamente superior a los otros.

En lugar de definir al hombre como un ser racional, Cassirer prefiere definirlo como un animal simbólico. Con todo, él no cree que pueda negarse la racionalidad como un rasgo inherente a todas las actividades humanas; hasta los mitos poseen una forma conceptual. Sin embargo, esa forma no le es todo. El vicio racionalista radica en creer que la racionalidad es todo, ignorando las otras dimensiones de la producción humana: imaginación, emoción, sentimiento, etc. Lo esencial es no oponer unas cosas a otras. Se trate del mito o de la ciencia, un rasgo común salta a la vista: el pensamiento estructurador, creador de símbolos, hacedor de significados. Es lo que Susanne Langer juzgó como lo más decisivo en la obra de Cassirer; pero, todavía más, llegó a sostener que esta preocupación por los símbolos constituía un nuevo giro de la filosofía, liberándose de la influencia dogmática y unilateral del positivismo imperante. Langer reivindicó la tesis de que la simbolización, la invención de significados, expresan la necesidad básica del ser humano de darle un sentido al mundo.

Sentido, significado, seguridad, símbolo: una trama común se nos revela a cada paso. Pero, no es todavía el momento de detenernos.

«El Reencantamiento del Mundo», de Morris Berman, constituye un ejemplo sumamente representativo de un tipo de orientación en el pensamiento de las últimas décadas, cuyo rasgo común es el cuestionamiento de la concepción de la realidad característica de las ciencias físicas y biológicas, y sus consecuencias sociales. En esta misma perspectiva pueden considerarse autores como Fitjop Capra, David Bohm, David Peat o Henry Margenau. Actualmente, algunos de ellos aparecen alineados en una nueva concepción de la ciencia y la realidad que se identifica como el paradigma holográfico.

En opinión de estos autores, la ciencia oficial presume ser la última palabra en materia de conocimiento, rechazando de plano toda afirmación sobre fenómenos o realidades que no sean los admitidos y consagrados por ella. Se trata, pues, de una dogmática. De la multitud de implicaciones que se siguen a partir de esta crítica, nos importa destacar una en particular, en tanto se conecta con nuestro desarrollo. Las ideas de Berman parten con un diagnóstico de nuestra condición actual: «La vida occidental parece estar derivando hacia un incesante aumento de entropía, hacia un caos económico y tecnológico, hacia un desastre ecológico y, finalmente, hacia un desmenbramiento y desintegración psíquica, y he llegado a dudar que la sociología y la economía puedan, de por sí, dar una explicación adecuada a este estado de cosas».

Según este historiador de la ciencia, las raíces deben buscarse en la revolución científica de los siglos XVI y XVII; la ciencia se convirtió en la mitología integradora de la sociedad industrial, y su visión de la realidad ha terminado por conducir a una total experiencia desintegradora que Berman denomina «el desencantamiento del mundo». En lo fundamental, esta experiencia se expresa y manifiesta como ruptura de la unidad del hombre y la naturales, como sensación generalizada de no-pertenencia a un cosmos, como alineación respecto de la especie en su conjunto, como pérdida del sentido. Las tendencias empiristas, positivas, reduccionistas, objetivistas, ingenieriles, mecanicistas, utilitaristas, fragmentaristas, se han convertido en modelos de comportamiento. Su resultado es la completa pérdida de identidad; la disolución de toda conciencia participativa. Destruyendo las metáforas y los mitos tradicionales, la ciencia creyó poder reemplazarlo por la verdad, la objetividad y su propia «realidad». Desautorizando las respuestas del pasado, la ciencia ha concluido por dejar las preguntas sin respuesta, generalmente a través del expediente de declararlas no-científicas. Sin embargo, las preguntas cruciales siguen latiendo en la mente del hombre. El fruto de esta abstinencia es una profunda desilusión del ciudadano de la civilización científico-tecnológica, un radical desencantamiento.

Dice Berman: «La visión del mundo que predominó en Occidente hasta la víspera de la Revolución Científica fue la de un mundo encantado. Las rocas, los árboles, los ríos y las nubes, eran contemplados como algo maravilloso y con vida, y los seres humanos se sentían a sus anchas en este ambiente. En suma, el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia. Un miembro de este cosmos participaba directamente en su drama; no era un observador alienado. Su destino personal estaba ligado al del cosmos y es esta relación la que daba significado a su vida. Este tipo de conciencia... involucra coalición o identificación con el ambiente; habla de una totalidad psíquica que hace mucho ha desaparecido de escena... La historia de la época moderna, al menos al nivel de la mente, es la historia de un desencantamiento continuo».

La tesis central de Berman es que el problema fundamental de toda civilización, así como de toda persona, es, en última instancia, un problema de significado. En consecuencia, la cuestión radical que enfrenta la civilización contemporánea es la pérdida del significado. De aquí se sigue que la tarea esencial impostergable serían el reencantamiento del mundo, el advenimiento de un tipo distinto de mitología integradora.

Con ligeros cambios de terminología las ideas de Berman entroncan directamente con nuestro asunto. Caos-cosmos, sentido-sin sentido, significado-ausencia de significado, integración-desintegración, necesidad-contingencia, variaciones terminológicas para un mismo tema: la necesidad humana de habitar un mundo que tenga un orden y un destino, un universo que lo acoja dándole un lugar propio, una realidad que lo cobije. Dada nuestra actual condición, la gran interrogante es: Y después de la ciencia, ¿que?

La distinción orteguiana entre «ideas» y «creencias» resulta igualmente convergente. Ortega aludía a una tiranía del intelectualismo en la filosofía, y refería el

hábito de intentar comprender por sus ideas a un hombre, lo mismo que a una época; evidentemente, él sugería buscar esa comprensión en las creencias. En lo esencial, Ortega asimila las ideas a la actividad intelectual y las creencias son vistas como algo en lo que estamos y que transparenta nuestra relación con el mundo; son «radicalísimas», pues apuntan a nuestra condición en él, y llegan a ser indiscernibles con la realidad. dicho de otro modo, la «realidad» no es experimentada como una fotografía, algo neutral, independiente, sino a través de la creencia, la que le asigna finalidad, sentido, significación; y, así, creencias y realidad vienen a parar a lo mismo. Son una. Ortega llega a decir que, incluso la identificación es tal que de las creencias no solemos tener conciencia expresa y su influjo es latente. Esta afirmación es apoyada por doquier y la hallamos en autores tan variados como Horowitz, Stark y Mannheim, Kolakowski, Koestler, etc. En forma más radical, se postula el carácter subconsciente y emocional de las creencias, todo lo cual tiene un claro sesgo anti-intelectualista. Ortega habló de las creencias como tablas de salvación en el naufragio, y llegó a sostener la existencia de una **fe** en la razón, impermeable a desmentidos.

En verdad, siquiera desde la avasalladora entrada del concepto de «inconsciente» en las categorías científicas, con Freud principalmente, la resistencia de la fe en la razón, no ya en los pensadores (muy menguada como concepción de la realidad), sino en la mentalidad de sentido común, manifiesta abiertamente la presencia de una ideología tan genuina como cualquier otra.

Ortega sostiene lo que sigue: «Observad a los que os rodean... Los oiréis hablar en fórmulas taxativas sobre sí mismos y sobre su contorno, lo cual indicaría que poseen todo ello. Pero si analizáis someramente esas ideas, notaréis que no reflejan mucho ni poco la realidad a que parecen referirse, y si ahondáis en el análisis, hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es,

por lo pronto, un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esta terrible realidad y procura ocultarla con un telón fantasmagórico, donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus «ideas» no sean verdaderas, las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad...»

El desamparo del hombre, no sólo es experimentado en relación al entorno cósmico, aplastante e inabarcable, sino igualmente en función de su propia condición finita, manifestada más abiertamente como precariedad del cuerpo ante el dolor y la enfermedad, como caducidad corporal en el tiempo. El anhelo de seguridad adopta, en este caso, la forma de recursos para escapar a la condición finita y sus terrores. En la dirección de estos asuntos, Ernest Becker ha desarrollado ricas reflexiones sobre las estrategias de las personas para escapar al determinismo necrológico, ideas de franca compatibilidad y complemento de nuestros propósitos.

Resulta claro que Becker, siguiendo a Otto Rank, desea reinterpretar la perspectiva psicoanalítica desalojando las cuestiones sexuales y colocando en su lugar la necesidad de huir del desamparo, y no repida en recoger la idea de que el carácter de una persona es una defensa contra la desesperación, un intento de evitar la locura debido a la naturaleza real del mundo, para lo cual recurre con generosidad a la obra del psicólogo Abraham Maslow, en la década del sesenta. Maslow habló de «el síndrome de Jonás» y lo entendía como miedo a la intensidad de la vida; ésta, decía, es demasiado más plena que nuestra capacidad para soportarla, y cada vez que vivenciamos la posibilidad efectiva de intensificarla, experimentamos simultáneamente el temor a ser destruidos, de perder el control, de ser arrastrados y desintegrados. Este miedo determina, pues, una reducción del ámbito de la experiencia humana: se trata de evitar el exceso de pensamientos, de percepciones y de vida. Maslow sostuvo que la mayor contribución del pensamiento freudiano es el descubrimiento de que la gran causa de la

mayoría de las enfermedades psicológicas es el temor al conocimiento de sí mismo, a conocer las propias emociones, los impulsos, los recuerdos, la capacidad, las facultades, el destino propio. Según Maslow, el miedo al autoconocimiento es a menudo isomórfico y paralelo al temor al mundo exterior. El tabú del autoconocimiento, como lo denomina Alan Watts, estaría, pues, íntimamente ligado a la originaria condición desamparada. El conocimiento de la realidad y el conocimiento de sí mismo significaría remontar el curso de la segunda piel caracterológica, supersticiosa, religiosa e ideológica y desnudar esa condición primigenia y el pavor que es su complemento. Conocer vendría a ser retroceder, retrotraer, volver atrás, recoger el hilo de la seguridad. Esta conclusión crucial será retomada. Volvamos a Becker: «La humanidad ha reaccionado tratando de apoyar los designios humanos en el más allá. Los mejores esfuerzos del hombre parecen muy falibles, si no apela a algo más elevado que los justifique, si no tiene un apoyo conceptual para el significado de la vida en alguna dimensión trascendental. Esta creencia debe absorber el terror básico del hombre y no puede ser sólo abstracta, sino que debe enraizarse en las emociones, en un sentimiento interior de que uno se apoya en algo más fuerte, más grande y más importante que las propias fuerzas y la vida...»

Becker sostiene que, para funcionar normalmente, el hombre debe lograr desde un principio una verdadera reducción del mundo y de sí mismo y que, en consecuencia, puede afirmarse que la esencia de la normalidad es el rechazo de la realidad. Kierkegaard hablaba de una actitud «cerrada» frente a la realidad; Maslow, como hemos visto, aludía a lo mismo con la idea del síndrome de Jonás. Y estos autores pueden hacernos ahora de puente para acceder al tercer asunto (la superstición y la ideología han sido los anteriores) que nos reconduce al concepto del anhelo de seguridad y refuerza esta idea de la conducta humana que así se prefigura: **la teoría del prejuicio**. El prejuicio es un **modelo espontáneo e inmediato de la seguridad**, cuyos rasgos van a resultarnos inmensamente sugerentes y provocadores de múltiples asociaciones. La

teoría del prejuicio tiene toda una historia en la psicología social contemporánea y ha resultado ser una fecunda experiencia intelectual; autores como Gordon Allport, León Festinger, Peter Heintz, Alexander Mittscherlich, Theodor Adorno, Ervin Goffman, entre otros, han conformado una reflexión valiosa en grado sumo.

Una definición comúnmente aceptada caracteriza el prejuicio como una actitud hostil o negativa hacia un grupo delimitable, basada en generalizaciones derivadas de una información errónea o incompleta. El prejuicio implica, pues, una imagen mediante la cual nos representamos a los demás y su rasgo fundamental es la rigidez, el carácter fijo que alcanza; está allí para no moverse más y no aceptar modificación alguna. Es un asunto acabado y concluido. Obviamente, nos topamos una vez más con la impermeabilidad y la inmunidad ante la experiencia, datos cruciales surgidos del examen de la superstición y las ideologías. Esta operación de protección es la que es denominada «racionalización» y su función consiste en absorber la experiencia de modo que ésta confirme la imagen ya obtenida y jamás la contradiga; en verdad, la racionalización es omnipotente: nada, absolutamente nada podría contrariarla. Este mecanismo mental fundamental es el que empuja a la consideración del prejuicio en términos de la psicología y no de la teoría del conocimiento, conclusión que ya hemos considerado una y otra vez en las páginas anteriores; no importa la verdad o la falsedad posibles de sus contenidos, en cada caso específico; el prejuicio es un hecho social vigente y extendido, y si lo es, no será, pues, por sus dimensiones epistemológicas.

El estudio del prejuicio ha llegado a reconocer que esta imagen hostil o negativa hacia otros es el reverso de una medalla cuya cara es una imagen positiva de la persona que tiene el prejuicio; esto es, y salta a la vista, que la persona se autojustifica, se protege, se reafirma a sí misma. Esta necesidad de autoprotección es un signo esencial para entender que no estamos aquí ante procesos cognoscitivos sino ante procesos intensamente afectivos que ponen en acto emoción y sentimientos; una demos-

tración fehaciente de este hecho el que jamás un prejuicio es removible con argumentos lógicos.

La carga afectiva del prejuicio indica que en él laten instancias de tremenda importancia para la seguridad existencial del individuo. Aronson llama la atención sobre cómo el prejuicio llega a pertenecer al carácter mismo de las personas.

Gordon Allport afirmó que el prejuicio tiene raíces en nuestros procesos cognitivos básicos y que, en lo fundamental, cumple funciones de orientación y sobrevivencia. Cuando se menciona la «información parcial» que está en el origen de las generalizaciones prejuiciosas nos inclinamos a creer que tal cosa es superable; que es posible, en fin, tener información total y objetiva. Pero, tal cosa es una ilusión epistemológica y se basa en una imposibilidad que si bien puede no ser el principio, sí lo es de hecho. Allport llamó la atención sobre el fenómeno de que las impresiones sensoriales jamás nos entregan su mensaje de modo directo y que, por el contrario, estamos siempre seleccionando e interpretando los datos de la experiencia; nuestras sensaciones, ellas mismas, son discriminatorias.

Resulta imposible, pues, que tengamos información universal; el detenernos a considerar cada dato sensorial (que, por lo demás, se produce automáticamente y sin participación consciente constante), nos llevaría toda la vida. Hay que seleccionar y discriminar para vivir. Ni siquiera tenemos la posibilidad de conocer a todos nuestros semejantes de manera objetiva; nunca obtendremos toda la información sobre cada uno de ellos. En consecuencia, estamos condenados a categorizar siempre y sobre la base de lo que logramos llegar a conocer. Para vivir, decía Allport, estamos obligados a simplificar, cuestión sobre la que Kolakowski llamaba la atención a propósito de las imágenes ideológicas. El prejuicio no es sino un filtro de nuestras relaciones con el mundo y nuestros congéneres, y su fundamento se halla en la naturaleza misma de

nuestros procesos sensoriales; el prejuicio se acomoda de tal manera a nuestras necesidades que, una vez adherido a nuestra conducta cotidiana, es capaz de conformar nuestras percepciones sensibles. Esto ha sido experimentalmente demostrado y Elliot Arosen lo reitera así: «Las personas no son receptáculos pasivos para el depósito de información. El modo en que captan e interpretan las informaciones depende de cuán profundamente se comprometen con una creencia o acción específica. Los individuos distorsionarán el mundo objetivo para reducir la disonancia...»

Los conceptos de «ingroup» y «outgroup», acuñados en la teoría del prejuicio, nos precisan su valor social y personal. Aronson sostiene que una causa del prejuicio es la necesidad de autojustificación ; nos da seguridad el confirmar las imágenes que tenemos de los demás. La hostilidad hacia un grupo delimitable (los judíos, los negros, los chinos, los gitanos, los coléricos, los reaccionarios, los curas, los ateos, etc.) fortalece mi identificación con otros; así, la hostilidad en una dirección determinada es cohesionante en la dirección contraria para los que comparten el prejuicio. Me reconozco en ellos, confirman lo que yo digo y creo; aseguran mi propia estima. He aquí a la vista el valor de estabilidad y seguridad social del prejuicio.

No puede escapársenos, a estas alturas, que los procesos mentales (no intelectuales sino altamente afectivos) que estructuran el prejuicio son los mismos que informan la superstición y la ideología, sólo que con diferencias del alcance. Mientras una ideología supone afirmaciones sobre la naturaleza del universo y la sociedad humana, el prejuicio regula nuestras relaciones sociales básicas cotidianas. Sin embargo, se autorrefuerzan recíprocamente. Tampoco puede resultarnos irrelevante otro rasgo común de estos fenómenos cuya evidencia ha surgido con ostensible fuerza en nuestro periplo de autores e ideas: cumplen idénticas funciones sociales de integración, cohesión y sentido. es necesario sopesar, en fin, la fuerza de nuestras necesidades de seguridad existencial; ello está dicho y queda dicho cuando se sostiene que, prácticamente y

en variada medida, no hay personalidad exenta de prejuicios y que toda conducta prejuiciosa necesariamente. Es lo que el iluminismo no ha comprendido nunca: la superstición, la religión, la ideología y el prejuicio, no son engendros de la ignorancia sino del anhelo de seguridad.

Si no se tiene raíces, se está suspendido en el aire, sin referencias ni dirección, extraño, ajeno, desamparado, perdido. Tener raíces significa estar ligado a un fundamento, a un sentido, vivir rodeado de significación. Hay un pasado que explica el presente; hay un futuro que lo prolonga. En esta escenografía cósmica universal, somos parte. Quitado este fundamento, la existencia no tiene sentido.

Una lógica tal articula las ideas de Viktor Frankl, otro autor en el que la hipótesis de un anhelo de seguridad juega un papel central. Frankl —cabeza de la denominada «tercera escuela de psicoterapia», después del psicoanálisis y de la psicología individual— sostiene que la búsqueda de sentido de la vida es una fuerza primaria en el hombre: «...el interés principal del hombre no es encontrar el placer, o evitar el dolor, sino encontrarle un sentido a la vida...» No hallarle sentido a la vida (a la vida en general o a la propia) coloca al hombre en la experiencia del vacío existencial. Puede hallar una compensación (ilusoria, a la postre) en la voluntad de poder o en la voluntad de placer... o enfermar de neurosis. Para identificar esta neurosis provocada por la frustración de la voluntad de sentido, Frankl la denomina «noógena», dado que se originaría en un conflicto característicamente espiritual, diferenciándola así de la neurosis psicógena cuya genealogía ha de rastrearse en los conflictos entre impulsos e instintos (a la manera clásica de Freud).

La estrategia de Frankl contra la pérdida del sentido es la logoterapia. Con sus propias palabras: «La logoterapia considera que es su cometido ayudar al paciente a encontrar el sentido de su vida... difiere del psicoanálisis en cuanto considera al hombre

como un ser cuyo principal interés consiste en cumplir un sentido y realizar sus principios morales, y no en la mera gratificación y satisfacción de sus impulsos e instintos ni en poco más que la conciliación de las conflictivas exigencias del ello, del yo y del super yo, o en la simple adaptación y ajuste a la sociedad, al entorno...»

En su condición de psicólogo clínico, Frankl aporta una dosis nada despreciable de casuística para dar respaldo a su postura. Pero, sin duda alguna, el gatillo disparador de sus razones (no en el sentido causal, o siquiera cronológico) ha sido su propia experiencia como prisionero en el campo de concentración de Auschwitz, durante la segunda guerra mundial, narrada en la obra «Un psicólogo en un campo de concentración». Se trata de un relato estremecedor. Y, obviamente, ningún esfuerzo de la más inflamada imaginación podría alcanzar en fuerza y realismo, en emoción y nitidez, la soberanía de las vivencias mismas. Nada puede resumir, sintetizar, reproducir, imitar ni replicar esa experiencia directa. en la imposibilidad de «ponerse en el lugar de», sólo las vestiduras conceptuales acuden en nuestra ayuda y no nos proporcionan más que atisbos. Las circunstancias que son descritas por Frankl (lo que supone ya una elaboración) ejemplifican esa condición que Jaspers llama «una situación límite» ; o lo que, en estilo nietzscheano, equivale a mirar abismos. En el trato cotidiano con el miedo y el terror, la desesperanza y la incertidumbre, el hambre y el frío, el dolor y el sufrimiento — en suma, con el sinsentido tensado a su máxima expresión—, sólo los que tenían por qué o por quién vivir estuvieron en condiciones de soportar; es decir, sus vidas tenían un sentido. Eso los eximía, o los libraba, de desesperar y extraviarse. Los otros fueron aplastados por el sino, arrastrados por el absurdo, tragados por el abismo. Carentes de ligazones (cósmicas o terrestres), fueron hojas al viento. Así, componiendo ideas, el campo de concentración viene a ser un experimento crucial, una situación lo suficientemente radical y extrema como para poner a la vista lo oculto, para echar a correr las furias, para soltar los demonios, para poner a prueba los recursos, para abrir la caja de Pandora y empujar las miserias a exhibición.

Y ver qué pasa.

De acuerdo a Frankl, los que tenían por qué vivir pudieron sobrevivir o, ante la inminencia de la muerte, hallaron un sentido para la muerte misma. Con todo — y este punto es tan pertinente como otro cualquiera para plantear la cuestión—, a partir de la hipótesis de un anhelo de sentido, se genera una multitud de problemas. El afán por hacerse cargo de ellos está expresado en las teorías de la superstición, el prejuicio, la magia, la ideología, la religión o el mito. Estos fenómenos sociales, o como quiera que se les llame, atestiguan que el comprender la existencia en un contexto de sentido es una preocupación humana indesmentible. No se sabe de sociedad, civilización o cultura alguna que haya practicado sistemáticamente e institucionalizado el nihilismo, el escepticismo o el relativismo. Varían, pues, las respuestas, pero nunca dejan de responderse las preguntas —por más que las respuestas puedan resultar triviales, burdas, inconscientes o antojadizas para espíritus finos, delicados y exigentes.

Estas consideraciones son, entonces, un buen punto de partida, una incitación. Pero, no más que eso. Desde ahí en adelante, los laberintos se multiplican. Examinemos, a modo de ejemplificación, el hilo ulterior de las ideas de Frankl. Resulta claro que ellas están elaboradas desde la perspectiva del prisionero, de la víctima; pues, indudablemente, está también la perspectiva de los guardias y los organizadores del campo de concentración, los victimaríos. Estos, en rigor, actuaban en función de su propio sentido de la vida; dicho de otro modo, el campo de concentración ocupaba un lugar en este sentido de la vida. Bajo aparente contradicción, estos diferentes sentidos de la vida, se complementan y parecen quedar subsumidos bajo un sentido de la vida, más general y abarcador, en el cual los campos de concentración tienen un significado. O bien —y esta es la perspectiva opuesta— hay tantos sentidos de la vida como personas requeridas de ellos para dar significado a sus exigencias.

Pero, ésta es una atomización disolvente en extremo. A tal punto, percatándose del dilema, Frankl intenta sortearlo como sigue: «De todo lo expuesto, debemos sacar la consecuencia de que hay dos razas de hombres en el mundo, y nada más que dos: la «raza» de los hombres decentes y la raza de los indecentes». Ya estamos en el laberinto. La lógica de lo que sigue es obvia: la raza de los hombres indecentes es la que organiza los campos de concentración; la raza de los hombres decentes es la que los padres. Se implica que los primeros son más inteligentes, astutos y son mayoría, para poder hacer lo que hacen. Palabras más, palabras menos, es una concepción maniquea. Por donde se la mire. Visto desde los organizadores de los campos de concentración, ellos son los decentes. Los otros...buenos, no será por decentes que están prisioneros. Y así, suma y sigue. Y cualquiera sea la perspectiva, todo tiene, pretendidamente al menos, un sentido: se trate del poder, el sufrimiento, la otra vida, el paraíso en la tierra o el cielo de los justos. Como todo tipo de maniqueísmo, la explicación de Frankl opera por la reducción de algo complejo a algo simple, a un par de categorías en antinomia. En filosofía, ya hay suficiente literatura sobre los callejones sin salida a los que conducen estas dicotomías .

El hecho es que, además, se trata de la reducción de un hecho social (el campo de concentración), a categorías de la ética y la psicología individual, lo cual expresa un retroceso respecto de la laboriosa y lenta colocación de cimientos para la legitimación de una antropología social, una psicología social o una sociología, y, en lo principal, oscurece los caminos para la comprensión de la relación entre la hipótesis de una voluntad de sentido (o un anhelo de seguridad) y fenómenos del tipo del mito, el prejuicio o la ideología.

Podemos, todavía, seguir el rastro de nuestra idea en el ámbito de la psicología social; esta vez en el tópico de «percepción personal». Cotidianamente, cada individuo mantiene una multiplicidad de relaciones con muchas personas. Estas relacio-

nes no se producen, por decirlo así, ingenua o neutralmente; es preciso simplificar esa inmensa diversidad humana, subsumiéndola bajo categorías clasificadoras, capaces de darle orden y sentido. Sin categorización, los otros (la realidad social) serían percibidos como un caos. Como ya lo hemos reiterado, no se trata de categorías epistemológicas sino de ideas y creencias funcionales a la necesidad práctica de actuar eficientemente en el mundo.

Necesitamos entender el comportamiento ajeno; requerimos cómo habrá de ocurrir. Construimos impresiones, imágenes, y atribuimos a ese comportamiento alguna clase de lógica. Se habla, así, de «teorías implícitas de la personalidad». Lo característico de ellas es que nos negamos a aceptar la idea de que la conducta ajena, sea causal, fortuita o accidental. Suponemos que tiene que tener una causa; esté en los rasgos psicológicos de las personas o en el ambiente. Estos esquemas causales proporcionan estabilidad y organización a lo percibido.

Es posible trazar aquí una analogía parcial entre la elaboración de teorías por parte del hombre común y la elaboración de teorías por parte del hombre de ciencia. Ambos buscan explicaciones, ambos quieren comprender los fenómenos, ambos desean saber. Con toda certeza, las diferencias comienzan a producirse a propósito de la finalidad en vistas a la cual se elaboran las explicaciones. El hombre común las construye con un evidente propósito práctico, con el fin de actuar eficientemente entre los otros; mientras que el científico las formula con intenciones teóricas y, ante todo, intelectuales. Pero, si esta diferencia pudiera resultar menos ostensible y bien fundada de la que se pretende o se cree; hay, sin asomo de duda, otro punto crucial de divergencia: la puesta a prueba, la contrastación de la teoría, mediante procedimientos que se consideran suficientemente objetivos, neutrales, y alejados de toda arbitrariedad individual o personal. El hombre común, no es un epistemólogo; por eso, su regla de verificación tiene que ver con el grupo social, con la realidad social, y no con procedimientos neutra-

les. Es lo que León Festinger ha llamado «comparación social». Por supuesto, el paralelo no funciona todo lo estrictamente que se desea; la historia y la sociología de las ciencias han llamado la atención sobre una variedad de factores no epistemológicos que operan en la aceptación de teorías. Incluso más, el tema ha dado fundamento a una polémica fundamental que opone, de una parte, a autores como Karl Popper e Imre Lakatos; y de la otra, a figuras como Thomas Kuhn y Paul K. Feyerabend. Como sea, el criterio central para la determinación de la «verdad» de una teoría implícita de la personalidad —visto desde el sujeto interesado, naturalmente— es su utilidad práctica, funcionalidad, su pragmatismo, su capacidad para categorizar, simplificar, ordenar y hallar sentido a la experiencia cotidiana. Siendo éste el criterio, siendo tales los objetivos de la elaboración, se trata de categoría estables, permanentes, con gran capacidad para moldear y hasta crear (en el sentido «social» de la expresión) la realidad. Si estas teorías fueran cambiadas periódicamente, dejarían de satisfacer las necesidades para cuya satisfacción han sido creadas.

Por supuesto, la analogía entre el hombre y el hombre de ciencia puede hacerse más ostensible de lo que pensamos; porque, de acuerdo a la variedad de enfoques que hemos puesto en escena en estas páginas, tanto unas teorías como otras (con innegables diferencias de sofisticación conceptual) son, igualmente, modelos de estructuración de la realidad, en términos de orden, control y predicción. Serían, así, expresión de una necesidad común.

Una de las autoridades en el área de la percepción social es el psicólogo social Fritz Heider. Sostiene que existen semejanzas evidentes entre la percepción de personas y la percepción de objetos, en la medida en que ambas implican esquemas que permiten predicciones y conforman un mundo, natural o humano, que posee estructura, estabilidad y sentido. Parece haber consenso en la afirmación básica de que «...los estereotipos y las teorías implícitas de la personalidad son consecuencias inevitables de

nuestras necesidades como perceptores de encontrar sentido en el mundo...» La psicología cognitiva reciente, se basa centralmente en una concepción construccional de la percepción. Las personas no son tábulas rasas en que la experiencia va grabando sus estímulos sino constructores de hipótesis, de modelos que permiten manejar la información. Los materiales para estas construcciones no son tomados al azar por las personas sino que los toman de sus paisajes culturales y sociales. En lo fundamental, estas variables y factores están al servicio, y son también el resultado de la necesidad primordial de ordenar, comprender y controlar el entorno.

Otra vez estamos frente a nuestro dato básico: la búsqueda de un mundo estable, estructurado y dotado de sentido.

He aquí, por tanto, una conclusión ya madurada: los rasgos de la superstición, el mito, la religión, la ideología y el prejuicio, resultan ser comunes; comunes, también, en consecuencia, los conceptos que los recogen y explican. La comunidad de rasgos es, evidentemente, signo de que son expresiones diversas de un mismo fenómeno no básico fundamental: son modelos del anhelo de seguridad. Recogiendo la imagen platónica, estos modelos de la seguridad **son** la caverna, el ámbito en el que los hombres se protegen y aseguran su vida, en el que encuentran calor y apoyo, en el que se cohesionan con sus congéneres. No dejemos que las categorías iluministas, racionalistas o intelectualistas deformen nuestra observación: la caverna platónica es la condición humana.

¿Qué ocurre cuando el apóstol de la Verdad y el Conocimiento (el filósofo u otro tipo de intelectual) entra en la Caverna? No insistamos en las imágenes trajinadas y no nos imaginemos a la luz entrando en la oscuridad y, por tanto, iluminándola; o a la verdad entrando en el error, disolviéndolo; o al conocimiento entrando en la ignorancia, suprimiéndola. Ante todo, porque no debemos suponer logrado lo no-logrado; pues,

¿los filósofos y los hombres de ciencia hallaron ya la unánime verdad de todos los tiempos? Puede que la Verdad no sea sino el resultado del compromiso de conciliación entre el anhelo de seguridad y el anhelo de saber, en el que el saber se adapta a la seguridad; la Verdad tiene la fisonomía de la otra vida que toda religión ofrece siempre: enigmática, inabordable, final del camino, consumación siempre anhelada y nunca atrapada; permanentemente alejada de todo afán humano y, por ello mismo, fin intocado. Pero, si es así, la evidencia se nos impone: la utopía suscita las mayores esperanzas, y la Verdad vendría a ser un modelo de seguridad psicológicamente genuino, propuesto y ofrecido por el iluminismo, la fe en la razón y el culto de las ciencias.

Para nuestro propósito, imaginemos que el intelectual que entra a la caverna, no es entonces, el filósofo iluminista, el predicador racionalista, sino el pensador sin más; el hombre del oficio intelectual. Acaso, ni siquiera supongamos que entra, como si viniera de otra parte (superior, más alta) y no compartiera una condición común con sus semejantes; imaginémosle allí dentro desde siempre, cómplice y solidario, pero también interrogador de la condición compartida, usando una facultad casi lúcida, una potencial cuya fuerza le es desconocida, dejándose llevar por el vértigo del pensamiento desencadenado. Pronto experimentará, como sabemos, la distancia con los otros, se volverá diferente, padecerá suspicacia y la sentirá él también; será objeto de desconfianza. Esta oposición es la que debemos poner en tensión y nos está exigido, para ello, que ensayemos determinar, en esbozo, los contornos de la fisonomía más general del afán intelectual y de su fruto más auténtico: las ideas.

Las ideas son expresión del esfuerzo del pensamiento reflexivo por comprender la experiencia; en ellas, en esta o aquella categoría, en tal o cual principio, en esta teoría y esta otra, cristaliza una actividad que es obra del pensamiento. De esta obra se dice que nunca alcanza la perfección y que, en tanto actividad, no puede detenerse; se halla, pues, siempre en estado de apertura. No podría establecer una mejor y más adecuada caracterización del trabajo intelectual que aquella de acuerdo a la cual se lo

determina como el ejercicio constante y sistemático del pensamiento. Hay un modo igualmente certero de tergiversar la naturaleza de las ideas, consistente en concebirlas abstractamente, con entera y absoluta independencia de la actividad reflexiva que las desarrolla. Por esta operación, las ideas adoptan ademanes rígidos y manías de vigencia incommovible. Pues bien, una idea con semejantes pretensiones es, ante todo, pensamiento paralizado, y su valor deja de ser teórico para tornarse ideológico o mítico. Esta idea detenida resulta muy afín con cierta manera de representarse la verdad, representación que es de tenor intelectual y de acuerdo a la cual ésta sería **una y definitiva** concepción, en la que no inquieta tanto el que se la representa como **una** sino como **definitiva**; semejante verdad sería la contraposición perfecta de la reflexión. En efecto, no requeriría ya de ulteriores afanes del pensamiento; de esta verdad no seríamos discípulos intelectuales sino seguidores, acólitos, adoradores. Por contraste, la auténtica actitud intelectual, como afirma Kolakowski, ...»es, pues, incondicionalmente radical en el sentido etimológico de la palabra; no cree que pueda ser jamás efectivamente alcanzado un absoluto epistemológico, ni que pueda ser considerado ningún principio explicativo del mundo como indudable, de manera permanente, ni que la búsqueda de «datos» cada vez más profundos del conocimiento, pueda llegar nunca a un suelo definitivamente resistente. Nada de lo dado —ni los fenómenos puros, ni las percepciones de los sentidos, ni la evidencia intelectual, ni los objetos físicos de la vida cotidiana, ni las reglas de la lógica— puede llegar a convertirse nunca en una fuente de satisfacción definitiva...»

La insistencia en la naturaleza activa del pensamiento reflexivo no podría resultar coherente sino con una concepción procesal del saber, en la que rescata su dimensión de hechura espiritual. El saber no tendría, así, los rasgos de algo que se descubre sino que se construye paso a paso e implica la reflexión sistemática; siendo procesal, asegura el reconocimiento de la actividad intelectual que subyace a él. Lao Tsé decía: «Trata a tus ideas como huéspedes». Quiere esto decir que están de paso, que

no son finales, que poseen los rasgos de lo tentativo; que no debe uno quedar fijo en ellas, adherirse y volverlas ídolos; que no tienen por destino ser conservadas contra el tiempo y las circunstancias. Que, en una palabra, las ideas importan, principalmente, en tanto expresan la actividad que es el pensamiento. No tiene valor intelectual, en suma, una actitud que se vanaglorie de la posesión de una sola idea y en la amplitud del tiempo durante el cual se le ha suscrito. Hay quienes se precian de ser personas de una sola idea, de la cuna a la tumba: lo apreciado, en este caso, es la energía reiterada ocupada en mantener maniatada la reflexión. Nada hay en ello, por lo contrario, que pueda ser estimado por su valor teórico.

Una idea rígida, impermeable al análisis, es un estereotipo. Es relevante recordar que el estereotipo es la clase de ideas que, acompañada de intensas energías emotivas y sentimentales, configuran el fenómeno del prejuicio y están en la base, igualmente, del fenómeno ideológico. En ambos casos, hay una actitud mental característica: el rechazo de toda experiencia que pueda desmentir lo que se cree. Lo creído no lo es por razones intelectuales sino por motivos emocionales. La actitud del que resiste a la duda no consiste en temer dejar de creer eso determinado en lo que cree, sino el hecho de dejar de creer, sin más; es fácil concluir que esa idea en la que se cree cumple ciertas funciones afectivas, no intelectuales.

Una importante ventaja de este énfasis en la actividad que el trabajo intelectual es, reside en que nos evita caer en el error de tomar por garantido lo que en verdad no lo está. Una extendida creencia supone la facultad de pensar a la manera de un don en acto, presente en cada hombre; que la reflexión puede ejercitarse sin más requisitos que el proponérsela. Si esta suposición tuviese suficiente asidero, no habría cómo explicar el grado de superstición, prejuicio e ignorancia que está presente en nuestras relaciones con las demás personas. Nadie, en consecuencia, en tanto hombre, es ipso facto un intelectual. Lo que aquí queremos subrayar es, entonces, el esfuerzo sistemático y dedicado que toda actividad intelectual supone. Nada hay de espontáneo en la reflexión

laboriosa sobre los problemas; hay una rutina y una demanda vitales que operan en el sentido exactamente contrario del ejercicio del pensamiento. Bastaría, para el propósito de hacer ver lo no espontáneo de la actitud reflexiva, que atendiéramos al hecho cotidiano de la dedicación que los hombres ponen diariamente en el trabajo físico y el dominio de la naturaleza. Las necesidades materiales movilizan de tal modo a los hombres, que resulta incluso sorprendente la existencia de intelectuales y pensadores en general. Merleau-Ponty se refiere a esta orientación antinatural del pensar, cuando escribe: «El filósofo se ve continuamente obligado a revisar y definir las nociones mejor setadas, y crear otras nuevas palabras para designarlas. Tiene que emprender una verdadera reforma del entendimiento al final de la cual la evidencia del mundo que parecía la más clara de las verdades, resulta apoyada en los pensamientos manifiestamente más sofisticados, en los que deja de reconocerse el hombre natural, y agravan el malhumor secular contra la filosofía, la eterna acusación de que invierte los papeles de lo claro y lo oscuro...»

No es una ocurrencia antojadiza que los antiguos penderán al pensamiento en el más alto de los rangos; merced a su ejercicio, los hombres pueden, amen de vivir, someter esa vida a meditación, esclareciéndola y enriqueciéndola. La célebre sentencia «conócete a ti mismo» encarna acabadamente ese modo de ver la experiencia humana. No es tampoco un azar que se la formule en tono imperativo, como un deber; el conocimiento de nosotros mismos no es un hecho del que podamos vanagloriarnos como posesión asegurada, lo cual probaría, otra vez, que el pensamiento no es un don sino un esfuerzo abierto. La afirmación mil veces repetida de que el hombre es un ser racional, es, para decir lo menos, una evidente abstracción: recoge y absolutiza tan sólo una dimensión de la acción humana, condenando a la ignorancia o la subestimación, otros aspectos suyos. Lo multifacético y plástico del proceder humano es otro de los tantos argumentos contra la idea de la razón como «gracia».

Considerando los extremos de un espectro, podemos disponernos frente a

las ideas en términos intelectuales o en términos sentimentales. Las ideas más proclives a inducir ligazones afectivas son las que se estructuran hasta el grado de una concepción del mundo, del hombre y de la historia y constituyen respuestas globales sobre el sentido de la existencia. Los hombres adhieren a ellas en tanto posibilitan una postura que responde a las interrogantes más cruciales que los inquietan. En tal medida, se trata de grandes creencias. Para muchos autores, tales ideas no suscitan las inmensas e intensas adhesiones que de hecho logran en razón de su verdad posible, sino porque significan una respuesta al anhelo de sentido y de seguridad que late en los hombres. A través del prisma de estos grandes credos, la existencia es experiencia como dotada de sentido y significación, pletórica de propósito y finalidad.

Una teoría o una hipótesis no buscan, por el contrario, asentarse en adhesiones existenciales sino pretenden ser sometidas a contratación, a comprobación en la experiencia. Una afirmación que aspire a mantenerse, ha de resistir el examen, la polémica, la crítica; tiene que ser, pues susceptible de verificación, y acaso corrección, o también abandono. Se reconoce aquí que una idea tiene mucho de experimental, de tentativo y de mejorable. Karl Popper proponía dudar de toda teoría que pretendiese tener respuestas para todo, y sugería que una idea podía ser de utilidad para la ciencia en tanto estuviese exenta de semejante soberbia. Y Henri Poincaré afirmaba que en relación a nuestras ideas sobre la realidad, nuestros hijos se reirán de nosotros así como nosotros nos sonreímos de Descartes. Esta seguidilla de sonrisas puede ser relativizada y dialectizada de un modo que Poincaré no tuvo en cuenta, porque, después de todo, en ello late implícito lo que resulta de veras crucial: el esfuerzo sostenido por esclarecer y penetrar de razones la existencia.

Otros esfuerzos pueden parecernos a estas alturas bastante ingenuos, pero esa ingenuidad abandonó un camino que, incluso en términos críticos, no puede ser desconocido e ignorado; para lo cual no es necesario, por supuesto, que se tenga que

suscribir una doctrina cualquiera, más o menos pesimista, sobre el progreso.

Wittgenstein proponía arrojar la escalera luego de subir al segundo piso. Pero no pudo desmentir que es gracias a escaleras que se accede a segundos pisos y que semejantes afirmaciones se hacen después de haber utilizado las mencionadas escaleras. Y no se ha probado, tampoco, que las claves que desatan los nudos dilemáticos estén en los segundos pisos. Todo lo cual, a su vez, podemos decirlo gracias a que Wittgenstein subió y dijo lo que dijo. Se manifiesta en ello la incansable y siempre insatisfecha tarea de comprensión intelectual, la búsqueda incesante y tenaz del pensamiento. Karl Jaspers afirmaba: «La razón está en movimiento sin existencia asegurada. Incita a que se critique toda posición lograda, y por eso se opone a la tendencia de librarnos mediante pensamientos definitivamente establecidos, de pensar con profundidad...»

Consideremos ahora lo que resulta de contraponer las evidencias de la seguridad y los afanes del trabajo intelectual. Nadie que examine con seriedad el ejercicio dedicado y constante del pensamiento podría negar que jamás ha habido en colectivo filosofante o, para decirlo de otro modo, un proceder colectivo de la inteligencia.

Los mitos tradicionales sobre grupos, edades o clases, que tendrían peculiares dotes de autoconciencia y racionalidad no han logrado resistir la verificación en los hechos. La inteligencia no es, consecuencia, sino una laboriosa faena individual, la disciplina permanente de reflexión que un hombre se propone a sí mismo y cumple. En suma, no tiene nada de sorprendente que los espíritus que se entregan al imperativo de la reflexión categórica no sean nunca legión sino, en proporción, unos cuantos. No tiene por qué verse en esto la expresión de algún tipo de inclinación aristocratizante. Ocurre, así, que los hombres caen con facilidad en la superstición y ceden con frecuencia a la creencia presuntivamente verdadera. Es sabido que en la práctica, antes que conoci-

mientos probados acerca de las cosas y los demás hombres, lo que mantenemos son prejuicios. La sola perspectiva de examinar críticamente lo que creemos, nos parece, en general, demasiado fastidio e incomodidad. Nos inclinamos, más bien, por guardar ciertas ideas sin someterlas a revisión, suponiendo que son verdades a toda prueba. Todo lo cual no puede ser reducido mediante el desdén sino que requiere una explicación.

Los antiguos eran perfectamente consistentes de la diferencia entre opinión y verdad y de la porfía con que adherimos a nuestra supuestas verdades. La imagen más lograda de esta conciencia está en la alegoría de la caverna. Platón ensaya en ella revelar la significación que subyace al drama de su maestro Sócrates, condenado por la polis. De entre diversas ideas, Platón parece develarnos la falsedad de la creencia que supone una vocación originaria y espontánea del hombre por la verdad; suponemos que los hombres reconocen y ceden a la verdad y que ésta se les presenta con rasgos plenamente cristalinos; y he aquí que la ciudad reacciona iracunda contra el filósofo que la obliga al examen de sus certezas habituales. Una somera mirada a la historia de las ciencias, por ejemplo, puede proporcionarnos material suficiente para corroborar esta manera de ver las cosas. Pasteur, Bruno, Semmelwiess, Darwin, Freud, Servet, Reich: he aquí algunos nombres que testimonias el drama; de Sócrates a Einstein, pasando por Paul Kammerer, se cubre un completo espectro de rechazo de la inteligencia osada que va desde la cicuta a la habladuría calumniosa, pasando por la hoguera. Nuestro tiempo, igualmente, ha explorado nuevas formas de inquisición al estilo de la sutileza psiquiátrica. Nunca se insistirá demasiado en relación a esto y todo lo implicado en ello. Es necesario hallar el sentido de semejante conflicto; sus detalles no constituyen un anecdotario dramático recogido en los márgenes de la historia humana sino los signos, las claves, para una comprensión más ceñida del papel del pensamiento reflexivo en el tiempo. Muy al contrario de toda predicción humanista o iluminista, las sociedades conocidas y sus regímenes ideológicos han tenido siempre argumentos «respetables»

para reprimir las ideas que escapan a sus esfuerzos de uniformidad y monolitismo; las historias escritas de la filosofía o la ciencia, tal como se las conoce habitualmente, soslayan sistemáticamente la persecución, la prohibición, el exilio o el crimen con que siempre se reacciona frente a la audacia espiritual, en anhelo de conocimiento y la persistencia espiritual de los maestros del pensamiento. Esa libertad de pensar que los intelectuales han reivindicado siempre, contra viento y marea, ha pagado precios elevadísimos. Toda otra visión de la historia de los esfuerzos intelectuales no pasa de ser una abstracción engañosa.

Pues cualquier consideración de los términos en los cuales ha de desenvolverse el pensamiento crítico enfrenta siempre el riesgo del extremo iluminista: éste puede ser caracterizado, grosso modo, por la pretensión de predicar la actitud intelectual como un modelo universal para la entera conducta humana. Los terrores de una sociedad gobernada por una razón infalible y que encuentra la virtud máxima en el despojo de toda pasión diferente han sido convincentemente descritos por George Orwell , Arthur Koestler , Ray Bradbury o Albert Camus y resultan tanto más inquietantes (como llegan a serlo) para la mentalidad racionalista, las sociedades gobernadas por la intolerancia de grandes credos religiosos e intensos prejuicios. Así, pues, las virtudes del espíritu intelectual no pueden ser propuestas como un género de vida universal: siquiera por razones de realismo.

Si lo propio y auténtico de la actividad intelectual reside en la constante apertura, en la permeabilidad permanente, en la función del espíritu crítico, la duda y la polémica, es evidente que el enfrentamiento ha de estallar en el seno de la caverna. Pero la intolerancia que exhiben las creencias institucionalizadas tiene que ser vista con mayor generosidad intelectual: es una operación mental de protección, no tanto de lo que la creencia dice sino de lo que ella consigue; a saber, un ámbito existencial seguro. La implicación última de la actividad intelectual intransigente es, a las claras, el desamparo,

el cara a cara con el universo mudo, frío, imperturbable, y en el que el hombre ha de hallar, de todos modos, un lugar; la consecuencia de la tensión máxima del pensamiento crítico es la condición despojada de todo consuelo, la piel sin vestimenta, expuesta a la posesión por la experiencia sin centro, la disgregación sensorial, la disolución. Las inteligencias más penetrantes lo han proclamado: una condición tal sería equivalente a la locura desatada. ¿Habría, entonces, que encerrar al pensador para que enloquezca solo, sin contagiar a sus congéneres? ¿Hay que elegir entre la locura de la lucidez y la normalidad del sonambulismo? ¿O son, éstas unas opciones abstractas? En verdad, es difícil creer que la especie alcance alguna vez el estado de lucidez total, como creer que nuestra condición sea siempre la de la ceguera total. Quizás se trate de una cuestión de grados y de una lucidez relativa que haya que ver por el reverso, es decir, como una inclinación a la seguridad, sólo que un poco menos incondicional. Acaso haya marcos subconscientes que vuelvan imposible la lucidez ilimitada. Ateos impenitentes ceden a la fe en la hora anterior al último suspiro, pero, igualmente, los confiados y soberbios iluministas han corroído el prestigio de las religiones, al menos en Occidente; la marea de intelectualismo laico, en el colmo de la ironía histórica, adapta finalmente la forma inconfundible de un credo más. ¿Quién ha absorbido a quién? Situado en la cuesta abajo y el plano inclinado de su oficio, el intelectual no es un protector de seguridades sino un roedor, papel que nunca le será aplaudido, pero que él lleva a cabo con la convicción de un misionero. Pero, es posible que no sea más que la vanguardia en la irrupción de nuevos modelos de seguridad, conformado a nuevas circunstancias culturales. Es posible, en fin, que nos confundamos por efecto de la falta de perspectiva histórica de conjunto, y resulte que todo el afán y toda la agitación de los intelectuales sea signo de una época —de tan sólo una época, así sean varios los siglos que abarque— y el signo de una cultura.

Y en relación a los intelectuales, hay una constatación que resulta demasiado decidora; porque en el pasado el intelectual fue el mensajero del progreso, el simpá-

tizante inmediato de toda reivindicación, el solidario y el agente de cuanta mejoría pudiera concebirse, el denunciador de miserias e ignominias, el testimoniador intransigente. Sigue siéndolo, es cierto, pero ya la información eléctrica, electrónica amenaza los alcances de su mente y comienza a ocurrir lo inesperado: que no esté él en la vanguardia y que, finalmente y por primera vez, se vuelva opositor a la innovación cultural. Helo aquí advirtiéndolo a los hombres de la amenaza tecnológica del reemplazo del hombre por la máquina, de los males terribles que traen la televisión y automatización. No sabemos qué advendrá, qué clase de sociedad conformarán las técnicas eléctricas, y, por añadidura, no sabemos si habrá un lugar en ella para el intelectual. Por primera vez el intelectual comparte con sus congéneres la angustiosa incertidumbre del futuro; fruto también del descrédito de las confianzas iluministas. En la transición cultural, todos los modelos de seguridad se resquebrajan. Tal es hoy nuestra condición. En las agitaciones transfiguradas por lo incierto, la vieja demanda de seguridad palpita presurosa, por cada poro, en busca de sus nuevas fórmulas.

André Gide decía , que los razonamientos no guías a los hombres, lo cual era el atisbo de una concepción diferente de la conducta humana, la que late en muchísimos esfuerzos intelectuales actuales, por más que semejen una multiplicidad de cabos sueltos. Pudiera ser una convergencia sumamente beneficiosa, un sendero abierto en la maraña del prejuicio intelectualista de las dimensiones no racionales del hombre; como sea, ningún optimismo va a remover la contradicción de seguridad y lucidez, ni desmentir la maldición del conocimiento. ¿Cómo saber si en la cultura que adviene habrá algún lugar social para la lucidez?

Convertido en ideología, el racionalismo ha obrado, como en toda creencia, generando enormes energías de resistencia a cuanto pueda amenazarla. Sin embargo, algo absolutamente peculiar ocurre con sus pretensiones cuando consideramos que la actividad intelectual ha buscado su fundamento en la confianza en las garantías inte-

lectuales de la razón. Es decir, la fe en la razón significa para la confianza intelectual un frente con la más recalcitrante y sorprendente contradicción. La cuestión es, por tanto, ésta: ¿qué queda de la actividad intelectual cuando ella misma, si ha de ser fiel a su espíritu crítico, tiene que dirigir sus argumentos y sus cuestionamientos contra la fe en la razón y el iluminismo? La crítica intelectual del iluminismo, abre un mundo en el que la razón deja de ser la columna vertebral de la realidad, la historia y la conducta humana individual. Es descrédito intelectual del racionalismo; es, ante todo, el descrédito de su pretensión de ser la concepción explicatoria por excelencia; esta pretensión es la que advierte la aparición de la ideología del racionalismo y sus modalidades iluminista y humanista.

He aquí, entonces, los límites de la experiencia intelectual: potencia para desentrañar lo que se resiste a la razón (la realidad, la naturaleza, el hombre); la razón no es la forma de la realidad, ni siquiera su expresión. La actividad intelectual misma supone el desmentido de la racionalidad: ¿qué quiere decir, si no, que sea necesario conocer? ¿Qué podría significar una realidad racionalidad enigmática que se resista a las ideas? La ideología racionalista lo dice a gritos: es una aspiración sentimental, existencial, que asegura la realidad natural y humana, copándola e inundándola de iluminante racionalidad, que irradia claridad por todos los rincones de la experiencia. El racionalismo es la satisfacción convincente del anhelo de seguridad en la época del prestigio de las ciencias, a la altura de las ciencias.

Pero, si no cabe que una ideología tenga que hacerse cargo de lo que la desmiente, la actividad intelectual entra en crisis de sobrevivencia cuando tiene que segregarse del iluminismo y considerar la marea de ideas que sacuden y pulverizan las barreras del soberbio intelectualismo. Es un hecho a la vista que ni la lógica ni la teoría del conocimiento ni la filosofía de las ciencias, se han hecho cargo de las consecuencias teóricas explícitas de los conceptos neurofisiológicos del concepto de inconsciente o la

idea de un impacto subliminal de las extensiones tecnológicas. Resulta ostensible yendo a una especificación, que por ejemplo la filosofía, que ha sido considerada tradicionalmente como la cúpula, el remate y la concreción más lograda posible del saber de una época, experimentada hoy signos indesmentibles de inercia temática, y claro desfase de contenidos, con la compleja situación de las ciencias actuales; en lo principal, la reflexión filosófica profesional institucionalizada no ha asumido las implicaciones teóricas y sociales de las revoluciones industrial, tecnológica y científica.

En el clímax de los cuestionamientos, se ubica la hipótesis de un «inconsciente cognoscitivo» que ha sido formulada por Jean Piaget. Pensamiento inconsciente: ¿no es el colmo de la subversión de las ideas intelectuales? Buscamos conocer lo que, por definición, se resiste al concepto y, como si ello no fuera ya un problema sustancial, ocurre, además, que ese precario conocimiento posible, se elabora rehuendo la conciencia lúcida.

Una primera aproximación al asunto revela y los contornos de una crisis en la que el descrédito intelectual del iluminismo, del racionalismo, del intelectualismo y el humanismo (y su conversión en ideologías), juega un papel central; una reflexión ceñida tendría que determinar el alcance de esta conexión, es decir, la medida en que el mencionado descrédito toca a la filosofía contemporánea en la mera médula. Si las ciencias contemporáneas, sin excepción, han experimentado profundas crisis relativas a sus fundamentos mismos y transformaciones sensibles de sus conceptos, ¿por qué habría, la filosofía, de verse a sí misma como una entidad exenta de reconsiderar sus pretensiones, uniforme en el tiempo, eternamente vigente, incuestionable e intocable?

Entre las ruinas de una idea del hombre, que suponía garantías de verdad y la lucidez, la filosofía tiene que reformular fundamentos y la posibilidad misma de su existencia.