

Roberto A. Follari

Sobre la construcción histórica de la razón occidental

Summary: *From Plato, Logos was assumed as possibility for superation of disorder and evil in the world. This implicates an imaginary subordination of sensitiveness and body to reason and spirit. The history of philosophy -a part of social history- sustained that position in different ways, beginning with greek philosophers until modernity.*

Resumen: *Desde Platón, el Logos se asumió como posibilidad de superación del desorden y del mal en el mundo. Esto implica una subordinación imaginaria de la sensibilidad y del cuerpo a la razón y al espíritu. La historia de la filosofía -una parte de la historia social- sostuvo esa posición en diferentes formas, desde los filósofos griegos hasta la modernidad.*

El pensamiento filosófico griego se propuso dentro de una realidad social determinada: la del modo de producción esclavista -que implicaba que la mayoría de la población estuviera sujeta a la condición de esclavitud-, en un momento en que se habían expandido la producción de excedentes y el comercio, complejizando las relaciones sociales que habían primado en la primera polis. Abandonadas las fratrías como estructura social básica, los pilares del equilibrio democrático inicial se debilitaron, dando lugar a luchas por el poder enconadas y directas.

No es casual que el pensamiento filosófico 'fuerte' surja en ese momento; se imagina a sí mismo como medio de enfrentar a la corrupción

imperante, de establecer un orden dentro del caos, de colaborar a la racionalidad de la vida política. "De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el convencimiento respecto de todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma... y me ví obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos..."¹

No cabe duda; el acontecimiento podría ser atemperado por el conocimiento, la irracionalidad de la relaciones sociales se exorcizaría con la apelación a fundamentos sólidos de la verdad. La sospecha que Heidegger y Derrida lanzan sobre la historia del pensamiento occidental como historia de la metafísica resulta sustentada explícitamente por la finalidad que asigna Platón a su propia obra. La ilusión de superar la heterogeneidad del mundo por la coherencia del Logos se dibuja en el intento de establecer un acceso privilegiado a la

verdad por parte de los filósofos, y en la ilusión de reemplazar el campo político del poder por el campo idealizado de las nociones justas.

En este sentido debe comprenderse el rechazo que la historia de la filosofía ha mostrado hacia los sofistas. Estos mostraban los límites y paradojas de la razón, erradicaban la noción de la autosuficiencia del mundo de las ideas, hacían notar que en nombre de la verdad podían sostenerse discursos alternativos y excluyentes entre sí. El rechazo rotundo y enfático de los fundadores de la filosofía hacia los sofistas se apoyaba en la impresión -manifestada por Platón- de que ellos podían argumentar vías contradictorias para arribar a conclusiones idénticas, o a la vez argumentar consistentemente para llegar a conclusiones mutuamente incompatibles. Ante la existencia en Grecia de varios gobiernos tiránicos consecutivos, Platón entiende que es necesario restablecer un discurso que produzca un anclaje del sentido; es decir, que evite la dispersión discursiva por la cual se pretende fundar la verdad desde diferentes lugares, liquidando así su objetividad. Se busca un basamento sólido de la razón que impida la argumentación no reglada -percibida como arbitraria-, y que a la vez evite de esa manera un concomitante uso político ilegítimo del discurso.

Superar a los sofistas es establecer las garantías del recto pensar; y esto es suponer que puede fundarse la política práctica en la verdad filosóficamente adquirida. El gobierno de los sabios de Platón no es una fantasía absurda, sino una muestra de la relación que une su pensamiento con el mundo social, operando como fundamento racionalizado de las relaciones de poder.

A su vez, la división tajante entre el mundo de las ideas y el de lo sensible, presentado este último como derivada 'sombra', postula fuertemente a la idealidad como espacio abstracto al cual remitir la fuente de la verdad, y abre el campo hacia una progresiva reducción de la libertad del cuerpo y del goce de la sensibilidad.

Dentro de esta tesitura se entiende que el lenguaje para Sócrates -a través de Platón- aparezca como algo 'conforme con lo real', que puede ser correcto o no según su adecuación al mundo; según se corresponda o no con la estabilidad de un significado previo en lo real. Esta noción choca contra la de Hermógenes, que atribuye convencionalidad a los signos; la naturaleza no pone nombre a las cosas, es cuestión de uso y costumbre, de 'política' en el sentido más propio de esta expresión.²

De aquí se deduce que la no escritura de Sócrates puede ser entendida en el campo del horror a la materialidad del signo gráfico que ha trabajado Derrida;³ la escritura no puede ser controlada por el autor, circula más allá del espacio de influencia directa de este, es imposible fijar los múltiples significados que engendra desde las solas condiciones de enunciación. La escritura 'excede', escapa, no es condenable a la ortodoxia. En el momento en que se acuña la distinción rígida entre 'doxa' y 'episteme' -lo que permite legitimar a los discursos 'ordenados' y de saber por sobre los demás- se busca inadvertidamente limitar la pluralidad de sentidos, apaciguar el campo de las significaciones. Se procura un diccionario y no una enciclopedia, un imaginario espacio de reducción de la ambigüedad discursiva.

Lo epistémico surge bajo el signo de la exclusión de la diferencia, ligado a la fantasía de control sistemático de la realidad y las significaciones en un campo determinable en el que quepa separar lo verdadero de lo falso de una manera clara y distinta.

También en este campo puede comprenderse el rechazo frontal que Platón hace de la retórica; frente al hecho de que los sofistas pudiesen servir al poder establecido por medio de discursos justificatorios 'ad hoc', él cree encontrar en una búsqueda de verdad desapasionada el medio de separar al conocimiento de su servicio para con el poder.⁴ En todo caso, deberá reconducirse la retórica para ponerla al servicio del recto pensar, ordenarla por un método, tal como se plantea en el Fedro; modificarla totalmente para sacarla del peligroso campo de la arbitrariedad: "la ley no es más que una convención humana impuesta por los intereses... que puede modificarse porque no existe ningún criterio que le permita asegurar su dominio".⁵ Platón no podría sospechar que en la búsqueda de una verdad -semánticamente fuerte- se escondía una nueva legitimación del poder mucho más sutil y menos perceptible que el de las verdades contingentes y cambiantes.

Por su parte la versión realista aristotélica, si bien ubica lo sensible como fuente necesaria del conocimiento, solo lo señala como peldaño por superar en el camino de lo inteligible; la idea de sustancia implica al cambio como accidente, siendo propiedad del ser su tendencia a permanecer en reposo y autoidentidad; y la verdad -si bien en algún sentido se funda en lo real/antepredicativo- es propia del juicio, de la proposición, con lo

cual la hegemonía de la función cognoscitiva por sobre lo vivido inmediatamente (logocentrismo) comienza su larga historia en Occidente, remarcada aún más desde los augures de la modernidad.

En cuanto al tema de la significación y el lenguaje, la postura aristotélica se mantendrá en una diferenciación entre palabras y cosas; las primeras refieren imperfectamente a las segundas. El lenguaje permite algunos equívocos, p. ej. las homonimias; y también el caso de significados diferentes producidos por un mismo término. En estos equívocos se basarían los sofistas, a los cuales se debe desenmascarar. La unicidad de significado debe resguardarse; si un término significa a los diversos ejemplares de una clase, es porque remite a su *esencia*. La doctrina de las esencias resguarda la unicidad; de más está decir que hoy podría advertirse con evidencia en qué medida las clases mismas no son 'naturales' sino convencionales, tal como ha planteado B. Barnes siguiendo a Kuhn; recortes fenoménicos diferentes mostrarían que no puede sostenerse tales esencias. Un realista como H. Putnam ha mostrado también a su manera cómo es imposible afirmar algunos rasgos como 'propiedades' inherentes a los miembros de una clase.⁶

Sostenemos que este resguardo de la abstracción, la insistencia en la verdad unívoca, la posibilidad de lo individual sólo accidental frente a la preeminencia de lo esencial/universal, se da en estrecha relación con el momento socioeconómico de expansión de la civilización griega; cuando las relaciones sociales mismas se han vuelto abstractas por el florecimiento del comercio y del intercambio de excedentes de la agricultura, además del ejercicio y usufructo de la guerra.⁷ El 'desorden' de una sociedad en que se instaló el lucro como motor de la existencia, y en donde muchos patricios quedaban en la pobreza, mientras los bienes se repartían en manos cada vez más reducidas, quiso ser remediado en el plano abstracto de las ideas; remitido a un orden ideal superior.

El período de hegemonía de Roma es menos fecundo en términos de filosofía. La tradición de las letras se mantiene, y también surge una ensayística dedicada a los temas morales y de la vida en sociedad; es la cuna del derecho, lo cual muestra de entrada la diferencia de perfil cul-

tural con los griegos. Ordenar la vida social era un imperativo para una civilización guerrera que se imponía militarmente, y debía regimentar y legitimar a la vez su dominio; el pensamiento sin urgencias que caracterizó a Grecia, surgido del apercibimiento del ocio y sus posibilidades, amén de la actitud contemplativa, no encontraría en Roma suelo propicio.

La preocupación ético-práctica encontrará - en cambio- espacio, a partir precisamente de la necesidad constante de determinar los tipos de comportamiento adecuados a las cambiantes circunstancias que el Imperio fue afrontando. Los estudios de Foucault sobre la sexualidad en los comienzos del Imperio Romano⁸ mostrarán cómo en esa época se va conformando lentamente la noción de sujeto ético a partir de modificaciones sucesivas de la vida material, dadas por la burocratización y necesaria racionalización de la administración de los territorios extranjeros anexados. Allí el pretérito arte de vivir de los griegos irá siendo limitado por pautas y reglas, no presentadas aún como obligatorias, pero sí recomendadas por medio de códigos cada vez más complejos y especificados. De hecho, la sensibilidad será gradualmente controlada por la razón, y se verá en ella fuente potencial de excesos y peligros que progresivamente se requiere ir disciplinando.

Esto mostraría que la conciencia moderna del yo se fue modelando desde la Antigüedad de una manera gradual, aunque no continua ni lineal; tal conciencia será relativa a la propia salvación y al alma personal en la concepción cristiana.

El control de los comportamientos no sería entonces sólo propio de la razón moderna (la estudiada por Foucault en sus trabajos más difundidos), ni tampoco de la acuciosa búsqueda cristiana sobre la intención última en el arcano de la propia conciencia; había comenzado, atenuadamente y sin ninguna asunción del tema de la 'culpa' todavía, durante el cenit del paganismo romano, y en el pensamiento de sus filósofos preocupados por promover una recta salud y un comportamiento 'sano'.

Es de señalar que en el siglo III d. C. Roma se halla en su apogeo, habiendo diferenciado fuertemente sus sectores sociales a partir de sucesivas conquistas (guerras púnicas, de Oriente y Africa). Los territorios anexados dieron lugar a latifundios, cuyos propietarios concentraron fuertemente riquezas, eliminando la competencia de los agricultores de parcela. Tales propietarios rea-

lizaron gastos de lujo e improductivos, mientras aumentaban los tributos por cobrar por el Imperio a los pobladores locales.

El comienzo de procesos inflacionarios, en época en que comenzaban las invasiones bárbaras y existía agotamiento económico y moral por las continuas guerras, implicó una pauperización progresiva del conjunto de la población. Disminuyó el flujo de esclavos desde las colonias, mientras la producción del campo para el consumo de las ciudades encontró que en estas el poder de compra era cada vez más limitado. Comenzó entonces un gradual proceso de abandono de las ciudades a fin de buscar trabajo en las propiedades del campo; allí los terratenientes dejaban de pagar sus impuestos a un Estado cada vez más débil, de manera que se iban autonomizando hasta llegar a formar guardias propias y rentar la tierra a quienes la trabajaran; germen inicial de la transición al feudalismo. Los artesanos, debilitados, se conjuntaban y confluían hacia las agremiaciones que caracterizarían luego al feudalismo.

Este proceso -que va desde los siglos IV y V hasta el IX- fue eliminando el peso del trabajo de los esclavos, ya que desapareció la gran producción urbana; se produjo la contradicción de que culturalmente se consideraba el trabajo sólo digno de esclavos, pero los hombres libres ya no contaban con esclavos que los sustentaran; de modo que necesitaban trabajar, pero no lo hacían por razones culturales. Fue este otro aspecto de la decadencia, mientras los latifundios funcionaban de manera relativamente autonomizada y los recaudadores de impuestos propuestos por Carlomagno se independizaban también conformando sus propias comarcas y tropas. Finalmente, la Iglesia asumió el protectorado de importantes núcleos de campesinos, a cambio de la transferencia de sus tierras, manteniendo el usufructo los campesinos en la forma de servidumbre que caracterizó al período feudal.

En este período el cristianismo había sido instituido como doctrina oficial del Imperio, a partir de la potencialidad de masas que había ganado, y su popularidad entre los esclavos, al prometer un rescamiento posterior de los males de este mundo. La elegante moral patricia del auge imperial se trueca en culpa creciente por la decadencia -de la cual algunos responsabilizaban al desorden moral y la corrupción de las autoridades-, preocupación creciente por el propio destino personal (ante la incertidumbre reinante) y una

moral ligada al ascetismo y el autoexamen. Se han roto los cauces que ligaban a la cultura clásica griega; el equilibrio del 'buen vivir' es reemplazado gradualmente por un pensamiento que privilegia el pecado frente a la gracia, la caída frente al mundo percibido como fuente de males. El mundo del intercambio abstracto del dinero se ha ido trocando hacia el del intercambio directo; la convivencia en las ciudades se ve reemplazada gradualmente por la de las pequeñas comarcas y feudos. La abstracción filosófica no tiene lugar; la ha reemplazado la religión, que cumple de otra manera con las mismas promesas, como bien ha señalado Habermas.⁹

* * *

El primer período de la Edad Media implicó la separación del legado clásico; los griegos no eran conocidos, la Iglesia mantenía una actitud defensiva frente al conocimiento filosófico, sobre todo asociada a su enfrentamiento con la cultura árabe; y a su vez los árabes ocupaban casi toda la Europa mediterránea. Por vía de las traducciones árabes, finalmente Aristóteles es incorporado; y los legados de la propia cultura de estos invasores son también fundamentales para abrir campo (a través de Averroes y Avicena, entre otros) al pensamiento 'culto' de la Antigüedad en el espacio cultural fragmentado y limitado de la época.

San Agustín es el máximo exponente filosófico del primer período. Conocía a los clásicos de manera fragmentaria, a través de ejercicios de retórica. Estuvo influenciado por el platonismo, y sobre todo por el neoplatonismo. No estableció fronteras entre teología y filosofía; el pensamiento es una inteligencia de la fe. Para Agustín la ruptura entre la Ciudad del Hombre y la Ciudad de Dios es absoluta, se trata de dos mundos irreconciliables. El espíritu sólo hallará paz en Dios, dado que ha sido hecho para él.

En Agustín el dualismo mundo/Dios quedará fuertemente consagrado, de manera que recogerá del platonismo la perfección de un más-allá y la limitación de 'este' mundo sensible. Dando a la razón un estatuto débil (lo cual es consecuente con las limitaciones socioeconómicas de su tiempo) si se lo compara con el que alcanzará en la posterior escolástica, lleva al extremo el rechazo del cuerpo y la sensibilidad en pro de lo 'espiritual' autonomizado. Se trata de lo espiritual como

camino interior, como escudriñamiento de sí mismo; la impasse de la 'gran filosofía' que se abrió con Aristóteles indudablemente continúa.

La influencia de los traductores árabes -que ya señalamos- comienza a operar recién en el siglo XII. Es este un tiempo de auge económico y comercial notable, iniciado dos siglos antes; el comercio hace la vida más cosmopolita, aumenta la circulación de hombres y de mercancías. También, consecuentemente, la de los textos filosóficos clásicos. Es en este espacio donde aparece la obra de Tomás de Aquino, 'catedral' conceptual -seguimos la conocida idea de homología entre arte y conocimiento- cumbre de la época feudal que representa a esta con tal perfección que su fascinación llega aun a nuestros días, para aquellos que buscan resarcir en el pensamiento metafísico premoderno los males de la modernidad.¹⁰

Tomás redime a lo sensible como fuente de todo conocimiento, contra las ideas innatas platónicas. Pero a su vez el conocimiento lo será solo (teóricamente) de lo universal, deberá acceder a las esencias, la inteligibilidad que supera la apariencia. Asumir la interpenetración y conciliación de fe con razón fue el intento de Santo Tomás, y resultaba un proyecto nada menor; guardaba el riesgo de ser atacado desde la fe (al haber pretendido 'racionalizarla') y desde la razón (al haber pretendido llegar con ella, por ejemplo, a la evidencia de Dios como 'motor último'). El tema de Dios como '*causa sui*' es la cúspide necesaria del sistema, aquella insistencia no necesaria en Aristóteles. Ello permite una nueva aventura de la razón; ligarse con la fe en un discurso único, proponer su propio dominio asociado al de lo religioso, con un efecto omniabarcante de dominio. Como ocho siglos después opinaría Maritain, ya no hay filosofía que realizar, dado que "todo lo dijo Santo Tomás".

Es así que Tomás especifica al hombre por vía de la racionalidad. A través de ella el hombre entiende cómo la creación toda está orientada al bien; ser y bien se entretienen,¹¹ de modo que la moral sugerida se hunde en lo ontológico. A su vez, las jerarquías de la sociedad feudal vienen naturalmente dadas, responden al plan según el cual la autoridad es propia de la mayor racionalidad; de modo que la justificación del poder establecido se hace teológica y racional a la vez, la autoridad es fruto necesario de lo inscripto en la naturaleza.

Se encuentra en Tomás un pensamiento altamente estructurado, un retorno a Aristóteles

compatible con la cristiandad, que ya no se inscribe como para Agustín en la cuestión personal, la culpa y la autobiografía, la intimidad de las *Confesiones*. Se trata de ofrecer una lectura general de la estructura de los seres, sus géneros y diferencias específicas, su ordenamiento global, la concatenación de sus causas mutuas. Una interpretación integral del mundo, desde lo gnoseológico hasta lo metafísico y ético.

El retorno de la abstracción filosófica se produce en un momento de amplia expansión económica, cuando se dejaba de lado el total aislamiento en que las comunidades habían vivido en Europa desde casi 500 años antes. Esta razón se 'hace cargo' en su cúspide del pasado feudal, lo recoge en concepto (en términos de Hegel, es el búho de Minerva, levantando su vuelo al anochecer) y lo expresa. Solo tres siglos después será posible situar a la razón en otro espacio: el del sujeto moderno, aquel que era aún impensable en ese horizonte histórico.

* * *

Bien se ha señalado; el paso a la modernidad se verifica más propiamente en el campo de la ciencia que en el de la filosofía. Es en la aparición de la nueva concepción sobre la ciencia donde cabe rastrear con más precisión los pasos que llevan a la modernidad. Sin embargo, cabe hacer algunos señalamientos en cuanto al campo mismo de la filosofía.

Se discute si el capitalismo se inició con el fin de las instituciones políticas feudales (siglo XVI), o más bien con la aparición de la Revolución industrial en el siglo pasado; si se lo considera un modo de producción, es decir una forma de organización social de la actividad económica, correspondería situar el comienzo en la fecha última, tal cual lo plantea la mayoría de los autores marxistas. Sin embargo, lo que posibilita la Revolución industrial son las técnicas surgidas de la ciencia originada en los siglos XV y XVI; y el surgimiento de dicha ciencia implica de hecho la existencia de una perspectiva implícita de cálculo racional propio de la mentalidad capitalista, tal cual la describió Max Weber. Sin duda, la disolución del mundo feudal se operó hacia los siglos XV y XVI; y se fue configurando el espacio del intercambio comercial y de la producción crecientemente masiva, técnicamente mediada, que es propio del capitalismo. Pero tal paso a la

vida urbana y a la producción industrial se dio de manera sumamente lenta, de modo que se realizó mayoritariamente solo desde la época de la Revolución Francesa, sobre todo en Inglaterra, primer país industrializado. De tal manera, la célebre imagen de Marx según la cual el modo de producción afecta al conjunto de las instancias no-dominantes de la sociedad, las 'tife a su manera', solo pudo adecuarse a la situación del capitalismo cumplido, el del siglo XIX.

Pero el hecho de que los arrendatarios de tierras pagaran su tributo en moneda, y ya no en especie; y de que la bonanza les permitiera que el excedente superara ampliamente lo que pagaban al propietario, son situaciones que se venían dando desde el período que suele denominarse 'de transición' al capitalismo. La mentalidad capitalista se rastrea ya en la Reforma, y en las transformaciones de la mentalidad que permitía poner a la razón como subsidiaria de la teología, o al menos en la situación de tener que compatibilizarse 'a priori' con ella.

Por ello en la obra de Descartes (1596-1650), en su célebre *Discurso del método*, obra que abre la modernidad filosófica, hallamos la huella de los cambios históricos acaecidos.

Descartes plantea la primacía del tema gnoseológico; la metafísica llega luego, su momento está demorado por la larga recorrida en torno a cómo conoce el hombre y de qué modo puede llegar a verdades certeras. Ya el tema no está en el mundo o en el ser, sino en el hombre mismo; el hombre en tanto sujeto del conocimiento. Es así que hay que detenerse en el yo (el celeberrimo "pienso, por tanto existo"), en la conciencia, como única evidencia incontestable. Y asegurarse en un método que permita superar la escisión entre sujeto y cosas, entre el sujeto y el mundo, entre los cuales se ha instalado una hiancia antes inexistente.

Este poner al mundo como objeto de un sujeto cognoscente, que se sitúa como 'frente' al mundo, como si no perteneciese a él sino que lo viera desde un inexistente lugar externo, es el paso filosófico que caracteriza a la modernidad. Esto ha sido muy claramente señalado por Heidegger. Se trata de pensar en términos no idealistas-heideggerianos qué situación es la que posibilitó la aparición de este tipo de estructura conceptual.

Y si tenemos al pensamiento como 'forma' de lo real, como momento constituido/constitutivo en relación con la realidad social, a partir de con-

ceptualizaciones como las de Lukács o Sohn Rethel, asumiremos que el cambio de 'posición' teórica se corresponde con un cambio de posición material/social.

Se trata de que ha acabado el mundo 'protegido' implicado por el Medioevo. No es que este constituyera una época idílica, como parece creerlo, por ejemplo, Erich Fromm;¹² no había movilidad social posible, nada parecido a la libre conciencia o el libre pensamiento, renunciar a la protección del señor feudal era convertirse en un paria. Pero -por supuesto- no existía aún el fuerte control institucional disciplinante propio de la modernidad; y -sobre todo- se vivía en comunidades relativamente estables, con relaciones estamentales no modificables, donde la seguridad era enorme, precisamente porque la movilidad era inexistente. No se estaba en el hacinamiento de las ciudades peleando por obtener un trabajo a costa de otros competidores; no era necesario buscar empleo, se contaba con la tierra que aseguraba la posibilidad de sustento. Se trabajaba en el feudo con la familia ampliada, no quedaba la suerte de cada uno atada a un destino sólo personal, en el cual se juega la suerte a todo o nada. Esto es lo que llevó a la conocida frase de que el proletariado sólo tendría 'las cadenas' para perder. En el capitalismo ya no sería necesaria la coacción extraeconómica; ya en las leyes de la economía misma se sellaría la suerte del que vende su fuerza de trabajo.

A su vez, quien piensa en términos proyectivos en su propia empresa, para que tenga éxito en términos de mercado, está obligado a operar una 'acción estratégica', un cálculo racional sistemático, que saca de la familiaridad primera con el mundo para instalar en el encapsulamiento de un yo que se 'enfrenta' con la realidad como su objeto.¹³

Esta soledad del hombre en el naciente capitalismo, es lo que aparece en la filosofía cartesiana bajo modo de teoría del conocimiento. El individuo aislado que busca volver a poner un puente cognoscitivo en su relación desencantada, racionalizada, con la realidad. O que busca reconciliarse con él desde la descarnada situación de la lucha por la vida y el trabajo, del esfuerzo por encontrar un sitio enfrente de -y por oposición a- los demás.

¿Qué clase de transformación se produce en la ciencia con la entrada en la modalidad moderna de esta?

Son muy conocidos los hitos. En el siglo XV, Nicolás de Cusa. Recogía una larga tradición de ruptura gradual con la idea de las dos esferas (la de la tierra y la celeste, externas la una a la otra, corruptible la primera, invariable la última) sostenida por Aristóteles. Desde Ptolomeo -cuya idea de los epiciclos no era compatible con la aristotélica- había comenzado una nación matemático/funcional de lo científico que no pretendía tener correlato exacto en el plano de lo real. La noción aristotélica del espacio asumía que los lugares tenían relación dinámica con el movimiento de los cuerpos, y estos hallaban lugares 'naturales' para situarse según fueran livianos, pesados, etc.

El Renacimiento se había planteado un retorno al clasicismo por vía de exaltar lo espiritual; así se reivindicaba a Platón. El hombre es puesto como centro, y la sensibilidad es recuperada, frente a las bizantinas discusiones en que se había enfrascado la escolástica en su última época.

También el Renacimiento exaltaría el relacionarse directamente con la Naturaleza para poder pensarla, pero lo haría con una considerable carga de referencia a la magia y las ciencias ocultas, aspecto de la época que no siempre se menciona. De manera que la experiencia de la Naturaleza no está mediada por el cálculo y la medición en el sentido en que lo planteará luego la ciencia moderna; lo cual muestra hasta qué punto esta no representa un retorno al dato puro -como vulgarmente se la ha entendido- sino una modalidad matemáticamente mediada de ordenar la experiencia.

Cusa negó la teoría de las dos esferas, lo cual implicó un avance considerable hacia fuera de la comprensión aristotélica. Su mundo interminado/indeterminado (no infinito, afirmaría, porque infinito sólo es Dios) permitió pensar cómo varía un objeto llevado a su progresión infinita: la curva en un espacio infinitamente pequeño, o grande, coincide con la recta. A su vez, el universo no tiene ya centro, y la tierra no es por ello ya tal centro.

Cusa, con un discurso que nada tenía por sí de propiamente científico, significó un paso decisivo para llegar a Copérnico y al abandono del geocentrismo; y aun su 'docta ignorancia' parece un modo moderno de pensar la relación del hombre con el conocimiento, aunque en su caso estuviera referida a que el conocimiento pleno está solo reservado a Dios.

N. Copérnico (1473-1543) no presentó un pensamiento que globalmente fuese diferente del de los científicos antiguos. Intentaba resolver el problema de la órbita de los planetas dentro de la teoría clásica de las dos esferas. Para lograrlo, debió suponer que las esferas eran otras dos: una con el sol y la tierra girando en su derredor, y otra celeste, ahora totalmente estática.

El trabajo en su época tuvo escaso éxito porque astronómicamente no resolvía en un número mucho mayor los problemas de 'anomalías' (en actuales términos de Kuhn) que acosaban a la teoría de las esferas. Pero resultó enormemente fecundo al poner a la Tierra "en el espacio", y al privilegiar una forma matemática de resolución del problema (consistencia interna de la teoría) por encima de las múltiples resoluciones 'ad hoc' que se practicaban con un empirismo sin horizontes.¹⁴

Giordano Bruno fue otro hito de la autocomprensión moderna; tampoco tuvo una formación acorde con la ciencia en su sentido postgalileano. Pero su aporte -puramente especulativo- resultó sumamente audaz; se trató de asumir la noción de que el Universo es infinito, el espacio homogéneo y sin centro, el movimiento y el cambio no son signos de corrupción sino de perfección.

Todo esto hizo posible la llegada de Galileo. Y con él, de un Universo que nos es más familiar: la ciencia como un cuerpo de hipótesis que opera deductivamente, la construcción de conceptos por vía matemática, los campos de productividad teórica que establecen sus propias normas y criterios de comprobación. La infinitización del Universo y la geometrización del espacio -señala Koyré- son los rasgos más distintivos de la nueva concepción en contraste con la anterior. Los cielos han sido naturalizados y sometidos a las mismas leyes que la 'esfera de la Tierra'; y el espacio ha comenzado a ser homogéneo y matemáticamente considerado, ya no lugar donde los objetos encuentran sus sitios naturales.

La experiencia, por ello, está mediada por la matematización; no se trata de la apelación al dato, sino la nueva forma de construirlo, en una tradición que recogerá en nuestro siglo la epistemología racionalista de G. Bachelard.¹⁵

Se trataría para la modernidad, no de sustituir a la Naturaleza por la razón abstracta, sino de definir a la naturaleza por vía de esa razón. Hacer de esa abstracción el único modo de acceso a ella, y entender finalmente que esa es la forma de lo real mismo, que hay una adecuación necesaria

entre matematización de la experiencia y estructura de lo real.

El empirismo ha confundido la experiencia mediada de lo real con la realidad misma, partiendo de la autoevidencia de la modernidad. El racionalismo retrotrae al aspecto constructivo de la razón: no sólo Bachelard; también Koyré, T. Kuhn (tantas veces tachado con el ambiguo mote de 'irracionalista'),¹⁶ e incluso el último Husserl, por cierto perteneciente a una tradición filosófica muy diferente. La ciencia moderna no está en continuidad con la experiencia inmediata; es una "puesta en razón" determinada, que por ello lucha contra obstáculos (Bachelard), se ubica en diferentes paradigmas (Kuhn), olvida sistemáticamente el mundo inmediato del sentido y de lo vivido (Husserl).¹⁷

El 'otro lado' de la epistemología bachelardiana es su inevitable "romanticismo de la inteligencia", su alabanza ilimitada de la "ciudad científica",¹⁸ su sueño de un pensamiento destilado de toda contaminación con la percepción inmediata, con las imágenes que pueblan la psique del común de los mortales. Allí el autoentendimiento de la modernidad brinda su versión más acabada: aventura cósmica de la razón, abandono de los legos que no comprenden el lenguaje especializado, metodización de la experiencia, cuadrícula inevitable de la realidad. Lugar donde la cuidada diferenciación entre ciencia pura y tecnología, entre abstracción desustancializada y abstracción de la mercanca se encuentran en su común matriz de cálculo, se identifican constitucionalmente.

En esta elusión del cuerpo, en esta vocación por lo abstracto se juega aquello que los posestructuralistas y los posmodernos intentan llevar a cobro; en el agotamiento del proyecto moderno se ha hecho patente su sentido, como ocurre siempre con los procesos cuando se cumplen plenamente.

La paradoja es que aún hoy muchos científicos se aferren a la versión de Vulgata que convierte su conocimiento en una copia fiel del dibujo del mundo; que creen ser materialistas y carentes de prejuicio con solo apelar a la ciencia, y que suponen como inaceptable metafísica todo meta-discurso sobre la ciencia que muestre las limitaciones y los fundamentos históricamente determinados de esta como producción histórico-social.

No es aventurado señalar que, con la modernidad, cayó en gran parte Aristóteles, pero fue recuperado Platón; el mundo aparece como espacio proyectual de la mente, como construc-

ción racional, como ir más allá de lo sensible inmediato. Por ello es que puede pensarse al mundo de la ciencia y la técnica como consumación de la metafísica, como cumplimiento de su proyecto inicial. Frente al desconcertante desorden del mundo, un orden impuesto desde la razón, la razón/sujeto que opera como control. Como quería Platón, nos hemos asegurado frente a las contingencias de la historia y las desmesuras de la escritura y la corporeidad. Pero frente a este Platón que aún recorre el mundo de la tecnocratización creciente en la producción y la administración del mundo contemporáneo, surgen los anónimos 'no' de todos los que -de una manera u otra- quieren aún salvar la multiplicidad de la vida en la figura del sofista.

Notas y referencias

1. Platón, *Carta VII*, citado por Prunes, Alberto: "Realidad, ideas y verdad en Platón", en A. Pérez Lindo (comp.): *El problema de la verdad*, Ed. Biblos, Bs. As., 1989, p. 58.

2. Se advertirá la actualidad de esta discusión en teoría de la ciencia, acerca de la cuestión del significado de los términos teóricos.

3. Derrida, J.: *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1978.

4. Como se advierte, el actual tema poder/conocimiento planteado por Foucault, estaba en la base misma del surgimiento de la problemática filosófica, solo que fue amordazado por esta en su espiritualización idealizante.

5. Prunes, A.: op. cit., p. 59.

6. Ver B. Barnes: *Kuhn y las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; H. Putnam. "¿Es posible la semántica?", en *Cuadernos de Crítica*, UNAM, México, 1983.

7. Cf. la relación entre la abstracción conceptual y abstracción real en A. Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual*, Ed. del Viejo Topo, Bogotá, 1980.

8. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3, La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987.

9. J. Habermas, *Pensamiento post-metafísico*, Taurus, México, 1990.

10. Ibid.

11. O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*.

12. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Bs. As., varias eds.

13. La noción de "acción estratégica", como diferente de la "acción comunicativa" en J. Habermas, op. cit. Compartimos la crítica de Habermas a la filosofía de la conciencia, no así su supuesta superación a través de la vía comunicativa, aunque la teoría habermasiana cuente con aportes indiscutibles a la autocomprensión social y filosófica contemporáneas.

14. Es este el procedimiento que permitió a Einstein llegar a la teoría de la relatividad restringida, según la excelente historización de G. Holton, *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*, Alianza Editorial, Madrid.

15. G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México, 1979.

16. T. Kuhn, *La Revolución Copernicana*, Bs. As., Hyspamerica/Orbis, 1985. 2 tomos.

17. E. Husserl: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Folios, México, 1984.

18. G. Bachelard, *El compromiso racionalista*, Siglo XXI, México, 1980.

Roberto A. Follari

Bolívar 3317

Bo. SUPE-V. Hipódromo (5547)

G. Cruz Mendoza

Argentina

La mon(ot)stración abaddónica de Ernesto Sábato

Summary: This paper is taking into account Rafael Angel Herrs's concept of "the monstrous". This proposal has been used as a theoretical frame in order to read Ernesto Sábato's novels. We study how the characters, in an unbridled pursuit, see themselves in the need of putting the blame on monsters. Among which the most important is the monstrous creation, which are people that both show and hide the monstrous personality identity.

Resumen: Este artículo parte del concepto de "lo monstruoso", acuñado por Rafael Angel Herrs. Esta propuesta es utilizada como marco teórico para proponer una lectura de las novelas de Ernesto Sábato.

Se estudia cómo los personajes, en un momento de insubordinación, se ven en la necesidad de culpar a monstruos de desconocida naturaleza. Dentro de los cuales el más importante es el de la creación monstruosa, que a su vez son los personajes que esconden y muestran la identidad de dichos personajes.

Introducción

En la producción literaria Ernesto Sábato se cobra el discurso nihilista, lo desconocido, lo extraño. Pero más extraño aún, mostrando el hombre ha sido reducido al simple estado de "vagabundo" dentro de un sistema de control sofisticado.

De acuerdo con su libro *Hombres y serpientes*, para Sábato este proceso se inició en el racionalismo y produjo tres grandes categorías:

1. Por un lado, los individuos que temen a los monstruos.

2. Por otro lado, los individuos que temen a los monstruos.

La literatura abaddónica, aunque muestra los efectos de esta insubordinación, el hecho de un hombre en una situación de insubordinación. Pero el mundo degradado en que vive el personaje del monstruoso. Así, poco a poco, el racionalismo construye uno de los que son los monstruos importantes en la narrativa abaddónica. Una literatura que demuestra guía a los personajes y se le otorga un papel abaddónico al existencialismo, convirtiéndose en un personaje más, necesario para ver los demás personajes desearse en un mundo "Viv y morir" que sea acciones.

De un modo similar al ser humano contemporáneo, programado ideológicamente, definiendo la administración de la vida que se vive y se hace la vida insubordinada. Esta insubordinación surge de una estrategia de salvación y salvaguarda. El discurso de la monstruosidad aparece entonces como uno de los más importantes momentos que produce en el hombre respecto a su identidad.

A partir de los criterios teóricos abaddónicos por Rafael Angel Herrs en su libro *La naturaleza y lo bello*, este artículo estudia cómo se produce el discurso de lo monstruoso en el discurso anteriormente descrito, y cómo se particulariza específicamente en el caso de las novelas de Ernesto Sábato.

Lo monstruoso y el día que que aparece la monstruosidad

El discurso de la monstruosidad involucra la relación a las representaciones culturales. Los