

T

975

r 8535



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO-QUERÉTARO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

## **LOGOS**

*La Mundanidad del Demiurgo*

T E S I S  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES  
CON ESPECIALIDAD EN CULTURA POLÍTICA Y RELACIONES DE  
PODER

P R E S E N T A  
FRANCISCO GUZMÁN MARÍN

DIRECTORA DE TESIS  
DRA. DOLORES PARIS POMBO

México, D. F. Febrero, 2010

A la memoria del Dr. José Perrés

*A mi Piccola Midori*

Con mi reconocimiento y afecto para mi Directora de Tesis  
Dra. Dolores Paris Pombo

## C O N T E N I D O

Introducción	
Capítulo I El Lance de Reconstitución del Símbolo	40
- El Logos en cuanto <i>Identidad Originaria</i>	42
- La Metafísica del Mito de la Unidad del Ser	58
- El Orden Inteligible del Mundo	77
Capítulo II La Sentencia Divina como «Principio Activo de Legalidad»	120
- La Secularización del Mundo	125
- La Invarianza Histórico-Cultural	157
- <i>Las Condiciones de Posibilidad Existencial y las Propiedades de la Existencia</i>	172
Capítulo III La Constitución del Sistema de Racionalidad Occidental	260
- El Desplazamiento Histórico a la Edad de la Razón	264
- La Conversión del Cosmos en Enigma	296
- La Racionalización de la Comprensión del Mundo	355
- El Nihilismo de la <i>Razón Destructiva</i>	365
Conclusiones Generales	393
Fuentes de Consulta	
Índice de Esquemas y Tablas	

## Introducción

### La Singularidad del Logos como Proyecto de Civilización

*A las nuevas generaciones les corresponderá pasar de la era de la información a la era de la racionalidad, de la era de la ficción a la era de la realidad. En esa transición los deberá guiar un humanismo profundo.*

W. Hansberg

“Logos: la Mundanidad del Demiurgo”, es el título que enmarca la presente tesis de grado y alude a dos sentidos en que se pretende el uso del término en esta investigación: por un lado, en cuanto *palabra*, pero más precisamente como *argumento*, y no en tanto cualquier tipo de argumento, sino de un «argumento racional»; y por otro lado, emplazado como principio trascendental metafísico que organiza el acontecer de lo existente y, por ende, generante del devenir histórico de la especie humana. En efecto, de su procedencia griega, por su raíz etimológica, logos (λόγος) significa: *palabra, discurso, tratado*; pero, debido a su lance reflexivo filosófico, el término logos trasciende su sentido etimológico para posicionarse en la dimensión de «pensamiento racional» y «principio ordenador» de lo existente. En este lance de comprensión, en su declaratoria de la *Teoría del Ser*, Heráclito equipara al logos con la «inteligencia» que dirige, ordena y armoniza el devenir dialéctico de la existencia, así plantea que: *Si se escucha no a mí, sino a Cuenta-y-Razón, habrá que convenir, como puesto en razón, en que todas las cosas son una*; (Parménides, 1996: 243)<sup>1</sup> mientras que para el pensamiento de vertiente filosófica griega, en Platón y Aristóteles –siguiendo la

---

<sup>1</sup> Juan David García Bacca justifica la traducción de λόγος como “Cuenta-y-Razón”, debido a que encuentra en los fragmentos 1, 45, 50 y 72, entre otros, dos de los sentidos del término griego, esto es: por un lado, la relación racional entre magnitudes y cosas; y por otro lado, el carácter racional de este principio que organiza el dialéctico devenir del Ser. En consecuencia, el logos no es entendido y aplicado en su sentido etimológico. “palabra”, sino en su perspectiva metafísica de “principio racional”. En la cita se refiere a Parménides, porque así aparece en la relación de fuentes de consulta, pero conviene advertir que es un libro que recupera a diversos pensadores denominados presocráticos, entre los que se encuentra Heráclito.

matriz de reflexión parmenideana-, el logos se entiende como «senda del recto pensar» e «inteligencia rectora» del Ser, es decir, «pensamiento racional» y «principio de racionalidad» de la existencia. De manera adicional a su vertiente griega, en la tercer fuente del pensamiento occidental, el Cristianismo, la idea del logos se recupera en el mismo sentido de principio causante y ordenante del devenir existencia, desde tal punto de perspectiva, en el *Evangelio de San Juan*, en la versión griega koiné,<sup>2</sup> se establece que: *en el principio era el logos y el logos era con Dios, el logos era Dios.* (Juan1:1), más tarde, al traducirlo a la versión latina, el logos se convierte en Verbo (“In initio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum”).

En esta lógica, el propósito central de la investigación es realizar un estudio genealógico, en la perspectiva Nietzsche-foucaultiana, respecto al proceso socio-histórico en que el logos, en cuanto sistema de pensamiento y principio de racionalidad del acontecer de la existencia, se transforma en un sistema de racionalidad que históricamente se emplaza en modelo de cultura dominante, primero, al centro mismo de la cultura occidental y, después, se troca en proyecto socio-civilizatorio que se impone sobre las culturas humanas del planeta. El sentido griego del término λόγος, “palabra”, “discurso”, “tratado”, se desplaza a lo largo de la historia de Occidente, para resignificarse en sistema de racionalidad que modela una forma de ser de la cultura humana y un modo de comprender, intervenir y transformar al mundo. La reconstrucción genealógica del proceso socio-histórico que propicia este desplazamiento, mediante el reconocimiento de sus fuentes de procedencia y de las emergencias socio-culturales que le permitieron constituirse en cuanto tal, es el objeto de este esfuerzo de indagación interdisciplinaria.

---

<sup>2</sup> εν αρχη ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος (<http://www.tjdefendidos.org/biblia/manuscrito.htm> [15/octubre/2009])

Es importante advertir que el proceso de investigación que sustenta a la presente tesis de grado, en principio, proviene de la intención de contrastar la racionalidad de Occidente, en cuanto núcleo de significación existencial del proyecto socio-civilizatorio dominante en el mundo, con la posibilidad de otras formaciones de racionalidad situadas allende las márgenes del *Muro de Adriano*, como una oportunidad legítima de comprender, habitar, pensar, explicar e intervenir en el mundo. De manera particular, el referente socio-histórico de contrastación con el paradigma racional de Occidente, es el modelo de racionalidad que se gesta en el envío étnico-cultural de la continentalidad de Latinoamérica, esto es, el contraste de los factores constituyentes de la »racionalidad logocéntrica«, ante el devenir de la »racionalidad narrativa«.

Se trata de un análisis socio-histórico desde la perspectiva de la diferencia. Por tanto, este propósito investigativo comprende dos líneas genéricas de estudio, a saber: por un lado, la deconstrucción genealógica, en la vertiente nietzsche-foucaultiana, del logos occidental y, por otro lado, la identificación hermenéutico-cultural de los agentes constituyentes de la racionalidad latinoamericana; además, claro está, de la contrastación onto-histórica entre ambos envíos de significación existencial. El desarrollo general del proyecto de investigación se programa en tres principales etapas: la primera tiene como objeto de análisis genealógico, la reconstrucción histórica de los juegos de la voluntad de saber, la genealogía de la voluntad de verdad en la civilización occidental, la cual se desarrolla y concluye en cuanto tesis de grado, durante el transcurso del *Programa de la Maestría en Filosofía de la Cultura*, realizada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH); la segunda fase es planeada en cuanto tesis de grado del *Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, Terminal en Cultura Política y Relaciones de Poder*, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, cuyo objeto de indagación es la reconstrucción crítico-genealógica de los factores constitutivos del logos en cuanto proyecto de civilización dominante en el mundo; y en el tercer momento se proyecta la

interpretación socio-histórica del sistema de racionalidad narrativa que se encuentra en proceso de conformación al interior del crisol étnico-cultural de la continentalidad socio-histórica de Latinoamérica. Es conveniente insistir que la interpretación socio-histórica del sistema de racionalidad narrativa de Latinoamérica y la posterior contrastación con el sistema de racionalidad logocéntrica no es el objeto de la presente tesis, sino que corresponde a una etapa de investigación que rebasa los márgenes del proyecto de doctorado; este esfuerzo pienso realizarlo en el futuro, dadas las dimensiones del proyecto de deconstrucción del logos occidental. Conforme a este programa personal de investigación, es fácil de percatarse, que el interés en la materia no inicia con el curso de los estudios del Doctorado en Ciencias Sociales, y tampoco culmina con la eventual obtención del grado, pues, más que el cumplimiento de los requisitos formales de un programa educativo, en este caso, se sustenta en el compromiso intelectual con un vector particular de reflexión socio-histórica.

En consecuencia, la presente tesis de grado se aboca a la reconstrucción crítico-genealógica del proceso de constitución del logos, en cuanto proyecto de civilización, bajo las interrogantes centrales siguientes: ¿cuál es el rasgo de singularidad de la cultura occidental que le permite distanciarse de otras tramas culturales y, eventualmente, conformar las condiciones de posibilidad para proyectarse en cuanto cultura planetaria? ¿Cuál es el principal atributo de individuación constituyente de los diferentes estratos culturales de Occidente? ¿Qué agente de articulación socio-cultural le ha permitido agenciarse de los diferentes envíos del ser de la cultura –como una suerte de *hoyo negro histórico*–, para tender un relativo puente de continuidad entre las diferentes rupturas de sus estratos históricos? ¿Qué dispositivos de poder permean su organización social, su percepción y su relación con el *kósmos*, así como su producción de verdad e interacción con otros lances de civilización? ¿Qué tipo de sortilegio de seducción le permite situar su proyecto cultural dominante, en tanto que pauta de civilización preeminente y ejercer un dominio, pretendidamente legítimo, sobre el acontecer



de la »historia universal«? Algunos ensayos de respuesta al problema sugieren que es una suerte de voluntad de poder: aspiración ontológica del ente cultural que *quiere ser más*, en el sentido nietzscheano, la que conmina e impele a los diversos centros civilizatorios de Occidente a someter y explotar a otros pueblos, según su particular proyecto de civilización –y la complicidad de la historia oficial parece proporcionar suficiente evidencia al respecto como para trazar una supuesta línea de pulsión imperial, que se desplaza desde la exploratoria expansión del discípulo de Aristóteles (*Ἀριστοτέλης*), Alejandro de Macedonia (*Μέγας Αλέξανδρος*), hasta la grosera hegemonía capitalista yanqui, pasando por el refinamiento integracionista de Roma, el mesiánico colonialismo evangelizador ibérico y el totalitarista sueño del fascismo, el nazismo y el "socialismo real"-.

En esta perspectiva, el relato histórico más que un discurso sobre el devenir de la historia, es un recurso político de legitimación del régimen de poder vigente, o en ciernes de constitución, puesto que no se limita a describir el estado y las estrategias de las relaciones de fuerza, por el contrario produce determinadas interpretaciones socio-políticas que inciden directamente en la conservación, reproducción y expansión del régimen, pero también funciona como agente táctico de subversión. El relato histórico forma parte integral del devenir de la historia, en cuanto operador intensivo del poder. En términos generales, el discurso interpretativo de la historia asume tres tipos de disposición enunciativa que se corresponden con tres estratos socio-culturales distintos, tales son: el discurso teológico-poético, en la antigüedad, que fundamenta las prácticas de dominio en el »derecho de conquista«; el discurso jurídico-filosófico, en la Edad Media, justifica el ejercicio del poder monárquico en el »derecho de soberanía«; y el discurso histórico-político, en la época moderna, legitima el sistema de poder en el »derecho de representación« del origen racial, de las tradiciones instituidas y/o de la voluntad popular. Pero en el caso de la historia de la civilización, la interpretación histórica desempeña dos funciones básicas, tales son: por un lado, la demostración de que el devenir socio-histórico se encuentra normado por la necesidad de un *sistema de*

*reglas*, por un logos nomotético que regula todo el acontecer social —el *iusnaturalismo*, las *leyes de la dialéctica del espíritu*, las *leyes del materialismo histórico*, las *leyes del mercado*, por ejemplo-, susceptible de ser descubierto por la conciencia testimoniante, mediante la intelección racional, a fin de reconocer el recto destino de la humanidad; y por otro lado, a consecuencia del aspecto anterior, la confirmación de que la historia humana tiene un inexorable carácter progresivo-evolutivo que se desplaza de la barbarie a la civilización, del mito al logos, de las sociedades simples a las sociedades complejas, de las sociedades orales a las sociedades de escritura, etc., el cual debe ser resguardado de las irracionales fuerzas disolutorias, con el propósito de que el ser humano pueda alcanzar el destino de la utopía —la *República* platónica, la *Ciudad de Dios* agustiniana, el *Comunismo Científico* marxista, verbigracia-. Relación socio-histórica que sirve para sustentar la legitimidad de un dominio sobre el mundo, a partir del conocimiento de las leyes de la historia y de la defensa de la civilización humana.

Desde tal punto de vista, esta voluntad de poder encuentra tres tipos básicos de expresión en el pensamiento occidental, tales son: uno, en cuanto dominio del mundo por disposición natural (naturalismo griego), prescripción divina (judeo-cristianismo) o determinación histórico-racial (racismo, nazismo); dos, como experiencia de la aventura de la libertad del individuo (liberalismo), del proceso de desenajenación del espíritu (Hegel) o de la realización histórico-social de la utopía materialista (marxismo); y tres, en tanto que inexorable movimiento de la expansión socio-civilizatoria (colonialismo, sistema-mundo y/o globalización). En cualquier caso el sometimiento de la “otredad”, se justifica por un cierto status de superioridad trascendental —o trascendente- y adquiere un determinado sentido ético: la «salvación del “otro”». ¿Acaso no demanda de los cristianos, la propia sagrada escritura: *deberás corregir a tu prójimo* —en el *Levítico*-? (Grosjean y Léturmy, 1971). La misma concepción onto-histórica que emplaza al “otro” en su situación de inferioridad social, posiciona al «ser humano occidental» en la función de salvaguarda del orden vigente de la civilización y, por ende, lo convierte en

responsable de aquél, mediante el tutelaje, la sublimación y/o la explotación institucional. Hacia la interioridad de la cultura occidental ocupan históricamente tal condición: las mujeres, los niños, los infractores y los enfermos; mientras que la exterioridad, a priori, es prevista en esta posición, desde una perspectiva de abstracción global donde es emplazada la otredad. En este sentido, Pedro Gómez nos dice que al *haber concebido la razón propia, etnocéntrica, como fundamento de la libertad, el occidental tenía a mano la legitimación más rotunda y «altruista» de la colonización del otro.* (Gómez García, 1985: pág. Web) De esta manera, las autoridades portuguesas, durante la colonia, se ven precisadas a tomar todas las medidas necesarias para *impedir que “estos indios” regresaran a la selva «para vivir en sus chozas al modo de las “bestias” que eran en otro tiempo»;* (Gruzinski, 2000:32)<sup>3</sup> en cuanto que en la sociedad profiláctica, basta con ser declarado culpable de crimen, minoría de edad o enfermedad para ser sujeto de la tutela del Estado, o en su defecto de un asociado solidario. La minusvalía onto-histórica del “otro” fundamenta la «ética de salvación», es decir, el sistema de dominio siempre se reviste de un carácter ético: «la responsabilidad por el “otro”».

Por su parte, otras tentativas de explicación del dominio socio-civilizatorio de Occidente sobre el mundo indican que se trata del desarrollo de la técnica, en cuanto *Ge-Stell* que devela al mundo como «fondo fijo acumulado», la cual provoca el ejercicio de una cierta explotación sistemática sobre las fuerzas y los recursos socio-ambientales del orbe, de tal manera que todo tipo de agenciamiento es transformado en dispositivo que refuerza la preeminencia de su lance de civilización: la pólvora y el papel de China, la papa y los metales americanos, los “salvajes” y los diamantes africanos, los estrechos continentales de Oriente Medio y Centroamérica –en cuanto “canales” que simplifican el circuito transcontinental de mercancías-, el territorio y la fuerza de trabajo, etc.;<sup>4</sup> y aún hay

<sup>3</sup> Las comillas no pertenecen al original.

<sup>4</sup> Desde esta perspectiva resulta posible reconocer que no es el tipo de producción -materia prima vs. productos manufacturados- lo que separa a los mal denominados países tercermundistas de las naciones desarrolladas. como lo entiende buen parte de la *intelligentia* económica contemporánea,

quienes suponen que la cultura occidental representa la expresión más acabada del devenir del absoluto: el espíritu hegeliano, el materialismo histórico marxista, el darwinismo social, el historicismo braudeliano, el cristianismo, entre otras corrientes de la tradición del pensamiento logocéntrico. Desde este punto de vista, la preeminencia de la civilización occidental se explica por su mayor voluntad de dominio, el desarrollo de una técnica más eficiente de explotación o como resultado "natural" de la inexorable dialéctica histórica. Estas pulsiones del ser de la cultura, sin embargo, no son más que efectos de superficie del devenir de Occidente en cultura planetaria, puesto que el principal agente de articulación orgánica de las diversas tramas culturales que conforman la historicidad occidental es: el logos, esto es, una forma peculiar de racionalidad que opera en cuanto emplazamiento reformador del ente y reflejo mundano correspondiente del *Logoi* original que produce, preserva y dota de coherencia, desde sí, al mundo. Por su misma fuente de procedencia (*Herkunft*), la conciencia occidental identifica un principio de racionalidad que organiza el devenir mundano, un principio de inteligibilidad, como diría Whitehead, y al propio tiempo, se atribuye la razón en cuanto facultad intelectual del acontecer existencial y como principio rector de su capacidad para ordenar la dinámica socio-histórica. La voluntad de poder, la técnica y la encarnación del devenir del absoluto no son otra cosa que simples

---

sino la presencia de un cierto *instrumentum* técnico, como emplazamiento articulador de la trama cultural de éstas, que convierte todo recurso: fuerza de trabajo, insumos, productos, etc., en dispositivos de reproducción del sistema de explotación vigente, y que en aquellos desempeña otro tipo de funciones más bien suplementarias. En tal sentido apunta Eduardo Galeano, siguiendo la tesis de A. Emmanuel, que: *los países pobres exportan su pobreza, con lo que se empobrecen cada vez más, al tiempo que los países ricos obtienen el resultado inverso*, esto es, los países del primer mundo obtienen mayores ganancias que los países subdesarrollados por los mismos productos, dado que ésta es una propiedad del sistema de desigualdad impuesto por el desarrollo del capitalismo y no debido a que unos producen trigo mientras que los otros producen pan integral. (Para abundar sobre el planteamiento de Galeano ver: *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México 1979) En realidad, este planteamiento proviene de la tesis de André Gunder Frank, planteada en 1963 –pero publicada hasta 1975 por la Oxford University Press en la India–, en el ensayo intitulado *On Capitalist Underdevelopment*, donde conluye que el subdesarrollo y el desarrollo económico son productos simultáneos y relacionados de un sistema económico único e integrado conocido como *capitalismo*. La perspectiva que plantea la tesis de André Gunder Frank fue recuperada en el estudio socio-económico de América Latina por la "Escuela de la Dependencia", propulsada desde la CEPAL por el argentino Raúl Prebisch.

dispositivos funcionales del sistema de racionalidad que organiza la experiencia cultural de Occidente.

Antes de continuar con nuestra digresión, es necesario anticipar dos previsiones: la primera se refiere a que la identificación de la pre-esencia de este agente organizativo socio-cultural en el devenir occidental, no implica necesariamente el reconocimiento de la existencia de una cierta continuidad trascendente en el flujo de la historia, o de predestinación evolutiva en la realización socio-civilizatoria de Occidente –aunque si es posible identificar ciertos dispositivos de autocomprensión, proyección y dominio social, operando a partir de la autoasignación de este sentido histórico, en la concreción del proyecto cultural occidental-; por el contrario, la constitución del *logos* significa un permanente fenómeno de ruptura, un acto de distanciamiento, un principio de individuación de la *Herkunft* (procedencia, fuente) de Occidente con respecto a las prácticas culturales de su época y aún la *Entstehung* (emergencia) que lo proyecta a la dimensión planetaria no deja de ser un acontecimiento de discontinuidad, de revolución, de reorientación del sentido histórico.<sup>5</sup> Con todo, el *logos* no puede ser sino un proceso maquínico de discontinuidad y de ruptura inmanente, por efecto del exceso de agenciamientos, de distanciamientos diferenciales,<sup>6</sup> de expansiones

---

<sup>5</sup> El análisis de la «procedencia» –la *Herkunft*, en el sentido nietzscheano- permite dissociar la unidad del origen para mostrar la multiplicidad de los sucesos perdidos, y a veces olvidados, a través de los cuales, como condición de posibilidad y/o como dispositivos de resistencia, se han formado: el carácter, el concepto, los preceptos, los sistemas y las tradiciones que dotan de individualidad a una civilización, en este sentido nos dice Foucault que: *La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo*; en tanto que el análisis de la «emergencia» muestra el estado de fuerzas que producen un determinado régimen socio-cultural, pues como apunta este mismo emplazamiento de autor: *El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen – dividiéndose entre ellas mismas- para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento*. En consecuencia, trazar el mapa genealógico significa «deconstruir» la presunta inmutabilidad y homogeneidad del acontecer histórico-cultural, para mostrar, sin máscaras, la *derrisoria* malevolencia y la accidentalidad constituyente de los estratos históricos. (Ver: Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*, Ediciones La Piqueta)

<sup>6</sup> Dentro del afán homogenizante que parece direccionar el dominio occidental sobre el sistema-mundo, a través de los modelos valorales difundidos por el *marketing cultural*: la *american life*, el

integracionistas, de formalización del pensamiento, de lances autocríticos y de desplazamiento de los centros de poder. El espejismo de continuidad que se cierne sobre la comprensión del devenir occidental, se trama como producto de los agenciamientos emergentes que efectúan las diferentes disposiciones del *logos*, de donde provienen las composiciones particulares de los estratos histórico-culturales de Occidente. De manera correlativa al esfuerzo de diferenciación socio-cultural que plantean los diversos estratos socio-históricos del envío Occidental, tanto hacia la exterioridad étnico-cultural como hacia su propia tradición histórica, persiste la constante de diversos agenciamientos emergentes que desempeñan una doble función socio-civilizatoria: por un lado, propician la renovación y la potenciación de los valores que fundamentan el proyecto de civilización, cuando estos padecen el agotamiento y/o el desgaste de su emergencia histórica —es el caso de los proyectos romano, renacentista, wagneriano,<sup>7</sup> moderno y aún la proyección comunista, por mencionar algunos de los más representativos—; y por otro lado, dotan de trascendentalidad histórica a los dispositivos circunstanciales de organización socio-civilizatoria. La paradoja del proyecto de civilización occidental radica en este esfuerzo de diferenciación permanente para imponer su singularidad sobre la historia humana y, a su vez, en esta necesidad de construir y reconstruir una continuidad de progresión histórico-socio-civilizatoria. Esta pulsión

---

"mundo libre", la democracia, el libre mercado, etc., se esconde un dispositivo pulsional diferenciante que opera en cuanto proceso maquínico de reconstitución permanente de los modelos. A fin de seguir actuando como "modelo", los elementos que lo constituyen deben ser refuncionalizados constantemente, a riesgo de agotarse. En la supuesta igualdad que preconiza Occidente es fácil identificar su necesidad de diferenciarse del resto del mundo, cuya expresión más radical, perversa y torpe se representa en los movimientos racistas, xenófobos y de discriminación étnica.

<sup>7</sup> Richard Wagner reconoce en la Atenas de Pericles la concreción de una armonía fundamental entre *logos* y *mythos*, individuo y colectividad, en cuanto producto de las pulsiones estético-políticas que se sintetizan en la tragedia griega. Para Wagner, la cultura europea, en lo general, y la potencia del espíritu de la cultura alemana, en lo particular, abrevan de la tradición griega; en esta misma perspectiva dice María Zambrano que: *en Grecia, cuya fuerza perenne reside en que en su suelo se han verificado las epifanías de las realidades que forman nuestro espíritu* (Zambrano, 1973: 262). Para Wagner, la "obra de Arte Total" (*Gesamtkunstwerk*) lo representa la Atenas clásica y se propone la recuperación histórica de este proyecto, en Alemania, a partir de la revolución estético-política. La revolución social transita por la revolución artística, desde la comprensión wagneriana. En este sentido, en una carta a Berlioz expone: "Me preguntaba cuáles deberían ser las condiciones del arte para que pudiese inspirar un respeto inviolable y, para no aventurarme demasiado en este examen, fui a buscar mi punto de arranque a la antigua Grecia."

histórica de trazar una línea directa de articulación genealógica con la tradición greco-latina, con las fuentes de procedencia de la Razón, tanto para asumirse en cuanto herederos legítimos del logos, como para presentar la evidencia incuestionable del progreso de la civilización humana, es un rasgo característico del pensamiento occidental.

Así, quienes “descubren” en la singularidad de los acontecimientos: efímeras luminosidades en la profundidad de la noche histórica, simples variaciones del sistema-mundo, o fluctuaciones recurrentes de los ciclos económicos –Braudel, Wallerstein y Kondratieff, de forma respectiva-, inexorablemente se encuentran atrapados en el nostálgico sueño de la metafísica, puesto que sustituyen la arbitrariedad del azar y la contingencia de los hechos, por un cierto sustrato de inteligibilidad determinante de las condiciones de posibilidad de acontecimiento. Comprenden los hechos de agenciamiento socio-cultural como fenómenos que explican y demuestran el carácter trascendental de la racionalidad que organiza al «Plan Histórico». Los dioses se previenen del azar mediante el establecimiento de leyes que ordenan los derroteros del mundo y de la vida. El ser humano, por su parte, tiene la esperanza de que tales leyes, divinas o no, existan en la regencia del mundo o que, cuando menos, puedan controlar la incidencia del azar en su destino. De esta manera, los diferentes ritmos que conforman el espectro multidimensional del desplazamiento histórico, son subsumidos dentro de un sustrato nomotético –trascendente o trascendental- que define la realización monolítica, unidimensional y homogénea de la historia. Es la pulsión del logos reconstituyendo su propio devenir, a partir de la actualización del mito (*μῦθος*) que percibe en Occidente la realización de las leyes, divinas o históricas, del demiurgo. Afán de justificar su regencia en el mundo, bien sea por predestinación ontológica, histórica o civilizatoria, o bien por haber alcanzado la *kantiana mayoría de edad*, mediante el proyecto de la experiencia moderna. Quien conoce las leyes de la historia debe gobernar el proyecto histórico de la sociedad;

quien ha alcanzado la mayoría de edad civilizada, debe dirigir los procesos socio-civilizatorios de la especie humana.

Por su parte, la segunda previsión es con respecto al carácter del discurso referencial que se emplea a lo largo de todo el trabajo, a fin de introducir indispensables principios de matiz sobre la descripción de los objetos que nos proponemos analizar, esto es: las características que se atribuyen al conjunto de las prácticas discursivas y de las formas de institucionalidad, lo son en cuanto constantes y centros de preeminencia orgánica de los diferentes estratos culturales de Occidente, ello sin soslayar que existen otros tipos de expresiones de disidencia, de resistencia o de trasgresión -en pocas palabras: lances de *cultura underground*, subterránea-, pero que desempeñan una función marginal, periférica, yuxtapuesta y/o subordinada en los aspectos considerados como más sustantivos en la trama de intersubjetivación social, tales como: la política, el conocimiento, la economía, la ética, la jurisprudencia y aún la misma práctica religiosa. De esta manera, el sistema de racionalidad que impone el *logos* en el proceso de la civilización occidental no elimina, ni subsume, como tampoco sustituye la presencia de otras posibles formas de racionalización, aunque si lo pretende, pero las convierte en dispositivos de reproducción del régimen vigente o en instrumentos estratégicos de la aspiración revolucionaria, o bien, las condena a ser simples reflejos de primitivos instintos, de las debilidades del espíritu o de los subterráneos del inconsciente -tolerables en el plano emocional y del esparcimiento, siempre y cuando no atenten contra la estabilidad del orden apolíneo previsto-, pero a las cuales sólo se les reconoce una aportación subsidiaria en la apropiación, intelectual o instrumental, del mundo. Así por ejemplo, la poesía se encuentra proscrita de la *República* platónica porque representa una seria amenaza al orden de racionalidad instaurado por el «filósofo»,<sup>8</sup> de acuerdo con Massimo Cacciari, debido a dos razones

---

<sup>8</sup> Conviene advertir que Collingwood discrepa, por completo, de esta condena que se le atribuye al filósofo griego sobre el arte y la poesía, así nos dice que el *mito acerca de la proscripción del*



fundamentales: por un lado, la existencia de la póiesis cuestiona el sentido mismo de la reflexión filosófica y, por otro lado, el hacer de la poesía es siempre una *dýnamis* [potencia] que deviene *aitía* [causa, *αἰτία*] de eso que no siendo antes existe después, es decir, la póiesis *hace pasar algo del no-ser a la existencia*, de la nada al ser, según se plantea en el diálogo del *Banquete*; mientras que para Aristóteles la *poética* sólo adquiere sentido por su capacidad de imitación a través de *medios genéricamente diversos*, o por *objetos diversos*, o por imitar de manera diversa a los objetos, sin soslayar su función pedagógica, catártica; en tanto que de acuerdo con Heidegger, la verdadera esencia de la obra de arte consiste en su carácter develatorio de la verdad del ente, es un dispositivo hermenéutico de la

---

*artista de la ciudad: ideal de Platón se deriva de un malentendido de interpretación del párrafo 398 de La República, en donde el artista después de recibir los honores correspondientes a su genio, es desterrado para siempre de la polis. De forma sintética, su argumento de defensa consiste en los siguientes aspectos: i) en el párrafo 392 D, Platón, a través de "Sócrates", divide a la poesía en dos clases: la poesía representativa y la poesía no-representativa; ii) la condena platónica se cierne sobre la poesía representativa porque representa lo trivial, lo malo o simplemente por su carácter representativo (Libro III y X); pero iii) conserva para la polis, para la ciudad gobernada por la dikaiosyne, la poesía no-representativa, a saber: los himnos a los dioses y las alabanzas a los seres humanos buenos. Según Collingwood, el ataque de Platón se dirige de manera directa contra la tragedia y el drama –esto explica el simbólico acto de purificación platónica al quemar sus juveniles poemas trágicos-, como formas decadentes del arte griego de su época (Ver. Los principios del arte, de R. G. Collingwood, FCE, México 1993). Sin embargo, aún cuando Collingwood tenga toda la razón sobre el particular, esto no contradice el planteamiento que se sostiene respecto del carácter subsidiario, marginal o subordinado del arte con relación a los aspectos más importantes de la vida, puesto que Platón no le reconoce un valor sustantivo al arte, dada su pertenencia al mundo de las apariencias, de donde: la pintura y en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y que es su querida amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero (Platón. La República. Libro X. Gredos, Madrid 1988). En este sentido, la condena platónica del arte no se fundamenta tanto en la proscripción de los poetas de la polis, cuanto en el carácter de imitación de las apariencias que realiza, en su pretensión de perpetuar a la imagen, pues como bien apunta Zambrano: No es camino la imitación, porque por la imitación se multiplica la decadencia, se patentiza el no-ser, se precipita la muerte sin estar maduro para ella (María Zambrano. Filosofía y Poesía. FCE, México 1998). El verdadero riesgo para el mundo platónico es que el arte –la poesía– atenta contra el orden de racionalidad impuesto por la comprensión filosófica. Para que la filosofía sea emplazada como el único, exclusivo y auténtico eje rector de la experiencia humana, es necesario que excluya ontológica, epistemológica y éticamente los principios que la contradicen. Luego entonces, la condena platónica del arte no se reduce al rechazo de su carácter imitativo o representativo, como pretende Collingwood, sino que se debe al hecho de que conforma un sistema de racionalidad distinto y contradictorio con la forma de racionalidad reconocida por el reflexionar filosófico. La racionalidad poética, para decirlo en breves palabras, cuestiona la existencia misma de la reflexión filosófica y, por ende, su presunto derecho a predominar sobre cualquier otra forma de racionalidad humana. La razón filosófica se asume así misma como la única forma de racionalidad pertinente para conocer y explicar el devenir del cosmos.*

apertura ontológica de la cosa,<sup>9</sup> por su parte, otros más, encuentran la pertinencia de la literatura en su poder para representar la realidad: *Porque captar el mundo real forma parte de la definición misma de la novela*, (Kundera, 1994: 61) o por su condición de posibilidad mostrativa de la verdad:

“... una obra literaria de ficción puede ser verdadera incluso en el caso de no contener proposiciones verdaderas. Sus verdades son verdades que no están *dichas en*, sino *mostradas por* el texto; son verdades en las cuales los acontecimientos, personas y cosas relatadas están en relación de lo particular a lo general... El tipo de conocimiento que tendremos en este caso es el conocimiento por proximidad (*knowledge by acquaintance*).” (Gottfried, 1994: 66-67)

O mejor aún, por su capacidad de resolución dialéctica de la oposición entre la actuación y el pensamiento, como le atribuye Breton al movimiento surrealista, siguiendo la tesis de Marx respecto a que lo verdaderamente importante es transformar al mundo, desde donde sentencia –no sin cierta presunción de aspiración comunista- que:

“‘Hay que soñar’, ha dicho Lenin. ‘Hay que actuar’, ha dicho Goethe. El surrealismo no ha pretendido nunca otra cosa, con la diferencia de que todo esfuerzo ha tendido a la resolución dialéctica de esta oposición. ‘El poeta venidero –escribía yo en 1932- superará la idea deprimente del divorcio irreparable de la acción y el sueño... Mantendrá cuestas lo que cueste en presencia los dos términos de la relación humana cuya destrucción haría instantáneamente de las conquistas más preciosas letra muerta: la *conciencia objetiva de las realidades y su desarrollo interno* en lo que tiene, por virtud del sentimiento individual por una parte, universal por otra parte, de mágico.” (Breton, 1996: 120)

En síntesis, las expresiones de racionalidad distintas al sistema instrumental instaurado por el *logos*, tales como la poética, la literatura, el arte, la

<sup>9</sup> En este sentido señala Heidegger que: *La obra de arte abre a su modo el ser del ente. Esta apertura es decir, el desentrañar la verdad del ente. acontece en la obra. En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. El arte es el ponerse en operación la verdad* (Ver: Heidegger, Martin *Arte y Poesía*. FCE, México 1985. pág. 67-68)

mitología, la religión, etc., son reconocidas como simples variantes figurativas de éste, razón por la cual el presente análisis genealógico se realiza sobre el trazo reconstructivo del *diagrama* del sistema de racionalidad organizativo de la experiencia cultural de Occidente: la multiplicidad de acontecimientos singulares y las relaciones de fuerzas que lo constituyen como sistema de civilización preeminente, sin pretender convertir al estrato cultural en una cierta unidad homogénea y absoluta. De hecho, trasbambalinas de la representación del dominio racional de Occidente, actúa la fuerza performativa de identidades étnico-culturales, disposiciones mítico-poéticas, proyecciones socio-históricas, etc., en general, alteridades existenciales que se resisten a someterse al imperio significativo de la razón. Pero, su resistencia no tiene como objeto la sustitución del sistema de racionalidad dominante, el asalto al trono de la razón, el remplazo de los agentes de dominio significativo; por el contrario, actúan por «diferenciación descentralizada». Son fuerzas performativas que no aspiran a la dignidad de los significantes de Estado. En este sentido, las afirmaciones sobre los rasgos distintivos del mapa logocéntrico, lo son en cuanto identificación de los centros de poder articulante de las prácticas culturales de la tradición histórica occidental, en la inteligencia de que el poder produce formaciones de realidad, organiza los significantes socio-históricos y atribuye funciones socio-culturales dentro del estrato de la civilización. Así pues, las enunciaciones crítico-descriptivas dentro de la presente tesis tienen como objeto los campos de dominio del logos, en cuanto núcleo de significación predominante del orden socio-civilizatorio, sin desconocer la presencia de otras formaciones significantes, pero que no dominan el sistema de racionalidad occidental. De ahí que una vez planteadas las correspondientes previsiones analíticas, a fin de contrarrestar equívocas conclusiones, es el momento de retornar al lance topográfico del sistema de racionalidad instaurado por el devenir de Occidente.

Como se enuncia al principio, el logos significa para el pensamiento griego, en tanto fuente de procedencia del proyecto socio-civilizatorio occidental:

»palabra«, »razón« y/o »plan«. Como producto del desplazamiento de la relación solidaria que existe entre el lenguaje y la naturaleza, en la "primitiva" comprensión mítico-poética, hacia la relación *lógica* de identidad que después dispone el pensamiento metafísico entre la palabra y el ser, entre el lenguaje y la organización cósmica, el logos es emplazado como el principio del universo y, en consecuencia, el principio del conocimiento humano, de donde se deriva su capacidad para organizar el devenir histórico de la especie. Así, de acuerdo con Cassirer, para Heráclito (*Ἡράκλειτος*) el *logos* constituye un principio universal de verdad general y validez objetiva. Esta relación lógica de identidad encuentra una triple condición, a saber: por un lado, la relación de identidad entre el macrocosmos y el microcosmos que significa el ser humano, por lo menos al nivel del principio de racionalidad que los conforma; por otro lado, la relación de identidad entre el pensamiento y el lenguaje, pensar es ser en el lenguaje; y por último, la relación de identidad que *debe* prevalecer entre el lenguaje y las cosas, con el objeto de que desempeñe efectivamente su función intelectual, la disposición lógica del lenguaje representa el orden lógico de las cosas, como parece decir el Wittgenstein del *Tractatus*. (Wittgenstein, 1981) El cosmos se revela y es develado únicamente a través de las formaciones discursivas del lenguaje. La »Palabra« representa el código demiúrgico que instaura la presencia del cosmos, mientras que la »Razón« organiza su devenir en el *continuum* espacio-tiempo y el »Plan« traza el destino trascendental de la existencia. En consecuencia, el *logos* en tanto que »sistema de racionalidad« comprende cuatro grandes rasgos, esto es: primero, el carácter *lógico-formal* de la relación de identidad que prevalece entre el ser humano, su lenguaje, el cosmos y el conocimiento que es posible construir sobre éste; segundo, el carácter *predicativo-discursivo* de la comprensión lingüística del devenir de la existencia del mundo; tercero, el carácter *deconstructivo-metafísico* de los procesos de intelección e intervención humana en los acontecimientos del ser en el universo; y cuarto, el carácter de *fundamento-necesidad* que dispone toda la práctica humana, en correspondencia con la *ratio* y el *plan* que organizan a la existencia. El macro y

el microcosmos, aunque diferentes en su patencia existencial, se corresponden en la dimensión lógica de sus estructuras ontológicas. El microcosmos en su lógica estructural se rige por los mismos principios y presenta las mismas propiedades que el macrosmos. No existe entre ambos ni siquiera una diferencia extensiva puesto que tanto uno como otro son universos delimitados e infinitos. La parte se corresponde con el todo en la existencia del ser. Este punto de perspectiva, fundamenta que el filósofo griego se interrogue por los primeros principios que rigen a la existencia toda –incluyendo la de los mismos dioses, puesto que la existencia de estos es regida por los mismos principios metafísicos que predominan en el resto de los seres-. Ahora bien, el único puente de articulación comprensiva entre el microcosmos que representa el ser humano y el devenir fragmentario del macrosmos, es el lenguaje, que a nivel lógico preserva la misma estructura de los cosmos que vincula. El ser se dice a través del lenguaje porque éste lo expresa lógicamente, pero, a su vez, los límites del lenguaje son las fronteras del ser.

Y en cuanto el pensamiento humano tiene como condición de posibilidad, forma, medio y límite al lenguaje –aún el mismo fondo inconsciente sobre el que se asienta la conciencia humana, encuentra una estructura lingüística, de acuerdo con la vertiente lacaniana-, entonces, el mundo se revela y es develado a través de las formaciones de la discursividad lingüística –como bien advierte Máximo Cacciari-. (Cacciari, 2000) Así, plantea John Stuart Mill, que los principios y las reglas de la gramática –parte elemental de la lógica, según este mismo autor- constituyen el medio por el cual se corresponden las formas del lenguaje con las formas universales del pensamiento. Las reglas gramaticales del lenguaje son recíprocas a la organización del pensamiento humano universal –*Los principios y las reglas de la gramática son los medios que se emplean para que las formas del lenguaje correspondan a las formas universales del pensamiento*, expuesto en las propias palabras del filósofo británico-. (Stuart Mill, 2004: 223) Persiste una identidad fundamental entre las formaciones discursivas del lenguaje y las

disposiciones del pensamiento. El cosmos en el que piensa, conoce, habla e interviene el ser humano es un *Símbolo* (σύμβολον), esto es, una Unidad fragmentada en diversos envíos del Ser. El origen del cosmos se funda en el estallamiento de la Unidad del Ser. Por su parte, el lenguaje se realiza en una doble paradoja, esto es: por un lado, asocia y, al propio tiempo, divide a los seres humanos; y por otro lado, cada forma lingüística es universal pero variable socio-históricamente tanto en su significado como en su sentido. La palabra designa el acotamiento onto-discursivo de una región específica del Ser; la palabra supone la separación de un acontecimiento ontológico de la totalidad en que deviene la existencia. Incluso, de acuerdo con Cassirer, el acto designativo que realiza la palabra, el nombre, sólo se limita a subrayar un aspecto particular del fenómeno, no agota de manera *exhaustiva* toda su situación ontológica.<sup>10</sup> (Cassirer, 1993) Luego entonces, por la condición fragmentaria misma del objeto y el énfasis regional de la designación discursiva, es que la apropiación intelectual-práctica que realiza el ser humano del cosmos es por antonomasia metafísico-deconstructiva.

En el pináculo de la organización cósmica, así como de la intelección y la actuación humana se emplaza, soberana, la Razón en cuanto fundamento rector de la existencia, *emergencia de la razón como dios mundano*, según expone José Luis Villacañas. (Villacañas, 2004: 75) Nada escapa al arbitrio de la Razón, pues como bien indica Roberto Cruz: ***La Razón es racionante de todo y la que pone en unidad, medida y definición***, (Cruz, 2005: 40)<sup>11</sup> de ahí su carácter necesario. En este sentido, aquello que vincula a Thales de Mileto con Einstein, Aristocles Podros (mejor conocido por el apodo dado por su maestro del gimnasio, Aristón de Argos, esto es: Platón, Πλάτων, "el de anchas espaldas") y Comte, San Agustín y

<sup>10</sup> En este sentido, señala Cassirer que. "El término griego (*men*) denota la función de la luna para medir el tiempo; el término latino (*luna, luc-na*) denota la luminosidad o brillantez de la vida... No es función de un nombre referirse exhaustivamente a una situación concreta sino, simplemente, la de destacar un cierto aspecto y morar en él." (Ver: Cassirer, Ernest. *Antropología Filosófica*. FCE, México 1993 pág 202)

<sup>11</sup> Las negritas pertenecen al original.

Marx, no es la evolución histórica del pensamiento hacia una mayor aproximación con la verdad, sino el agenciamiento de un mismo sistema de racionalidad que adopta diversas disposiciones en cada caso, pero que sitúa en el centro de la comprensión humana al logos. Este rasgo sustantivo del devenir histórico de Occidente, en tanto heredero legítimo de la tradición greco-latina-cristiana, es el fundamento de su organización socio-cultural en cuanto *proyecto de civilización*. La comprensión del *proyecto socio-civilizatorio occidental* se materializa en la progresión histórica, a partir de tres principales ejes, tales son: en primer lugar, la *proyección* simbólico-socio-cultural del legítimo destino de la especie humana, a consecuencia de la experiencia de maduración onto-histórica de las sociedades occidentales que comparten al logos, en cuanto «imperio del significante» de sus formas de comprensión del mundo, de su definición del horizonte histórico que les singulariza y de la organización de sus prácticas de intervención socio-cultural; en segundo lugar, la constitución y reconstitución sistemática de un *proyecto cultural* que tiene por principio el agenciamiento de los valores greco-latino-cristianos y por meta la regencia civilizatoria de las culturas europeas, en lo particular, y de las culturas humanas, en lo general. Una cosa es ser heredero de una tradición socio-histórica como fondo de significación identitaria, pero otra cosa muy distinta es erigirse con toda intención en tanto heredero legítimo de tal tradición y asumir el compromiso de su realización histórica. Occidente no puede renunciar a su fuente de procedencia para significar su proyección histórica, tal como sucedió, primero, con los romanos, luego con los renacentistas, después con los románticos... En su fuente de procedencia, Occidente encuentra los fundamentos de su propia existencia y de su proyección histórica. Pero, tal agenciamiento no representa un intento de repetición histórica, Occidente no aspira a actualizar el pináculo de la cultura griega, lo que pretende es la realización histórica de sus potencias socio-civilizatorias. Y en tercer lugar, la *unidad identitario cultural-civilizatoria* que comparten las diferentes formaciones societales de la tradición occidental. Occidente no es homogéneo, ni cultural, ni tampoco social, ni menos aún en su devenir histórico, pero persiste en el sustrato de sus diferentes matrices culturales

los mismos agentes de organización significante de sus prácticas socio-culturales, provenientes de la intención de racionalizar de forma teórico-instrumental el universo y el mundo de la vida. Y el logos se posiciona en el centro de este afán racionalizante de la existencia. Tales factores convierten el envío occidental en un proyecto particular y concreto de civilización. Occidente, pues, según he planteado antes, se define por la tradición socio-cultural que se asume como heredera del lance histórico-cultural greco-latino-cristiano, es decir, a partir de la confluencia de tres grandes aportes a la organización socio-cultural humana, a saber: la constitución del pensamiento racional-metafísico, el emplazamiento del Derecho como centro de las prácticas socio-culturales y la universalidad intransigente e intolerante del pensamiento y el actuar "recto", "verdadero", previsto por el evangelio del logos. En términos geográficos, Occidente se constituye en el espectro del continente europeo, pero, no mantiene una cardinalidad física, sino que se desplaza según se emplace la rectoría de la potenciación de los valores greco-latino-cristianos, de esta forma, a lo largo de la historia occidental, en términos generales, el centro de occidente se ha desplazado de la península italiana, con el imperio romano, hacia el centro del continente con la instauración del Sacro Imperio Romano Germánico, después a la Península Ibérica con la expansión planetaria del cristianismo, luego a Francia con el triunfo de la cultura burguesa, enseguida a Inglaterra con el asentamiento de la revolución industrial hasta llegar al norte de América, con el posicionamiento mundial de los Estados Unidos, lo que representa el verdadero desplazamiento de Occidente fuera de Europa, como parece advertir Braudel. (1994) La consolidación del mercomún europeo y la posibilidad misma de una "nacionalidad europea", así como la afinidad con la sociedad estadounidense, pese a los matices de su diversidad socio-política y económico-lingüística, más que en principios étnico-raciales, se fundamenta en la asunción de una misma herencia socio-histórica y en la afiliación de una tendencia socio-civilizatoria afin.



Pero, ¿cuándo se constituye Occidente como unidad socio-cultural?, ¿cuándo cobra conciencia Occidente de su singularidad socio-civilizatoria?, y aún más, ¿cómo se define Occidente en cuanto proyecto socio-histórico de civilización? En el proceso de constitución de la cultura occidental en cuanto proyecto socio-histórico, según se ha planteado antes, se pueden reconocer tres fuentes de procedencia: Grecia como fuente constitutiva del sistema de racionalidad que impera sobre la *Weltanschauung* occidental, Roma en tanto fuente integracionista del orbe y el cristianismo en cuanto fuente de la pulsión universalista de los valores socio-culturales de Occidente; mientras que las emergencias que han permitido conformar lo que podríamos denominar como la conciencia occidental, en tanto dispositivo de diferenciación socio-cultural frente al resto de las culturas humanas, son diversas a lo largo de su desarrollo socio-histórico y de múltiple naturaleza. El estrato griego, pese a su diversidad político-cultural, ya tenía plena conciencia de su unidad socio-cultural ante el resto de las culturas de su época, existentes en el norte de África y el Oriente. El imperialismo romano ya se asume como el prototipo de la civilización humana y la incursión del pensamiento cristiano le imprime su aspiración universalista. Inmerso en este lance de prototipo universalista, ¿acaso no se pregunta Weber (1991) sobre el encadenamiento de circunstancias que *han conducido a Occidente, y sólo en Occidente*, a la irrupción de fenómenos culturales insertos en una *dirección evaluativa de alcance y validez universal*? Empero, cabe reconocer que es la emergencia del *renacimiento*, primero, y la emergencia del pensamiento ilustrado, después, donde se articulan las condiciones socio-históricas para que la conciencia cultural de occidente se transforme en un proyecto socio-civilizatorio propio y comience la instauración de su predominio en el mundo. De esta forma, el logos que comienza como un sistema de racionalidad se convierte en una proyección histórica de civilización humana, pretendidamente, merced a la superioridad universal de sus valores, concebidos desde su origen a la dimensión humana y no sólo a la medida occidental, según pretende Fernando Rodríguez Genovés (Rodríguez Genovés, 2002: 7)

Empero, aún más, en su dimensión metafísica, la comprensión occidental sitúa al logos en cuanto consustancial al Demiurgo, en cualesquiera de sus patencias: el Ser o Dios, y al propio tiempo es el nexo de comprensión entre Éste y la humanidad. En este sentido, la »palabra« representa la revelación cifrada de la verdad, la »razón« ex-pone la ley y la justicia ontológica, en tanto que el »plan« manifiesta la existencia del pacto de comunión entre el ser humano y el Demiurgo. De esta manera, el logos encuentra dos modalidades preeminentes de expresión en el devenir histórico de la cultura planetaria, estas son: como sustancia o *causa sui* del mundo y en cuanto Entidad, trascendente o trascendental, organizador del *kósmos*. Estas modalidades de racionalidad orgánica permean, de diferente manera en cada estrato histórico, el punto de perspectiva de toda la *Weltanschauung* de Occidente. En el primer caso el logos se concibe como el «Principio Activo» (το ποιουν), la «Ley Divina», o como la «Inteligencia» del Demiurgo que anima, ordena, inspira y dota de movimiento a la materia –principio pasivo, de acuerdo con los estoicos-. Se trata de la pre-esencia de una determinada fuerza racional trascendente al orden del mundo –*nous* (del griego: νοῦς o νόος), diría Anaxágoras-, establecido por el *Intelecto* del demiurgo que lo origina; en este sentido Plotino encuentra que:

“Así como el Alma, descendiendo al mundo, ha sacado este gran cuerpo de la inercia en que yacía, le ha dado el movimiento, la vida y la inmortalidad. Movido eternamente por una potencia inteligente, el cielo se ha vuelto un ser lleno de vida y de felicidad y la presencia del Alma ha hecho un todo admirable de lo que no era antes sino un cadáver inerte, agua y tierra, o más bien, tinieblas de la materia, no-ser, *objeto de horror para los dioses*, como dice el poeta [Homero]...” (Plotino, 1988: 335)

En el segundo caso es la hipóstasis de la divinidad, es decir, la existencia de un ente intermediario entre el mundo y Dios; entidad que desempeña una doble función en el orden de la creación: es el modelo para aquél y la sombra –la

imagen o el reflejo- de éste. En tal sentido, Filón de Alejandría considera al *logos* como un *instrumentum* de la deidad en la creación, preservación y organización del *kósmos*, y el cristianismo, por su parte, lo identifica con la encarnación de Dios en Cristo, el cual establece el nuevo pacto que rige, desde su advenimiento al mundo, los derroteros de la historia humana. El demiurgo instaura la razón de la existencia del cosmos y define el plan que le corresponde a su advenimiento mundano. Ahora bien, en el propósito de anticipar una muy probable y legítima objeción, es pertinente señalar que tales modalidades del *logos* no son exclusivas de los primeros estadios comtianos: la edad del animismo subjetivado y la edad de la subjetividad formalizada, superadas por la madurez del pensamiento humano en la edad objetiva, sino que mediatizan y determinan la constitución de la propia práctica científica en la época moderna. De hecho, las distintas figuras que asume el *logos* en el devenir de la historia occidental, constituyen el principal eje de articulación de los sistemas de veracidad que producen sus diferentes estratos socio-culturales; tales sistemas permean todo tipo de producción de saberes, desde el campo estético al teológico, del ético al epistemológico, de la política a la utopía y de la economía a la mítica. Así pues, la *synthesis de oro*, las leyes de Newton que fundan a la física moderna, son un buen ejemplo de la racionalidad como «Principio Activo», o mejor aún, como la «Ley Divina» secularizada a través de la formalización matemática —»Dios habla en lenguaje matemático«, parece concluir el pensamiento de la física moderna, bien sea en cuanto *clave* del misterio del mundo con Kepler, o en tanto *lengua* en la cual está escrita la realidad misma con Galileo, por ejemplo;<sup>12</sup> mientras que la Teoría del Estado, en las Ciencias

<sup>12</sup> De acuerdo con la referencia de Gonçal Mayos, en el comienzo del *Il Saggiatore* (1623), Galileo plantea que: *La filosofía está escrita en ese inmenso libro que se nos ofrece siempre abierto ante nuestros ojos, quiero decir el universo, ahora bien no se lo puede comprender si no se aplica en primer lugar a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que está escrito. Es escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas. sin el medio de las cuales es humanamente imposible comprender ni una palabra. Sin ellas, se trata de un error en un laberinto oscuro.* [ver: Mayos, Gonçal. *Modernidad y Racionalidad Razón Geométrica versus Razón Dialéctica*, en: <http://www.ub.es/histofilosofia/gmayos/PDF/RacionalidadModernidad.pdf> (27/noviembre/2007)] Este planteamiento es confirmado por Splenger, quien señala hacia el final del párrafo 3, de la *Introducción a La Decadencia de Occidente*, que para Galileo »la filosofía se encuentra escrita en

Políticas, o la Teoría del Mercado, en Economía, son el mejor correlato de la razón demiúrgica hipostasiada en el acontecer histórico. Siguiendo este punto de vista es que Hegel concluye que:

“El ingreso de Dios en el mundo es el Estado; su fundamento es el poder de la razón que se realiza como voluntad. En la idea del Estado no deben tenerse presentes estados particulares, más bien se debe considerar la idea por sí misma, este Dios real.” (Hegel, 1988)

Luego entonces, las distintas modalidades del logos atraviesan todo tipo de práctica discursiva y no-discursiva de la trama cultural occidental, al propio tiempo que desempeñan la función de eje centrífugo de integración, articulación y organización de su proyecto civilizatorio. Y es este carácter trascendente-trascendental del logos, de sus sistema de racionalidad, lo que dota de la fundamentación histórico-metafísica para legitimar el predominio de la civilización occidental sobre el orbe. Entre la práctica formalizada, y formalizante, del discurso y la institución social, de la racionalidad filosófico-científica y la emergente práctica cultural de las racionalidades ingenuas, estéticas, poéticas, éticas, mítico-religiosas, literario-narrativas y/o cómicas, sólo existe la diferencia en la forma de expresividad que usan, pues, todas ellas aspiran al principio lógico de la razón. Formalización de los instintos dionisiacos de la cultura. El logos es el *a priori* inmanente, el proto-relato del *Imperio del Significante*, de los diversos estratos históricos que conforman la tradición del proyecto socio-cultural dominante en Occidente. Pero, aún más, el imperio del significante logocéntrico ha definido las relaciones de la sociedad occidental, con el resto de los envíos socio-culturales en el mundo, a partir de una visión jerarquizada del desarrollo socio-civilizatorio, que

---

lengua matemática, dentro del gran libro de la naturaleza». En sus propias palabras Galileo plantea en *Il Saggiatore* que: *La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra, sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto.* (Galilei, 1981: 62-63)

le permite ejercer un dominio presuntamente legítimo sobre el resto de las sociedades humanas, bien sea a través del gobierno directo, como en el caso del »colonialismo duro«, o bien, mediante el tutelaje colaborativo, de acuerdo con la dinámica del »colonialismo blando«. Desde sus mismas fuentes de procedencia el logos ha estado vinculado con el poder, ha dispuesto un sistema de dominio social y ha perfilado principios de racionalidad existencial que justifican tal ejercicio de despotismo racional. De ahí pues que el propósito nodal de la presente tesis de grado, sea **la reconstrucción genealógica del logos, en cuanto sistema de racionalidad que organiza y dota de sentido al proyecto socio-civilizatorio de Occidente**, en otras palabras, la intención es hacer un recorte histórico de la fuente de procedencia del imperio del significante occidental, así como la emergencia de pensamiento que lo hizo posible y la formación que asume el lance logocéntrico en la comprensión del mundo y de la historia humana. Imperio del significante que instaura y legitima un sistema de dominio en el orden del discurso, de la organización socio-cultural dentro del propio Occidente y de las interacciones étnico-culturales al emplazarse como un proyecto de civilización planetario. La cultura política y las relaciones de poder no se reducen al ámbito de los sistemas políticos, por el contrario, los sistemas políticos son el resultado de las formaciones del imperio del significante que organizan el sistema social y sus prácticas político-culturales. En el caso de Occidente, el logos constituye el núcleo fundamental de su proyecto socio-histórico. Proyecto histórico que en función de una política concreta de producción de conocimiento, fundada en una determinada voluntad de verdad formalizada y formalizante, constituye una política de dominio sobre el mundo, la historia, la sociedad y los individuos, mediante estrategias de racionalización onto-histórica, procedimientos de reforma racional del ser y dispositivos socio-civilizatorios, los cuales son presentados bajo la premisa de su necesidad socio-histórica. El dominio occidental pretende legitimarse en la necesidad onto-histórica de las leyes del devenir socio-civilizatorio que proyecta sobre el mundo y la sociedad humana, en cuanto producto de los procesos de racionalización logocéntrica. En el acontecer socio-histórico, el dominio occidental

se ha traducido en políticas de colonialismo –blando y duro-, en expansiones imperialistas –territoriales, políticas y económicas-, tutelajes socio-culturales, etc., como parte central del desarrollo socio-civilizatorio de la especie humana. De ahí entonces que la importancia de desbrozar, mediante la analítica genealógica, los contenidos de racionalidad político-cultural-epistemológica que fundan esta aparente necesidad onto-histórica del devenir humano y que parece legitimar el predominio occidental, radica en el descubrimiento de los elementos y factores que organizan la racionalidad logocéntrica y en el avizoramiento de las posibilidades de paradigmas alternos de racionalidad, en el desarrollo de la experiencia humana. En el esquema personal de investigación, constituye uno de los polos nodales para realizar la ulterior contrastación de la racionalidad logocéntrica con la denominada *racionalidad narrativa* que, pretendo, prevalece en la continentalidad latinoamericana –aunque eso todavía no es objeto del presente documento.

De ahí entonces la pertinencia de la presente tesis en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, dentro de la línea de Cultura Política y Relaciones de Poder. En términos concretos, tal pertinencia encuentra su legitimación en tres ámbitos precisos, a saber: por un lado, en la dimensión temática, es conveniente señalar que las relaciones de poder y la cultura política no son reductibles al estudio de la dinámica del Sistema Político, ni tampoco al carácter regulatorio y/o coercitivo que les impone el Sistema de Producción a través de los aparatos de Estado, según pretende el marxismo tradicional, sino que tales son la materialización estatal de procesos generados a nivel de las micro-relaciones socio-culturales y convertidos en estrategias de intervención global por el Estado, como bien lo ha mostrado ya Foucault, así como producto de las disposiciones, legitimaciones y modos de comprensión que impone el Imperio del Significante, donde se juegan las relaciones de saber y poder. En la vertiente foucaultiana se plantea el reconocimiento de que los Regímenes de Saber instauran Regímenes de Poder y a la inversa, los Regímenes de Poder se

sustentan en Regímenes de Saber. Políticas de Saber que fundamentan y se fundan en Políticas de Poder. Pero, aún más, en la perspectiva que explora Bonfil Batalla (1993), la forma de ejercicio de poder más consistente y consolidado es el “control cultural”, esto es, el dominio socio-político y económico mediante la imposición de modelos socio-culturales que establecen las pautas históricas legítimas de las prácticas culturales, sociales, económicas, políticas, educativas, etc., dicho en otros términos, la cultura dominada se somete al control de la cultura dominante mediante la copia extralógica de los valores, principios y prácticas socio-culturales de esta última, pues, como parece afirmar Fanon (1980), la principal arma de que disponen los colonizadores es la imposición de su imagen socio-cultural en el pueblo sometido. La mejor expresión de este modelo de dominio es el denominado «colonialismo blando» que priva en la época contemporánea. Y Occidente ha legitimado e instrumentado su regencia y predominio sobre el mundo, precisamente a partir del control cultural. La helenización de Asia y la grecolatinización del negro que reconoce Sartre, en *Los Condenados de la Tierra* (1980), pero, también la cristianización de América, forman parte sustantiva del control cultural que ha impuesto Occidente sobre el orbe. Luego, la investigación de la presente tesis, se desarrolla no tanto en la intención de recuperar teorías, autores y tesis para criticarlas, ampliarlas y/o criticarlas, por el contrario, el núcleo del trabajo es la reconstrucción crítico-analítica de las fuentes de procedencia del proceso de constitución del Imperio del Significante occidental y de las emergencias históricas que posibilitaron su predominio sobre las sociedades del mundo.

Por otro lado, en el nivel metodológico se pretende un trabajo interdisciplinario, tanto a partir de la recuperación de la propuesta de formación del propio programa doctoral, como por las necesidades mismas del proceso de investigación. De acuerdo con Charles Taylor, (1993) existe una relación intrínseca entre las Ciencias Sociales y la Filosofía, debido a su propio carácter hermeneúutico, esto es, la investigación social se realiza desde la dimensión y en la

propia práctica de los valores de significación de la misma sociedad que se investiga, puesto que *las teorías sociales no funcionan contrastándose con un ámbito de objetos independientes de ellas, sino que están imbricadas con las prácticas sociales que analizan y explican.* Y la fuerza de esta explicación sirve para evaluar las prácticas y justificar lo adecuado o no de nuestras teorías. Una especie de círculo que se basa en el modo como el hombre conoce la realidad social, (Mardones, 2007: 308) como bien arguye José Ma. Mardones al respecto; y aún cuando el investigador social pertenece a una sociedad distinta de la que investiga, como suele suceder con los estudios etnográficos, intervienen tanto los valores de significación de la sociedad de procedencia del investigador, como los valores de autosignificación de la comunidad estudiada. La investigación social se construye en el encuentro y/o desencuentro de valores de significación socio-histórica. En este espectro, la dimensión filosófica desempeña dos funciones centrales en la práctica de las Ciencias Sociales: por un lado, en cuanto marco de referencia de la concepción socio-cultural desde la cual se construyen las teorías sociales; y por otro lado, en tanto dispositivo de mediación teórica de la hermenéutica social, es decir, como recurso de valoración, comprensión y explicación de la interpretación de las prácticas sociales en estudio. Desde esta perspectiva, las Ciencias Sociales tienen un profundo carácter filosófico. Pero, además, una de las premisas centrales de la formación en el programa doctoral es precisamente la **investigación interdisciplinaria** –a) *Formar investigadores y profesionistas mediante la consideración de los problemas de la sociedad, con énfasis en los nacionales y latinoamericanos, cuyo estudio es relevante, pertinente y oportuno con base en la **investigación realizada en forma interdisciplinaria**...*, según se señala en el Plan de Estudios del Doctorado en Ciencias Sociales (UAM: pág. Web)-,<sup>13</sup> de ahí la exigencia de instrumentar una estrategia metodológica interdisciplinaria que involucra, además de la perspectiva filosófica, la comprensión histórica, sociológica, política y cultural, por señalar los recursos más importantes. Mientras que el objeto de investigación y la propia metodología

<sup>13</sup> En el original no aparecen los caracteres en negritas.



genealógica que asumo, comportan la necesidad de un estudio interdisciplinario, como producto de tres exigencias: primera, el estudio del surgimiento, constitución y emplazamiento del logos en tanto sistema de racionalidad dominante; acontece como un fenómeno filosófico, razón por la cual resulta indispensable su abordaje desde la dimensión propiamente filosófica, puesto que el proceso de investigación debe concordar con la naturaleza del objeto estudiado, como bien advierte Heidegger; segunda, por su parte, la reconstrucción socio-histórica del logos en su devenir proyecto socio-civilizatorio dominante en la misma cultura occidental, primero, y a nivel planetario, después, implica el estudio histórico-sociológico y cultural, con el propósito de identificar la forma en que opera al nivel de las prácticas de significación socio-cultural; y tercera, la alianza del logos con el poder, desde su misma fuente de procedencia, y su ulterior posicionamiento como estrategia de dominación cultural, requiere del instrumental categorial de la teoría política. De ahí, pues, que el estudio genealógico del logos que expongo en la presente tesis de grado, se desarrolle desde el dominio de la práctica interdisciplinaria.

Partiendo de estos principios teórico-metodológicos, el presente documento de tesis de grado se organiza en tres apartados temáticos, derivados de las tres líneas generales de investigación en que se desarrolla el seguimiento genealógico del proceso socio-histórico de constitución del logos, a saber: el Capítulo I, *El Lance de Reconstitución del Símbolo*, tiene como objeto de estudio el carácter simbólico que le atribuye el pensamiento racional al fragmentario acontecer del mundo y la pulsión de reconocimiento y desciframiento del lenguaje demiúrgico, en el cual fue escrito y prescrito el plan de la existencia, en tanto actitud correspondiente a la representación del universo como *Símbolo*. En este sentido, cada hecho, acontecimiento, objeto y/o fenómeno deviene *señal*, *signatura* y *significante* por su triple función de indicación, manifestación y significación de la estructura del código nomotético en que se instaura el devenir mundano. La emergencia del acontecer del universo es, para la comprensión del logos, la

patencia fragmentaria de la pretérita existencia de una cierta Unidad originaria fracturada, la cual se preserva subyacente, pese a la caótica dispersión del advenimiento mundano, debido al nomos que dispone el noûs, la Razón del demiurgo, tanto para organizar el plan existenciaro, como para ser reconocido por su recíproco-contingente, la razón humana; en cuanto condición necesaria de la dialéctica del resarcimiento ontológico del Símbolo existencial, mediante los procesos de intelección racional y la reforma sistemática del ser. Así, el conocimiento racional se sustenta en la lógica de identificación de la fórmula que funda el orden existencial, el decentrañamiento de su función nomotética y la ulterior traducción a la discursiva pronunciación humana. La inteligibilidad del mundo se traduce en la racionalización de la existencia: orden cósmico, orden socio-histórico. Por su parte, el Capítulo II, *La Sentencia Divina como »Principio Activo de Legalidad«*, encuentra como objeto central de análisis, los procesos de diferenciación socio-civilizatoria que individualiza al envío histórico de Occidente, ante el resto de las formaciones étnico-culturales de la alteridad humana. Dado el carácter simbólico del mundo, el acto de singularización realizado por el pensamiento logocéntrico, consiste en un doble proceso de secularización, esto es: por un lado, el emplazamiento de la fórmula demiúrgica en cuanto »Principio Activo de Legalidad« y, por otro lado, su traducción al discurso humano en tanto sistema de enunciación formalizada. Logos nomotético que se traduce en discurso formalizado. El Principio Activo de Legalidad determina necesariamente el advenimiento integral del mundo como devenir histórico: historia natural, historia del cosmos, historia social, historia de la civilización, por mencionar sólo algunos de los lances de historicidad, bajo las figuras teóricas de la evolución, el desarrollo y/o el progreso onto-genético; pero, a su vez, dispone la estructura orgánica y jerárquica entre las diversas expresiones históricas del ser socio-cultural, es decir, comprende el desplazamiento socio-histórico de la humanidad como el resultado inevitable de las »invariantes histórico-culturales« que realizan el plan existenciaro del cosmos, dispuesto por la previsión del demiurgo. En tanto, la pretensión de establecer una cierta correspondencia proporcional entre la plenitud

comprehensiva de la enunciación del Logos demiúrgico y la finita comprensión del lenguaje humano, se materializa en la formalización del discurso descriptivo del mundo, de la enunciación del conocimiento, a través de la concentración definitoria del *concepto* y la operación lógica del *pensamiento sistémico*. El exceso significativo del lenguaje del demiurgo deviene formalización lógica en la descriptiva enunciación humana. Por último, el Capítulo III, *La Constitución del Sistema de Racionalidad Occidental*, asume como objeto de reflexión genealógica, la reconstrucción histórica de los acontecimientos que provocan la conformación del sistema de racionalidad logocéntrica en Grecia. Grosso modo, tales fenómenos son: el desvanecimiento de la deidad en cuanto fundamento último de la existencia y del conocimiento humano sobre el mundo; la irrupción de un pensamiento formal caracterizado por la coherencia lógica, el rigor conceptual, la linealidad sistemática y el principio de no contradicción; el predominio del «pathos de lo oculto, de lo subyacente» sobre la evidencia sensible del universo; y la transformación de la dialéctica agonista en «razón destructiva», en tanto agente crítico de refutación teórico-perceptiva, la cual torna evanescente cualquier proposición del conocimiento, cualquier posición ontológica y dota de una profunda vocación nihilista al pensamiento racional que le conduce a negar la presencia del orbe, la racionalidad misma, la certeza de la verdad, la realidad de un nomos existencial, la propia posibilidad del conocimiento y/o la emergencia de un discurso susceptible de comunicar la experiencia epistémico-histórica humana. La consolidación y la dinámica alianza estructural de estos factores de racionalidad emplazan un «imperio del significante», sobre el cual se funda un dominio de conocimiento y, de manera respectiva, una política de dominio social. La estratégica asociación entre el conocimiento racional y el poder permiten a la sociedad occidental la construcción emergente de un sistema teórico-histórico de legitimación onto-político-jurídica del régimen de dominación civilizada y el diseño de dispositivos técnico-tecnológicos de control social racionalizado, como producto del desarrollo socio-civilizatorio. La racionalización socio-histórica es la matriz significativa del devenir de la civilización. Pero, los procesos de racionalización

social comportan la instauración de un sistema político de dominación histórico-cultural, por ende, el dominio racional de las sociedades se justifica, fundamenta y legitima en el devenir necesario del orden civilizado. La parte final de este documento de tesis de grado lo conforma el diagrama de análisis conclusivo, el cual se organiza en tres lances de reflexión, tales son: la deriva del estudio genealógico respecto del logos occidental, la suscita revisión de la crisis de legitimación que padece la rectoría del imperio del significante de Occidente y el reconocimiento de nuevos envíos de investigación socio-histórica, aperturados por la irrupción de nuevas posibilidades de historicidad socio-civilizatoria. La conclusión final es que la racionalidad de Occidente sólo representa un sistema de significación existencial, cuyos fundamentos se encuentran en franco proceso de erosión histórica, como producto de su propia acción crítica, el desencanto pesimista y la revaloración de la alteridad histórico-cultural. Este hecho genera nuevas posibilidad de investigación y reflexión analítica, en el campo del estudio socio-histórico-epistemológico, pues el descentramiento de la razón tiene como consecuencia directa la relativización del orden histórico socio-civilizatorio, con lo cual se aperturan, en principio, las siguientes preguntas: ¿cuáles son la dimensiones de la historia humana?, ¿la alteridad es un defecto o una virtud en el devenir histórico del ser humano?, ¿en el horizonte de la historicidad de las civilizaciones existe la posibilidad cierta de una síntesis socio-cultural de la experiencia humana?, ¿las diferentes expresiones de racionalidad del ser humano son igualmente pertinentes para el desarrollo de las civilizaciones?, ¿cómo construir un espacio equitativo de coexistencia e interacción intercultural? y ¿cómo conciliar el relativismo socio-cultural que conlleva el reconocimiento de la diferencia étnico-civilizatorio, con la defensa y expansión de la conquista histórica de disposiciones de relación societal más equitativas e igualitarias, como los derechos humanos, los derechos políticos y de género, por ejemplo, sin violentar el derecho de apropiación, práctica y potenciación socio-civilizatoria de la propia cultura?, las cuales, empero, quedan dispuestas para el seguimiento de nuevos

desarrollos investigativos, puesto que exceden los propósitos propuestos para la presente investigación.

Ahora bien, como se insiste a lo largo de la presente introducción, el recurso metodológico que se sigue para la consecución del objetivo de investigación es: el *método genealógico*, en la perspectiva que plantea el análisis nietzsche-foucaultiano. Foucault critica el que las ciencias sociales, humanas o de la cultura, no proporcionen los elementos de su propia inteligibilidad. Sostiene que ni la teoría que defienden los agentes involucrados, ni la autoconciencia del método que dirige la práctica científica, permiten explicar con claridad el por qué, en momentos históricos específicos, se establecen con ciertos emplazamientos objetuales y de subjetividad, conceptos y estrategias, determinados tipos de formación del conocimiento; como tampoco pueden explicar la *matriz institucional* en que se desarrollan y decaen.<sup>14</sup> Para el filósofo francés, el análisis de estos problemas tiene la importancia de descubrir lo que realmente está ocurriendo en esos espacios de relación social. Espacios de interacción definidos por el conjunto de las prácticas discursivas y no-discursivas, en donde los agentes involucrados se esfuerzan por revestirlas de una seriedad, transparencia y neutralidad necesaria para dar cuenta de la *verdad*; pero, allende la memoria historicista, se trata de identificar el espacio de procedencia y/o de emergencia, el momento en que surge o se constituye un concepto, un sistema, una práctica, un discurso o, en este caso, una disposición de racionalidad. La genealogía (*γενεαλογία*, de la conjunción de las palabras griegas: "genos" [*γενος*, linaje] y "logos" [*λογος*, razón]), de acuerdo con el filósofo francés, pone de manifiesto las disposiciones del orden del saber, liberadas de cualquier tipo de sujeción sistémica, formal, disciplinaria o cientista. La genealogía, para Foucault, es un meticuloso trabajo documental. El análisis crítico de documentos es la tarea fundamental de genealogista; documentos que no son vistos desde la perspectiva de que representan el resguardo de sentidos ocultos

---

<sup>14</sup> Problema que no sólo atañe a las prácticas de las ciencias sociales o humanas, sino que si dirige al espíritu mismo que constituye el marco, los criterios y contexto mismo de la cientificidad.

que presienten, o demandan, un misterio teleológico, un fin interpretativo, sino más bien como el resultado de una serie de prácticas que enmarcan pautas de conductas y prescripciones discursivas. Por eso mismo, no se parte del planteamiento de un lance hipotético, anticipado por la conciencia disciplinaria, que deba ser demostrado por la lógica racional del devenir de la historia; al contrario, identificada la situación presente de un fenómeno discursivo, de una relación de fuerzas, de un régimen de dominio, la intención es reconstruir las condiciones que hicieron posible su conformación y su ulterior emplazamiento en el orden de la civilización.

Empero, ¿cuál es la fuente de procedencia de la genealogía?, ¿de dónde proviene la analítica genealógica?, ¿qué emergencia socio-histórica propicia la conformación del método genealógico? La ácida crítica nietzscheana a la metafísica cristiana y al historicismo que comporta, expuesta en la *Segunda Intempestiva*, es la fuente de procedencia del análisis genealógico. (Nietzsche, 1994) La *γενεαλογία* (genealogía) abreva de los contundentes golpes de la reflexiva nietzscheana a la metafísica historicista que reviste de una racionalidad necesaria al devenir de los hechos sociales; el estudio genealógico intenta poner de manifiesto la profunda hipocresía que se esconde detrás de toda búsqueda trascendental del origen, se ocupa de *mostrar la procedencia irracional y los procesos de racionalización retrospectiva que acaban por ofrecernos a la mirada nuestro presente como "natural"*, de acuerdo con Miguel Morey. (Morey, 1983: 238) Y, según Foucault, el Nietzsche genealogista rechaza la búsqueda del origen (*Ursprung*) porque reconoce en este propósito el intento soterrado de encontrar una cierta *identidad primigenia* de la cual participan todas las cosas presentes –un efecto del pesimismo desencantado, del sentimiento de revancha, del espíritu de rencor, como diría Heidegger-, y que se mantiene incólumne a todas las contingencias, accidentes y emergencias del acontecimiento socio-histórico. Tal afán tiene como objeto el trascender la experiencia de lo contingente para encontrar en los trasfondos del fenómeno la identidad primera del nóumeno. El secreto del plan existenciario.

Reconstruir el sistema del Logos fracturado por la caída humana. Nietzsche parece percatarse de que detrás de las cosas, de los acontecimientos, de los hechos, no existe una esencia primera, sino que tal sustrato esencial fue construido por una determinada heterogeneidad de piezas, agentes, factores, en sí mismas extraños, acontecidos de forma azarosa. Este "sentido original" no es más que una interpretación impuesta, un invento del sistema de dominio. Las disposiciones de verdad se encuentran definidas por las relaciones de poder. El régimen de verdad se asienta sobre un sistema de dominio y fundamenta interacciones de fuerza. Por ende, la función de la genealogía *será fundamentalmente desenmascarar idealidades, consistirá en la crítica de las perspectivas trascendentales desde las que la metafísica interpreta lo existente, lo que es totalmente coherente con el cometido nietzscheano de realizar una reflexión crítica de la tradición cultural occidental*, como plantea Felip Vidal Auladell. (Auladell, 2003: 2)

Así, frente a la *Ursprung*, conforme a los principios intencionales del análisis genealógico, Foucault identifica en la trama de la crítica nietzscheana al historicismo, dos términos centrales que se le oponen, tales son: la *Herkunft* (la fuente, la procedencia) y la *Entstehung* (la emergencia). La *Herkunft* es el ámbito de procedencia, la fuente de agenciamiento de las estrategias globales de dominación onto-socio-histórica; pero, a diferencia de la metafísica historicista, en la *Herkunft* no se trata del intento de restituir la vigencia del pasado en el presente, de señalar la gran continuidad que subyace al olvido y a la contingencia de la dispersión fenomenológica; por el contrario, pretende des-cubrir en el "fondo" de lo que conocemos y de lo que somos, la exterioridad del accidente, la ausencia de la verdad fundante y del ser-sustrato. El propósito es remover aquello que aparece en cuanto homogéneo, inmóvil y conforme a sí mismo, para introducir la heterogeneidad, la contingencia y el azar. Por su parte, el lugar de la *Entstehung* es el contexto donde se encuentran las "huellas", los "vestigios", de los acontecimientos del pasado, lugar donde nacen los deseos y los errores, pero también en tanto espacio en que se constituye la sanción de toda verdad y de todo error. La *Entstehung* es la

confluencia del conjunto de condiciones, factores y agentes que hacen posible el acontecimiento de un fenómeno socio-histórico específico. Precisamente, la pertinencia del método genealógico para el desarrollo de la presente investigación se debe a dos elementos teórico-metodológicos, estos son: por un lado, los procedimientos de la *Herkunft* y de la *Entstehung* posibilitan la identificación de la fuente de procedencia del logos, la emergencia de su constitución en cuanto sistema de racionalidad predominante, el reconocimiento del régimen de verdad que impone sobre el orden socio-histórico y las relaciones de fuerza que comporta su política de control socio-civilizatorio; y por otro lado, la crítica genealogista al historicismo, en tanto característica propia del pensamiento occidental, se enmarca dentro del análisis crítico-integral del proyecto socio-histórico de la civilización de Occidente, como proyecto dominante –*Cabe pues considerar la crítica al historicismo, en cuanto característica civilizatoria de Occidente, como encuadrable dentro de una crítica de mayor alcance, y que por ahora sólo se va gestando, a la cultura, la civilización y la metafísica occidentales*, de acuerdo con Felip Vidal. (Auladell, 2003: 2) La intención investigativa es la reconstrucción socio-histórica del logos occidental, en tal perspectiva, los principios crítico-teóricos, los dispositivos procedimentales y los recursos instrumentales del análisis genealógico parecen convenir de manera suficiente, tanto para trazar la ruta de recuperación de las huellas, los vestigios, los remanentes de información histórica, como para sistematizar e interpretar los resultados obtenidos. Queda, entonces, al juicio crítico el alcance de las metas propuestas.



## CAPÍTULO I

## El Lance de Reconstitución del Símbolo.

*De ese despojo de lo simbólico surgirá, en el seno del ciclo espiritual, la posibilidad de una revelación manifiesta y exotérica del contenido espiritual.*

*Tal revelación del logos que corresponde al lado manifiesto del espíritu será lo que, en el seno de ese ciclo, podrá llamarse en rigor la razón (lo que desde Descartes y Galileo podrá entenderse por tal).*

Eugenio Trias

¿Cómo se constituye el *logos* en cuanto centro de poder y de articulación de la trama histórico-cultural de Occidente? ¿Cómo opera el *logos* en tanto agente de representación y significación del *kósmos*?, más aún: ¿Cuáles son las diferentes configuraciones del *logos* en el devenir del proyecto de civilización occidental? De acuerdo con Foucault (Foucault, 1991b), el *Símbolo* (σύμβολον) entre los griegos es una técnica jurídica, política y religiosa que consiste en la fragmentación y dispersión intencional de un "secreto", cuyo posterior acoplamiento co-incidente de las piezas/signos, de los componentes/signatura, de los fragmentos/señales, garantiza la autenticidad del mensaje «original». Es un instrumento del poder para conservar la unidad del sistema en la dispersión del devenir y un mecanismo de identificación de los distintos agentes del régimen establecido. El *Símbolo* es la *manifestación por excelencia del poder*, confirma Trias. (Trias, 2001: 25) Cada hecho –vale decir, cada acontecimiento mundano– deviene *señal, signatura y significante* por su triple función de indicación, manifestación y significación de la estructura discursiva del mensaje logocéntrico. Así pues, en la perspectiva de las técnicas discursivas del *Símbolo*, las funciones del signo son: *indicativa*, que designa la existencia del "secreto", en cuanto que la *manifestación* refiere a la "pre-esencia demiúrgica de la conspiración o del pacto" y

la *significación* su carácter de primigenia unidad universal<sup>15</sup> -pues como apunta Antón Pacheco, el *símbolo es el ser en su marcha hacia la manifestación*. (Pacheco, 1988: 24) El *σύμβολον* es el reflejo —o la sombra, la evidencia- que denuncia la continuidad del poder, representa su configuración general traducida en un objeto cualquiera que puede ser fraccionado para tornarlo irreconocible, ilegible, intraducible para los profanos; solamente los “iniciados” —o los “cómplices”- pueden reconstituir el Símbolo y acceder al “mensaje secreto originario”.

En esta lógica, la preservación de la unidad (*sym-bálica*) trascendental del Símbolo, en la dispersión que inaugura la escisión o la *cesura* original de la existencia, premisa fundante del «acontecimiento simbólico», demanda la presencia de una serie liminar de *alianzas* que garantizan las condiciones de posibilidad tanto del *continuum* de poder que instaura y mantiene el devenir del cosmos, al propio tiempo que conjura al *jaos* (del griego *Χάος* o *Χάεος*), como de la misma potencia hermenéutica de la *estructura simbólica*, la cual dispone las condicionantes de intelección, las funciones de los agentes y los dispositivos de revelación del noúmeno secreto, a través de las claves exegéticas, alegóricas, místicas o de elucidación hermenéutica. La auténtica vocación del poder es la de ordenar, significar y revelar, más que reprimir, coaccionar o suprimir como propone la concepción tradicional. El poder se realiza históricamente en la creación de realidad, no en su distorsión u ocultamiento. Esta serie liminar que demanda la unidad trascendental del Símbolo, se encuentra constituida de las *alianzas* siguientes: por un lado, la asociación *simbolizante-simbolizado*, relación significativa de los componentes/signatura que conforman al Símbolo, donde el

---

<sup>15</sup> Las funciones que aquí se atribuyen al signo, en el caso de Deleuze se refieren al tipo de relaciones que existen en la *proposición*, de tal manera que: la designación o indicación es la relación de ésta con un cierto estado de cosas exterior -es un *datum*-; la manifestación es la relación del sujeto que enuncia y se expresa; y finalmente, la significación es la relación de las palabras con los *conceptos universales* y de las relaciones sintácticas con determinadas implicaciones conceptuales. (Ver. *Tercera Serie de la Proposición*, en: *Lógica del Sentido*, de Gilles Deleuze. Planeta-Agostini, España 1994)

primero es la indicación materializada y el segundo es la indicación ausente pero anticipante, providencial, del sentido absoluto que explica el »destino previsto« del mundo, establecido por la *conjura* o el *pacto* –conjura de *Las Moiras*, a cuyos designios se encuentran sometidas las mismas entidades divinas; Pacto Divino entre *IHVH* y el pueblo elegido de Israel: la *Casa de David*, verbigracia-; por otro lado, la coalición *testimonio-intelecto*, comunión empírico-trascendental que constituye la consumación del »acontecimiento simbólico«, siguiendo el razonamiento de Trías, es el enlace efectivo entre las comparencias históricas del Demiurgo, *materia revelada*, y la conciencia cogitante que atestigua y reconoce la revelación del *nomos* (*νομος*) que rige el acontecer ordenado del cosmos –en este sentido, los testigos de las manifestaciones del *Ser* son el sabio, el filósofo y el científico, mientras que el profeta, el místico y el teólogo son quienes testimonian la previsión y providencia del *Dios*-; y finalmente, la unión *logos-razón*, correspondencia metafísica del principio generativo que instaura y preserva el plan trascendental que proyecta el por-venir ecuménico en el tiempo, con su imagen manifiesta en la realización histórica de las providencias demiúrgicas, en cuanto pliegue de autoconcienciación –según lo anticiparon Platón y Hegel-, o en tanto que propiedad autorreflexiva –como parecen advertir Heráclito, Descartes, Kant, Spinoza, Galileo y Kepler-.

#### El Logos en cuanto *Identidad Originaria*

El *Logos* es la Identidad originaria de donde proviene la estructura de todo ente, ya sea por emanación, escisión y/o fundación; mientras que la *razón* es la expresión manifiesta de la *Inteligencia* creadora del Demiurgo, el *nous* del cosmos –es tan sólo *el lado manifiesto del espíritu*, apunta Trías (Trías, 2000)-. El *logos* es tanto la inspiración que revela cuanto el objeto de revelación –toda vez que, como apunta Gadamer: *Refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas*; (Gadamer, 1997: 18) por su parte, debido a su "naturaleza" correspondiente, correlato reflexivo del »principio activo.« que funda el devenir del

mundo, la *razón* es la facultad del testigo para re-conocer el significado de los sentidos de la revelación y, al mismo tiempo, el principio político, económico, jurídico, ético, estético, gnoseológico, religioso y teleológico de organización histórica de la sociedad humana, conforme a los imperativos revelados por el *logos* –como bien plantea Pedro Gómez García, la *razón fundante se atribuye a sí misma la jurisdicción sobre la realidad, el derecho de dominio: el «conocer para dominar» cartesiano*. (Gómez, 1985)

La disposición específica de esta serie liminar de alianzas, determina las pautas de dirección y comprensión de los «imperios del significante», las «formaciones paradigmáticas del lenguaje» y las «reformas del ser» que sustentan y dotan de singularidad histórica a las distintas expresiones del devenir del proyecto socio-civilizatorio de Occidente. Sin embargo, estas alianzas conservan el principio fundamental del «desgarramiento primigenio» que origina al Símbolo y, por ende, la lógica dualista, binaria, que caracteriza al devenir histórico del ser humano, desde la comprensión onto-teleológica occidental. Esto significa que persiste una distancia trascendente entre los diferentes elementos que conforman a tales alianzas; por ello mismo, debido a su condición derivada, proveniente, el *simbolizante*, el *intelecto* y la *razón* son desbordados en sus propiedades de significación y de comprensión, por lo *simbolizado*, el *testimonio* y el *logos*. Es verdad, el simbolizante es la manifestación material del Símbolo, en tanto que el intelecto es la facultad del testigo para reconocer la revelación que testimonia la presencia del *Demiurgo* y la razón es el reflejo temporal, histórico, del *logos*; pero todos ellos acusan una existencia insuficiente, una deficiencia *ontológica*, una determinada minusvalía constituyente, toda vez que su potencia hermenéutico-significativa e, incluso, la pertinencia de su misma presencia sólo encuentra sentido en la realización del «acontecimiento simbólico», en tanto efecto del exceso definitorio de los extremos trascendentales de la alianza. Lo propio de lo *simbolizado*, el *testimonio* y el *logos* es la «ocultación revelante», la «ausencia anticipante» -la *alétheia*, en términos griegos-; por cuanto su exceso de

significación desborda la capacidad comprensiva del *simbolizante*, el *intelecto* y la *razón*. Siempre es posible advertir, intuir, anticipar un dejo de comprensión que se escapa, un remanente de sentido que se escabulle tras telones de la revelación, puesto que es propiedad del Ser y de la divinidad la *des-ocultación*. Por esto mismo, el pensamiento griego comprende la verdad como *alétheia*, juego metafísico de ocultación-desocultación, comparencia descubierta y encubierta del *νοῦς*. Luego, para salvar la distancia instaurada por el desgarramiento original del Símbolo, es necesaria la existencia de ciertos dispositivos de mediación que permitan establecer la comunicación metafísica entre los extremos y conformar la disposición particular de la serie liminar de alianzas, de esta manera: entre el *simbolizante* y el *simbolizado* se sitúan la »claves hermenéuticas de sentido«, como les denomina Trías –a saber: exegéticas, alegóricas, místicas o de elucidación-; mientras que el »método« se emplaza en cuanto enlace del *testimonio* y el *intelecto* (por prescripción litúrgico-ritual, némesis mayéutica, derivación lógica, autorreflexión metódica, autoconcienciación sintética, metafísica hermenéutica, diálogo experimental); y, por su parte, la correspondencia trascendental *logos-razón* demanda la presencia del *fármakon*, en cualesquiera de sus representaciones históricas, a saber: el héroe trágico griego, el libertador-pastor, el profeta hebreo, el Mesías cristiano, el revolucionario marxiano, el especialista disciplinario, pero siempre como víctima propicia, bajo cuyo sacrificio personal se *sutura* el primigenio desgarramiento, mediante la renovación del pacto o la conjura, en tanto el *miasma* que asola al mundo es depurado a través de la *katharsis* (*Κάθαρσις*), el rito o la *gnosis* (*Γνωσις*), y el ser humano es redimido, a consecuencia del restablecimiento del orden cósmico: la conquista de la Unidad original. La resolución sintética del Ser, a través de la desenajenación de la conciencia.

Así pues, la *cesura* de la alianza simbólica que subyace entre la historia humana y la previsión demiúrgica es conjurada por efecto de la ofrenda trágica: el sacrificio del *fármakon*, del héroe trágico griego, del *Emmanuel* en la tradición

judeo-cristiana, del héroe revolucionario, del erudito moderno. La *culpa* de la diferencia que desgarrar al ser humano del «orden natural» instaurado por los dioses, o por la mecánica física del universo –fuente del *miasma* que asola a la existencia en el mundo, condenándola a la inexorable corrupción y, por ende, a la tragedia de la muerte–, es *expiada* a través de la entrega ritual, de la donación de sí mismo, de la fatal verificación de la providencia –del oráculo, de la profecía o de la anticipación teórica–, con lo cual se restaura la alianza entre la sociedad humana y las fuerzas que gobiernan la existencia, según puede colegirse de los planteamientos de Ernest Becker. (Becker, 1992)

Ahora bien, por tanto el *logos* es el principio generativo que instaura y preserva la realización del plan trascendental que dispone el por-venir del mundo en cuanto manifestación temporal, éste deviene *razón histórica*, dispositivo de mediación entre las previsiones demiúrgicas –del Ser o de la divinidad– y las formaciones socio-culturales, así como de los enigmas hermenéuticos de la revelación; y la *res cogitans* del ser humano, en su condición de conciencia testimoniante de la existencia. La disposición concreta del *logos*, en su manifestación de *razón histórica*, se expresa mediante la trama de la proyección socio-cultural, es decir, del envío de civilización. La *cultura* se define por el conjunto significativo de la práctica humana, mientras que la *civilización* es el plegamiento depurado de un segmento significativa de esta misma práctica, pero como proyección predestinada en la historia (dispuesta por la previsión divina, por la dialéctica de las leyes socio-históricas o por la teleológica intención socio-política; «la civilización es el inevitable destino de toda cultura», sentencia Splenger, hacia el principio del párrafo 12 de *La Decadencia de Occidente*), esto es, en cuanto «proyecto histórico» que determina el destino trascendente de la sociedad humana y, en consecuencia, de todos los seres del mundo. El sino del cosmos se encuentra inexorablemente relacionado con la suerte del ser humano. En este sentido, la *razón* presencia dos modalidades, a saber: la «mundanización del *logos*» en su comprensión de «paradigma racional» del devenir socio-histórico

–proyecto de civilización determinado por prescripción divina o por resolución de la dialéctica social; devenir de la Idea en Espíritu Absoluto o materialización histórica de la Utopía- y el *cógito cogitans* en su emplazamiento de facultad testimonial del ser humano. *Res histórica* y *res cogitans*. Razón que se impone sobre el devenir del mundo y Razón que se afirma como uno de los factores dentro de éste, como plantea Whitehead. (1999)

En su primera modalidad de presencia, a causa del carácter correspondiente trascendental que guarda con la Identidad originaria, se manifiesta de manera jurídica, toda vez que proporciona la *ley* y la *justicia* que gobiernan los derroteros de la historia, es decir, se trata de una razón nomotética, legislante y judicial. La *ley* es la razón que impone el orden sobre el mundo y, en consecuencia, permite su comprensión inteligible; mientras que la *justicia* es la »determinación de la pena que deben padecer todos los seres por su injusticia en el orden del tiempo«, según advierte Anaximandro, y cuya máxima sentencia se manifiesta en la terrible presencia del rostro de la Gorgo, ¡la muerte! La *ley* de la razón histórica *en-causa* el “Destino” humano (trama fatal de las *Diosas de la Necesidad*, Providencia divina, por eso mismo el término *en-causa* comporta los dos sentidos: *causa de* y *encauzamiento fenoménico*) y, por su parte, la *justicia* establece la distribución jerárquica de las estructuras ontológicas –el orden gradual de los seres del cosmos, en función de su proximidad con la razón, la conciencia o el espíritu-, además de sancionar la existencia de cada ente, en relación con el »recto« seguimiento de las prescripciones establecidas por la ley. La *justicia histórica* es el tribunal que somete a *examen* y a *prueba* los comportamientos existenciales de los entes, con el propósito metafísico de decidir el destino trascendental que les corresponde –la degradación o el ascenso en el circuito de la trasmigración de las almas, en la concepción pitagórica; la condena o la salvación, en la tradición judeo-cristiana; sin olvidar la censura o la vindicación histórica, en la lógica revolucionaria-, así como la difusión de los »bienes onto-históricos« de que deben participar por su compromiso con la ley –*las partes* o *los*

*lotes del «botín» que a cada ente le «tocan», afirma Trías-. (Trías, 2000: 127) La acción de la justicia histórica define series de evolución, vectores de desarrollo, genealogías de destino, mundano o trascendental, conforme al desempeño existencial de los entes. La ley y la justicia establecen circuitos ontológicos de devenir existencia, así como formaciones de inteligibilidad del cosmos. En consecuencia, dentro del contexto de la experiencia humana, la *res histórica*, a través de la intervención dialéctica de la ley y la justicia que establece el *nous* de la evolución, el desarrollo o el progreso, determina las pautas de orientación del proceso general de racionalización socio-cultural, en cuanto »Historia Universal« de la especie. Toda vez que en su aparente dispersión racial, cultural y ontogenética, el género preserva la Unidad trascendental que define su existencia mundana, en la conformación orgánica de la »Sociedad Humana«, entonces, los seres humanos, tanto en lo individual como en lo general, participan de un destino común que se manifiesta, material y espiritualmente, en las disposiciones para reformar al ser que proyecta la denominada »Historia Universal«, ya sea como predestinación trascendental o en tanto recuento de la experiencia socio-civilizatoria. En esta lógica de pensamiento, Occidente emplaza su tradición histórica particular, como la síntesis paradigmática de la Historia Universal, en cuanto proceso racional de racionalización de la sociedad humana mediante el proceso socio-civilizatorio. La historia de la civilización se constituye en la paradójica relación del proceso de reconocimiento de la razón que organiza al cosmos con el proceso de racionalización del mundo.*

Por su parte, la *res cogitans*, como segunda modalidad de presencia de la *razón* y en cuanto expresión manifiesta de la Inteligencia del Demiurgo, dispone de las pautas de desciframiento de las claves hermenéuticas de sentido, a las cuales debe sujetarse el pensamiento, así como de los imperativos de racionalización histórica de la sociedad humana. Es una razón de carácter ético-gnoseológica y ético-teológica. Ético-gnoseológica porque determina las formas del *recto pensar*, del *recto enunciar* y del *recto proceder* para aproximarse a la



verdad, de acuerdo con las disposiciones metafísicas de la divinidad –Parménides, cristianismo-, de la Idea arquetipo –Platón, Hegel-, de las causas eficientes y/o finales del Ser –Aristóteles, Whitehead-, así como de las condiciones trascendentales de la comprensión fenoménica –Kant-; o bien, por conveniencia con las estructuras ontológicas del sistema universal de las fuerzas gravitacionales –física newtoniana-, de los vectores evolutivos de la *entropía* –física termodinámica-, de los «estados posibles» del sistema-cosmos –mecánica cuántica-, de la dinámica auto-organizativa y de las estructuras disipativas de los sistemas dinámicos inestables –física de no equilibrio, teorías del caos-, de la configuración lógica de los hechos que conforman la realidad (el primer Wittgenstein del *Tractatus*, *Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie überhaupt –richtigoder falsch- abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit*), (Wittgenstein, 1981: 46-47)<sup>16</sup> de las mediaciones signico-simbólicas que determinan las relaciones humanas –semiótica, hermenéutica-, además de las condiciones trascendentes que establece el desarrollo ontogenético del ser humano para la construcción apropiativa del conocimiento –Piaget-. El *recto pensar* proviene de la necesidad de concordancia con la *ley* y la *justicia* que norman el devenir del objeto de revelación, puesto que son éstas quienes definen su posible inteligibilidad, para lo cual es indispensable liberar al pensamiento de las «falsas apariencias» y cernir las experiencias que fundamentan sus reflexiones –*Has de aprender, con todo, aun éstas {las opiniones de mortales en quien fe verdadera no descansa}, porque el que todo debe investigar y de toda manera preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres*, le anticipa la Demonio a Parménides-. (Parménides, 1996: 36) El *recto enunciar* demanda la formalización lógico-sistemática de las disposiciones discursivas, con el propósito de exponer de forma manifiesta la «estructuras lógicas» del nomos universal, para describir

<sup>16</sup> En la traducción de Enrique Tierno Galván, significa: *Lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poderla figurar por completo –justa o falsamente- es la forma lógica. esto es. la forma de la realidad*

adecuadamente la *dimensión narrativa de la naturaleza*, de acuerdo con Prigogine (Prigogine, 1996). Si existe una correspondencia lógico-formal entre las estructuras del lenguaje y las estructuras del cosmos, según fue planteado antes, luego entonces, las disposiciones discursivas que *dicen* al mundo deben detentar un carácter lógico formal. El *recto proceder* es tanto la reforma ontos-lógica del ser humano, a través de la formación epistémico-gnoseológica apropiada para reconstruir la verdad orgánica del cosmos, como las secuencias procedimentales que conforman el método adecuado de revelación, conforme a los principios del conocimiento que instaura el sistema de racionalidad logocéntrico. El propósito nodal de estas formas ético-gnoseológicas es la revelación de la verdad —el desciframiento del «pensamiento de Dios», como le denomina el físico Stephen Hawking (1989)—. Desde este punto de vista, el lenguaje, representa el vehículo de la verdad, el intelecto, la facultad testimonial de desciframiento de las claves hermenéuticas que significan los hechos del mundo, el método, la emergencia procedimental de revelación, la formación epistémico-gnoseológica, la depuración de las capacidades ontogenéticas, de percepción y del espíritu para la apropiación intelectual del mundo, en tanto que la disposición racional —el «amor al saber», *φιλοσοφία*, en términos griegos— manifiesta la autoconciencia del Demiurgo —del Espíritu Absoluto en Hegel, de la materia en Marx, del ser social en Jesús Ibáñez— en el proceso de reconocimiento y exploración de sí mismo. El cosmos, a través de la conciencia humana, se manifiesta como una estructura existencial autoconciente.

Debido a su disposición hacia la verdad, la *res* tiene la función sustantiva de examinar, evaluar y reconocer las piezas significantes, así como entender las relaciones de significación que traman y permiten la reconstitución trascendental del Símbolo que conforma y explica la Unidad original del cosmos. Tal es el objetivo fundamental de la *res cogitans* en su carácter ético-gnoseológico. El desciframiento de la verdad, en esta perspectiva, asigna una doble función a la existencia del ser humano: por un lado, en su posición de conciencia testimoniante

tiene el deber onto-teológico de apropiarse intelectual e instrumentalmente del mundo natural, para disponer la impersonalidad del sistema material que lo conforma en ecumene, es decir, para adecuarlo a la voluntad y a las necesidades humanas, sean éstas de carácter espiritual o histórico –purificación de la objetividad que la dispone para la recepción del espíritu, en términos hegelianos-; y por otro lado, en su situación de ente exiliado de la Unidad del Ser tiene el deber onto-teleológico de reformar su propia estructura existencial a la racionalidad que gobierna al universo, con el propósito de redimir la corrupta condición humana. Puesto que la absolución del ser humano comporta la conversión hominizante del orden universal, a través de la acción conjunta de la apropiación intelectual e instrumental del cosmos, que permite el develamiento de las claves hermenéuticas de sentido, y la »reforma del ser« -social y natural-, lo cual posibilita la racionalización del devenir histórico, con el objeto de superar la degeneración ontológica que produjo la trágica fractura de la Unidad primigenia; ambas funciones establecen una relación metafísica correspondiente y complementaria, toda vez que la hominización comprensiva y objetiva de la naturaleza se corresponde con la reforma humana, en el proceso de redención de la existencia, al propio tiempo que la superación ontológica de las estructuras del mundo natural complementa la depuración onto-teleológica de las estructuras existenciales del ser humano. Así pues, parafraseando a Eugenio Garin –a propósito de la función de la astrología en el pensamiento renacentista-, la reforma del ser no se plantea tanto la “naturalización” humana, como la “humanización” de la naturaleza. La conversión ecuménica del cosmos –la transformación del universo en el tabernáculo de Dios, en la »casa del ser humano«- y la redención humana conforman la *Unidad Sim-bólica* del Ser, del Espíritu, de la esencia divina en su devenir mundo –*Dios al desarrollarse deviene el mundo*, apunta Hegel-. (Hegel, 1997a: 123) De esta manera, siguiendo el razonamiento hegeliano, la Historia Universal es el devenir de la existencia fragmentada –que propicia el extrañamiento y la enajenación del Espíritu- en Unidad Absoluta de la Sociedad Humana, de la especie, del género, sin importar sus diferencias socio-históricas,

puesto que todo todos los seres humanos comparten la misma constitución biológica, el mismo »mundo físico« y la misma disposición trascendental hacia la verdad, más aún, *el pensamiento y la común dotación original del ser humano, la razón y el lenguaje, acaban uniéndonos a todos*, como afirma Gadamer. (Gadamer, 1999: 148) Unidad conciente. Reconciliación metafísica. Reconstrucción histórica del Símbolo.

La existencia del ser humano, como producto de la dialéctica histórica que imponen los imperativos categóricos (onto-teológico y onto-teleológico), encuentra su auténtico significado en la misión de expiar el mal del mundo, mediante la depuración progresiva de la práctica cultural y de los procesos naturales que produce la realización del proyecto de civilización de la Sociedad Humana en su totalidad. En la perspectiva de la tradición judeo-cristiana, como advierte Rüdiger Safranski, la irrupción del pecado original provoca una grieta, un desgarró fundamental en la Unidad de la creación, tras lo cual el ser humano es expulsado del paraíso y condenado por la voluntad divina a la reproducción material de la especie, teniendo como fondo existencial el dolor y el trabajo. En tal contexto, a la humanidad no le resta más que refugiarse en la civilización, tanto como un medio de ennoblecer el trabajo y la generación, indica Safranski (2005), pero también en cuanto recurso histórico para resarcir la Unidad fracturada por la intromisión del mal en el mundo. De esta suerte, la historia de la civilización comienza con el cisma de la creación y la sustracción de la humanidad del seno divino. Ahora bien, en tanto que el conjunto de los seres humanos constituyen una sola especie en el orden de la existencia, en consecuencia conforman una misma sociedad con un destino socio-histórico en común que define el trazo sustantivo de la Historia Universal. La dispersión de la humanidad en diversas formaciones de estrato socio-cultural denota la fractura que propicia el advenimiento del mal en la creación, pero no compromete la Unidad fundamental que la distingue como especie en el orden de la existencia, ni tampoco el destino que le es propio en el advenimiento del universo. La unidad ontológica de la Sociedad Humana, reflejo

de la Unidad del Ser, es el garante trascendental de la unidad de su experiencia histórica. La civilización, en cuanto refugio del ser humano para resistir la condena divina y estrategia de resarcimiento de la Unidad fracturada, se afirma en el reconocimiento de la *ius* que gobierna al cosmos –sea en su carácter metafísico, ontológico o histórico- y de la reforma del ser que demandan sus imperativos categóricos, con el objeto de posicionarse como el proyecto definitorio de los destinos de la humanidad entera, toda vez que los seres humanos conforman el devenir de la Unidad en el tiempo. En cuanto el proyecto civilizatorio proviene del reconocimiento de la verdad que comporta el conocimiento de la ley y de su consecuente materialización instrumental, adquiere dos características fundamentales, a saber: la universalidad y la necesidad. Si la civilización tiene como objeto la salvación, entonces, comprende a la totalidad del género humano y es inevitable su concreción en el mundo, puesto que son las fuerzas socio-históricas, instauradas por los envíos del Ser o por la providencia divina, quienes deciden su resolución trascendental, ya sea por prescripción de la omnisciencia de Dios en la tradición judeo-cristiana, la acción de la dialéctica sintética de factura hegeliano-marxista, la intervención de los factores de "selección natural" de inspiración spenceriana, o por la propia lógica de desarrollo que establecen los agentes socio-civilizatorios de acuerdo con el análisis de Norbert Elías (1994b). Desde este punto de vista, la estrategia reconstituyente del *σύμβολον* en cuanto envío histórico, compele al proyecto socio-civilizatorio de Occidente a conjurar la diferencia y la individualidad, en tanto formas autónomas de existencia, como premisa necesaria de los procesos de racionalización socio-cultural. Puesto que la diferencia y la individualidad, en cuanto manifestaciones autónomas de la existencia, sólo encuentran su auténtica razón de ser, así como su significado ontológico y su sentido histórico, en la anticipación y en el reconocimiento de la Unidad trascendental que preserva y reproduce el orden, en el disperso acontecer del cosmos. La diferencia y lo individual explican su presencia sólo como fragmentos del todo que conforma el Símbolo.

Luego, por cuanto el problema de la inteligibilidad del mundo se encuentra asociado inexorablemente al destino humano, como parece anticipar Epicuro, entonces, la reconstitución del *σύμβολον* sustenta dos acciones históricas que dispone la *res cogitans* en su carácter ético-teleológico, en cuanto correlato de las funciones que establece la voluntad de verdad, a saber: por una parte, la participación instrumental de los dispositivos legales, procedimentales y herramientas, contruidos por la razón en su búsqueda de la verdad, para concretar la transformación ecuménica del mundo, así como para la reforma sistemática del ser; y por otra parte, la racionalización de los procesos históricos que con-forman a la «Sociedad Humana», con el fin de restaurar la Unidad original fracturada por la irrupción del mal en el mundo (efecto metafísico de la rebelión del Arcángel *Luzbel*, la seducción y la desobediencia de la pareja primigenia en la perspectiva judeo-cristiana, la fractura del Alma Universal y su aprisionamiento en la corrupta materialidad del cuerpo siguiendo los planteamientos platónicos, el extrañamiento de la conciencia del Espíritu en la dialéctica hegeliana o la instauración de la propiedad privada en la concepción engeliano-marxista), a través de lo cual se constituyen las condiciones de posibilidad para alcanzar la prometida redención trascendental del género. Cogitar el devenir del universo comporta la restauración del ser humano en la Unidad del origen.

La *res cogitans*, en consecuencia, adquiere una disposición instrumental, mientras que la historia humana se comprende como la «penitente odisea que debe “padecer” el ser humano en su conquista de la salvación, tras la caída» –por eso afirma Splenger (2007) que la transición histórica tradicional de Occidente, presenta «los caracteres religiosos de una salvación»; es la aventura del Ulises, enfrentando la condena divina, sorteando las hechiceras tentaciones y las engañosas quimeras con que pretenden perderlo los entes malignos para desviarlo de su sino, en su retorno a Ítaca, en su regreso a la fuente de procedencia. La historia universal se comprende y se expone como la lucha de los impulsos ordenadores de la civilización, contra la entropía de las fuerzas de la

barbarie y del salvajismo que provienen de los instintos en su estado natural. La condición natural del ser humano contradice la unidad que conforma la disposición trascendental de la especie, porque le mantiene en estado de guerra permanente –al menos en la versión hobbesiana-, mientras que los instintos le encadenan a las disposiciones de su indigencia mundana. La civilización somete a la Unidad que le es propia al ser humano –por la acción civilizatoria *no somos individuos: somos especie*, plantea Schiller- (Schiller, 1990: 142) y, al mismo tiempo, domina el barbarismo de las fuerzas de sus instintos. La civilización, de esta manera, es el proyecto de depuración progresiva de la condición humana. La *razón instrumental* que conduce este proceso histórico de superación de la situación del ser humano, paradójicamente, tiene como punto de partida el re-conocimiento de la ley y la justicia, impuestas por la Inteligencia del Demiurgo, que gobiernan y hacen patente la inteligibilidad del devenir del sistema natural, las cuales se disponen como principios rectores de la reforma intelectual, ética, socio-política, económica y ontológica; sin embargo, una condición necesaria del proceso de redención es el trastocamiento del “orden original” que priva en la naturaleza, para imponer la forma propia de la racionalidad del ser humano. Se trata de un cambio de orden legislativo, esto es, la transformación de la impersonal »ley natural« en la disposición teleológica de la »ley racional«. Encuentro metafísico del Logos absoluto y del logos relativo. Reconciliación espiritual de la Conciencia Absoluta con la Conciencia Testimonial. Síntesis dialéctica de la Idea y la objetividad concreta, en términos hegelianos. Comunión de los fragmentos con y en el todo; resarcimiento de la fractura, restablecimiento de la Unidad Simbólica. El proyecto de civilización, entonces, se traduce en la disposición de racionalizar los procesos de la existencia mundana, con la finalidad de alcanzar la salvación, de reconquistar la unidad original.

Así pues, la *razón ético-gnoseológica* dispone la dirección de sentido, las normas y los medios de transformación ontológica, de acuerdo con las previsiones establecidas por la Inteligencia del Demiurgo, mientras que la *razón ético-*

*teleológica* instituye las pautas necesarias de la reforma del ser –“la mejora de la condición del ser humano”, advierte Bacon (1985)-, con el objeto de alcanzar la redención cósmica y, en consecuencia, conquistar la felicidad humana, bien sea por retorno al seno de la divinidad, o bien, por realización científico-tecnológica, exorcizando el mal del mundo. De esta manera, la *res cogitans* en su carácter ético-gnoseológico es la fuente de procedencia de *U-topos*, representación del Ideal Histórico que dirige la *corrección* ontológica del ser humano, a través de la acción socio-política, educativa, económica, científica y/o religiosa. La «utopía», desde este punto de vista, significa tanto el impulso correctivo del ser humano como la dirección del sentido histórico de la Sociedad Humana, por medio de la intervención reformadora de los envíos de la segunda modalidad de presencia de la razón. En síntesis, el carácter ético-gnoseológico posiciona a la razón hacia el revelamiento *legítimo* de la verdad del Ser, de Dios, de la mecánica universal y/o de la dinámica del cosmos; en tanto que el carácter ético-teleológico la emplaza como vector histórico de la redención humana, mediante la doble reforma del ser: depuración del ser humano y hominización de la naturaleza. Doble carácter que dispone a la *res cogitans* en la modalidad histórica de *razón instrumental*.

En consecuencia, el lance de reconstitución del *Símbolo* es algo más que un simple mecanismo de reconocimiento de la conjura del poder, por el contrario, viene a ser la fabulación de los principios constituyentes, de las disposiciones de comprensión y de las formas operativas del sistema de racionalidad impuesto por los envíos del *logos*, en cuanto trama histórico-cultural –Proyecto de Civilización-, desde la misma *Herkunft* de la proyección histórica occidental. De esta suerte, el *logos* se emplaza en el devenir de la experiencia humana como el «Paradigma de Racionalidad» que dispone: la trama del destino socio-histórico, los modos de apropiación intelectual del mundo y las formas de *corrección* ontológica del ser humano y de la naturaleza, materializado en las formaciones socio-culturales del proyecto civilizatorio de Occidente. De acuerdo con los planteamientos expuestos antes, respecto de la reconstitución del Símbolo, el *logos* es tanto el fundamento



metafísico, en la modalidad de *Res Histórica*, como el principal parámetro de legitimación procedimental del »conocimiento verdadero« y de la »existencia humana«, sin soslayar su función de agente reformador dentro de los procesos de redención del ser, en la modalidad de *res cogitans*. La exigencia de legitimidad que demanda el *logos* del revelamiento de la verdad y de las condiciones de la existencia humana, formaliza tanto las disposiciones discursivas que representan la esencia divina, matemática, mecánica o lógica de los acontecimientos mundanos, como la experiencia reminiscente, espiritual, mental, sensorial o psicológica que los reporta a la conciencia del ser humano. Por cuanto la racionalidad legal que organiza el devenir del mundo y la inteligibilidad manifiesta que permite su comprensión humana tienen un carácter formal, entonces, la revelación del nous debe prescindir de la materialidad que caracteriza tanto al fenómeno como a su percepción sensible, con el propósito de *cogitarlo* en su forma pura, en su más íntegra manifestación racional. La intelección perfecta de la razón que organiza el acontecimiento ordenado de la existencia sólo es posible mediante la sujeción de las "leyes naturales" a los principios formales de las »leyes de la intuición y del pensamiento« -según parecen coincidir Kant y Schelling-. Desde esta perspectiva, la verdad del *logos* constituye un saber formalizado y formalizante del discurso y de la experiencia del ser humano.

El proceso de formalización de los procedimientos de producción y enunciación de la verdad, en la historia de Occidente, establece el tránsito gnoseológico de la disposición de verdad poético-religiosa a la formación de verdad filosófico-metafísica y de ésta a la actual conformación moderna de la verdad científico-ontológica (del pensamiento mítico-mágico al pensamiento lógico-metafísico y finalmente al orden objetivo, según la concepción comtiana). El proceso comienza con el ritual de iniciación platónica que transforma la jovial inocencia del joven poeta trágico en el filósofo pesimista, mediante la purificación del fuego, para después, ya en la plena kantiana madurez intelectual, a través de la formalización trascendental de la experiencia del conocimiento, convertir el acto

de revelación de la verdad en un procedimiento técnico de lógica matemática. Así, de acuerdo con Ingolf Ahlers (2000), para Kepler y Galileo la capacidad del entendimiento matemático y astronómico del ser humano le asemeja a la divinidad. El poeta-profeta, oráculo de los dioses, cede ante la tenaz suspicacia metafísica del filósofo-especulativo, heraldo del Ser, quien no puede contener el avance de la escéptica matema del científico-disciplinario, reportero de la legalidad estructural del mundo. En este devenir formal de la voluntad de saber, la propia fe debe ser desprovista de todo resabio de mística *pöiética*, para someter el conocimiento de la divinidad a los postulados de la razón –según se lo propuso el movimiento escolástico, en la tradición cristiana-; de esta manera, la teología se transforma en la racionalidad hermenéutica que devela los dictados de la divinidad, por medio de la formalización de la fe. La religión sólo representa otro medio de aproximación al desciframiento del código secreto que con-forma al Símbolo. Aún la historia del arte denuncia esta tendencia hacia el formalismo. La verdad trascendental demanda un pensamiento y una experiencia también trascendental, puesto que el *interés estriba en librar a la forma del contenido y en conservar lo necesario, puro y libre de toda contingencia*, como previene Schiller a propósito de la «filosofía trascendental». (Schiller, 1990: 143) Evolución epistemológica de la voluntad de saber. Materialización histórica de la intuición comtiana. Así pues, la disposición simbólica del *logos* es un emplazamiento prototípico de comprensión histórica que direcciona los procesos de producción del conocimiento, las formas de construcción de la identidad y las estrategias de acción política, económica, jurídica, ética, estética y teleológica occidental. En cuanto paradigma de la experiencia humana en el mundo, el *logoi* pretende un carácter universal, necesario y trascendental –o trascendente-, que interviene como principio organizador de la experiencia histórica del devenir cultural de Occidente, desde su misma *Herkunft y Entstehung*, es decir, desde su propia fuente de procedencia y emergencia socio-histórica, así como de los destinos de la «Sociedad Humana», al posicionarse en la dimensión planetaria, como el proyecto de civilización universal por antonomasia. La historia universal de la

humanidad, desde este punto de vista, se sintetiza en el devenir del proyecto socio-civilizatorio occidental, a través del progresivo proceso de formal depuración histórica de la condición humana.

### La Metafísica del Mito de la Unidad del Ser

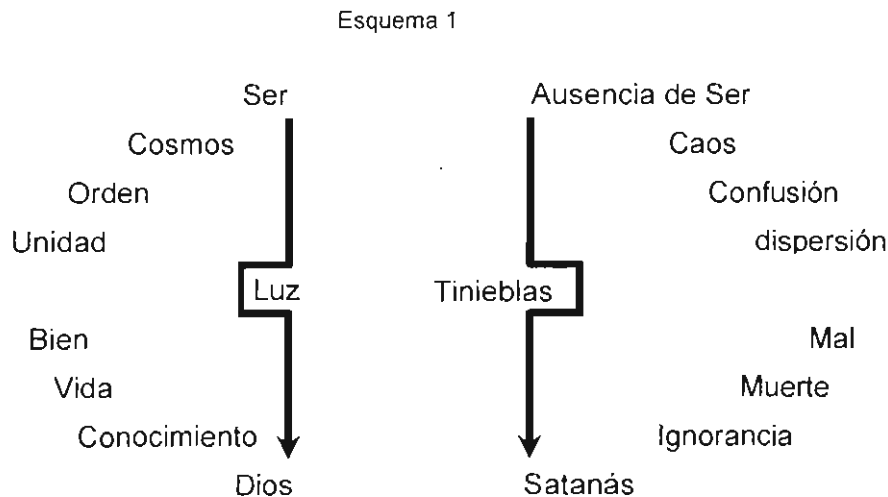
Para conformar la especificidad de su disposición socio-cultural, los diversos estratos históricos de la proyección socio-civilizatoria occidental se han agenciado de la emergencia del mito metafísico que reconoce la Unidad del Ser en el origen y la existencia del mundo como producto de la escisión, de la emanación, de la fundación creadora o del acto de significación del Demiurgo. Así pues, el mundo deviene de la *vis formandi* del Ser –como advierte Cornelius Castoriadis (1999)-, o de la *voluntad creadora* de Dios (de acuerdo con la concepción judeo-cristina). »Creación inmanente«, »creación divina«. Este mito es una estrategia de reflexión pesimista para conjurar la inquietante presencia del azar, el caos, el vacío, la contingencia, el sinsentido y la alteridad de que da cuenta el finito sistema sensorial humano. En este sentido, parafraseando a Clément Rosset (1971), es posible afirmar que la historia del *logos* occidental, en cuanto proyecto de civilización, es obra de una constante pulsión trascendental: la desaparición sistemática de las manifestaciones del azar, el desorden, el no ser y el caos –*chainô, chásko*-. Así pues, el *logos* es, también, un dispositivo de la racionalidad humana y trascendental que se constituye como lance de conquista de la incertidumbre que priva en el devenir ecuménico, o en síntesis, como bien propone Derrida: *opera tanto mejor estando ahí para disimular el abismo o saturar la ausencia de fundamento, para estabilizar un devenir caótico en lo que llamamos convenciones*. (Derrida, 2000: 84) O mejor aún todavía, es el intento, siempre vano y desesperado, de encontrar el rostro que se oculta, empecinado y secreto, detrás de la máscara; aun cuando se tenga la firme intuición de que detrás tan sólo se encuentra la irónica metáfora de otra máscara, o... ¡la nada!

Esa es la función sustantiva de este mito, dotar de un destino trascendente a la existencia humana que la libere del «sin sentido» que parece regir el impersonal acontecer del universo –*¿No se dice que la historia es un enigma sangriento e insensato? No es posible, debe existir un designio. Es necesario que exista una mente*, sintetiza el enigmático Aglié, personaje de la novela *El Pédulo de Foucault*. (Eco, 1989: 279) Por su parte, en la misma lógica de pensamiento, Josua Prokop reflexiona: *¿No hay acaso un 'viento' invisible, misterioso, que nos empuja aquí o allá, y comanda nuestras acciones, mientras en nuestra ingenuidad creemos gozar de libre albedrío?*- (Meyrink, 2002: 52) La dinámica histórico-gnoseológica que se trama entre la aparente dispersión caótica y la necesaria Unidad trascendental que subyace en el devenir mundano, ya sea intuida, preconcebida, revelada o des-cubierta por la razón, conforman la dialéctica de la reconstitución del Símbolo y fundan el dualismo ético-hermenéutico de lo que Derrida denomina «las oposiciones binarias de la metafísica occidental», a saber: el «mundo de las Ideas» y el «mundo de los pareceres» en la antigua Grecia, el «Reino de Dios» y el «reino del ser humano» en el pensamiento cristiano, el escurridizo «ámbito del noumenon» y el «campo fenoménico» en el racionalismo crítico kantiano, la «tierra» y el «mundo» en la hermenéutica estética heideggeriana, la «cultura de la experiencia matematizada» y la «cultura de la experiencia cotidiana» –*sentido común y sentido científico*- en la comprensión moderna, sin olvidar las dicotomías entre teoría-práctica, mente-cuerpo, espíritu-materia, objetivo-subjetivo, falso-verdadero y razón-instinto, por referir sólo algunas oposiciones del sistema dualista que permea el devenir del *logos* en proyecto universal socio-civilizatorio.

Estas oposiciones binarias metafísicas organizan la experiencia histórica de Occidente dentro de un esquema sistemático de corrección salvacionista, definen sus relaciones interculturales y sus vínculos con el orden natural. En este sentido, el aspecto central del cristianismo, nos señala Alain de Benoist (2000), no es tanto el monoteísmo como la ideología de la escisión entre el Ser y el mundo, el mundo

y el hombre, la immanencia y la trascendencia, el alma y el cuerpo, lo temporal y lo espiritual, el ser y el devenir, etc., además del hecho de que la existencia de Dios aparece como inseparable de la problemática de la salvación universal. El proyecto de civilización occidental y su devenir histórico se constituyen en la dialéctica progresiva que establece el sistema binario de oposición. Sin embargo, no comprometen la capacidad del libre albedrío, por efecto de un determinismo absoluto, todo lo contrario, la pre-esencia trascendental de tales oposiciones instauro la libertad humana, al propio tiempo que delimita su ámbito de intervención en el universo, puesto que establece las constantes de elección para la voluntad del ser humano, dentro de un »paradigma ético« de comportamiento correcto; de la misma manera, la situación socio-cultural y la actuación individual son *enjuiciadas*, tanto en el mundo terrenal como en el supramundo y el inframundo, a partir de su emplazamiento en el sistema de salvación que conforman las metafísicas relaciones de estas oposiciones binarias. Espacios de contradicción irreconciliables. No se trata, pues, de opuestos complementarios e interdependientes cuya unidad armónica determina el equilibrio y la estabilidad de la existencia, como en el **Gran Camino –Tao-** que traza la comunión universal del **Yin** y el **Yang**, en el pensamiento oriental, desde donde plantea Chuang Tzu: *que aquellos que dicen que podrían tener el bien si su correlativo el mal; o el buen gobierno sin su correlativo el mal gobierno, no aprehenden los grandes principios del universo ni la naturaleza de toda la creación*, según alude Roberto Curto; (Curto, 2000:11) por el contrario, es un sistema opcional de existencia que determina la redención o la perdición, material y espiritual, del ser humano, al propio tiempo que la condición del mundo, puesto que la elección de la voluntad humana determina la conversión metafísica del universo en el »reino de Dios« o en el »reino del Demonio«, esto es, el *imperio de la ley y la justicia*, o el *imperio de la anarquía y la injusticia*. Y toda vez que el devenir del mundo se resuelve en la dialéctica del bien y el mal, el libre albedrío materializa históricamente la responsabilidad del ser humano sobre el decurso de la Historia. De tal forma que los atributos socio-culturales del proyecto civilizatorio de Occidente son

determinados por la dinámica tensión que establecen los extremos del orden binario de la creación y los valores éticos asociados a este sistema dualista de selección metafísica –ver los esquemas 1 y 2, contruidos a partir de los planteamientos de Comenio.<sup>17</sup>



En la comprensión occidental –y a diferencia del pensamiento tradicional en Oriente-, la Unidad del *kósmos* se conforma por el conjunto total de los seres que hacen patente la existencia. El no-ser se encuentra completamente excluido tanto de la Unidad en el origen como en su restauración simbólica. El ser y el no-ser son opuestos contradictorios e irreconciliables; cualquier coexistencia entre ambos es imposible, estéril y aberrante. El ser es, uno, autosuficiente, definido y necesario. Jehová al presentarse ante Moisés se define como »el que Es, el Ser« -*IHVH*-; por tanto, el no-ser es su negación, la nada. La multiplicidad de entes que conforman al mundo no cuestiona la Unidad sustantiva del Ser, puesto que la relación *simbólica* que subsiste entre las diferentes entidades explica, denuncia y hace patente su presencia orgánica. El exceso del Ser es suficiente para formar sustancias individuales y singulares, pero interdependientes por la relación simbólica de que

<sup>17</sup> Los esquemas son una adaptación personal de los planteamientos de Comenio, pero se respetan los criterios de distribución metafísica planteados por el autor. Las fuentes documentales son: Comenio, Juan Amós. *La Via Della Luce* (ed. Académico Cosimo Scarcella), Piza. Edizione del Cerro (Eirenikon, No. 5), 1992 y *Pampedia*. UNED (AA. 57), Madrid 1992 Traducción y Estudio Preliminar: F. Gómez Rodríguez de Castro.

es sustrato y garante. Así pues, el Ser es el fundamento de la existencia y del pensamiento –puesto que *lo mismo es el pensar y aquello por lo que “es” el pensamiento*, (Parménides, 1996: 45) anticipa la demonio parmenideana a la fórmula metafísica cartesiana-; por esta razón, es un imperativo categórico que el proyecto de civilización se sustente en las propiedades del Ser y en los valores que comporta, con el propósito de alcanzar la redención universal. La presencia del no-ser significa la irrupción del mal, la ignorancia y la injusticia en el mundo, por ende, conduce a la perdición. Las manifestaciones del no-ser son un verdadero riesgo al orden de la existencia y a la plena realización del destino humano. El no-ser es el principio de entropía que instaura el desorden en la existencia. En esta perspectiva, el proyecto socio-civilizador representa la empeñada lucha de la humanidad contra el no-ser y sus inquietantes presagios; en términos ontológicos, la civilización es la tenaz resistencia del Ser ante el entrópico embate del no-ser. En consecuencia, no existen condiciones de mediación o de conciliación posible, sólo permanece una forma de existencia verdadera y un único camino hacia la salvación: aquel trazado por los envíos del Ser a través del logos. Son estos principios rectores los que hacen de la civilización occidental un proyecto monolítico, ensimismado e intolerante, puesto que como concluye Ingolf Ahlers:

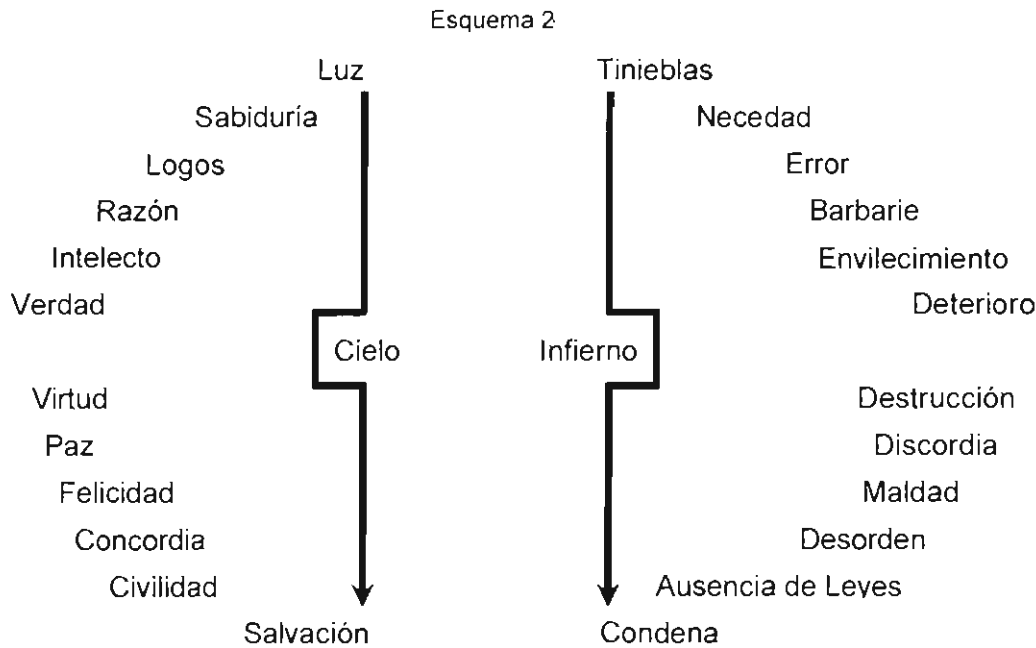
“Gracias a la teología cristiana, la cultura occidental es en su sustancia una cultura afincada en los polos del pecado y la salvación: el hombre creado no es el salvado, sino el pecador.” (Ahlers, 2000: 155)

Fraccionada la Unidad original –en el orden divino, del Ser o de la sociedad primitiva- e instaurado el devenir histórico del mundo, la reconstitución del Símbolo desempeña una triple función socio-civilizatoria en la proyección occidental: en primer lugar, la orientación de sentido de los dispositivos formales e instrumentales para *corregir* la corrupta condición humana, producto de la cesura primigenia, con el objeto de restituir la Unidad trascendental que permita alcanzar

la redención, mediante el desciframiento sistemático del código secreto utilizado por el Demiurgo para ordenar el caos, conjurar el no-ser e inspirar el plan que gobierna el derrotero de la existencia ecuménica –la «escritura del Dios», en términos borgianos-, y la depuración socio-cultural por efecto de los procesos de civilización que históricamente separa al ser humano de las *tinieblas* y sus funestas consecuencias sociales, éticas, políticas, económicas y/o religiosas, al propio tiempo que lo aproxima a la *luz* y sus correlativos beneficios onto-históricos. De acuerdo con la dinámica socio-histórica que establece la metafísica binaria occidental, el camino que traza la luz conduce necesariamente a la *salvación*, en tanto que la senda de la oscuridad se dirige hacia la *condena*, a la *perdición*. En este sentido, la apropiación instrumental de la fórmula demiúrgica posibilita el reconocimiento del sistema de oposiciones metafísicas en que deviene la tensión dualista del mundo, mientras que su plegamiento como proyecto socio-civilizatorio conduce a la «Sociedad Humana» hacia la *redención*. En consecuencia, la comunión socio-cultural de la *res histórica* y de la *res cogitans* asigna la principal misión existencial del ser humano, desde la tradición que inaugura la perspectiva del pensamiento occidental, a saber: *conocer para reformar, reformar para salvar*. El conocer se rige por la necesidad de recapitular el *Organum Metafísico*, la *Suma Theosófica*, la *Síntesis Disciplinaria*; en tanto que la reforma del ser tiene como objeto la *conquista de la felicidad* y la *redención* humana, ya sea en el contexto socio-histórico –el «comunismo científico» de manufactura marxista, la «civilización no represiva» de Marcuse, el «mundo feliz» en el lance narrativo de Huxley-, o bien en la dimensión divina –el «alma universal» platónica, el «paraíso» cristiano-; mientras que la salvación significa el resarcimiento de la cesura fundacional del mundo, restauración de la Unidad del Ser. Incógnita se encuentra la fórmula, constituida por el cabalista judío del siglo XVI, Isaac Luria, del *tikkun olam* como estructurante de estos principios de acción humana: conocer y corregir para restaurar la fractura del mundo, a través de la instauración del orden divino. La metafísica griega y el cristianismo en la dialéctica del retorno al



seno del Ser, mientras que por su parte, la tradición judía y la utopía materialista lo pretenden en la resolución histórica de la humanidad.



Ahora bien, por cuanto la «voluntad de verdad» occidental, que instauro la emergencia del envío de la racionalidad griega, se sustenta en la reconstitución sistemática y sistematizada del Símbolo, entonces, el conocimiento logocéntrico se construye como la actualización, siempre asintótica, de la memoria, pues como bien advierte el Rabí Schemajah Hillel: *conocimiento y recuerdo son una y la misma cosa*. (Meyrink, 2002: 82) En cuanto el Ser es el fundamento del pensamiento y la verdad, entonces, la némesis autoconciente del universo es el sustrato del conocimiento. El búho de Minerva inicia su vuelo hasta que anochece, advierte Hegel en el prólogo a su filosofía del derecho, esto es, *la reflexión siempre corre tras los acontecimientos, ya que siempre alza la voz hasta que cae la tarde*, de acuerdo con la referencia de Herbert Frey (Ahlers, 2000: 9) Parafraseando al sociólogo español, Jesús Ibáñez (1985), podemos decir que no es el intelecto humano quien conoce al Ser, sino el propio Ser conociéndose a sí mismo a través del conocer humano –proceso de desenajenación del espíritu, en la dialéctica hegeliana-. De hecho, el significado original del *σύμβολον* es «tablilla

de recuerdo», según apunta Gadamer (1999), dispositivo de *re-conocimiento*. En la tradición griega, el anfitrión entrega al huésped que se marcha una parte de la *tessera hospitalis*, con la finalidad de *re-conocer* el retorno del viajero, o el de sus descendientes, en el discurrir del tiempo. El segmento de la tablilla es un signo, un testimonio, un vestigio que permite el re-conocimiento de un antiguo conocido. De la misma manera, cada acontecimiento se ofrece como un signo que permite *re-conocer*, en la dispersión fenoménica del cosmos, la presencia del todo íntegro cuya fractura funda la existencia ecuménica (el «Alma Universal» platónica, el «Edén» judeo-cristiano, o el «Big-bang» de la astronomía moderna) Conocer es pues un re-conocer del fondo de la memoria ontológica, un reconstruir la Némesis universal. En esta perspectiva, la aparente particularidad que parece caracterizar a los hechos, más que confirmar la individualidad óptica de los fenómenos, denuncia su condición de fragmento que exige ser completado para descubrir su verdadero significado en el orden de la existencia. Y debido a la relación de correspondencia trascendental que persiste entre el intelecto humano y el logos del Demiurgo –ya sea por concordancia, reflexión y/o semejanza-,<sup>18</sup> el proceso de reconstitución del Símbolo se reduce al problema del método más adecuado tanto para re-conocer los vestigios de la Inteligencia nomotética que subyace en el devenir de los acontecimientos, como para comprender el sentido original que les atribuye su posición, función y articulación en el todo absoluto que conforma la Unidad del cosmos –de ahí pues, que no sea gratuito el hecho de que Jesús Ibáñez (1985) equipare la investigación científica con la caza, es decir, como una práctica sistemática de acoso y de rastreo de las huellas, los vestigios, las indicaciones, las señales del Ser, o de la divinidad. Empero, las huellas no son la evidencia presente del transitar del hecho, los vestigios no son la patencia vigente del devenir del fenómeno, sino el registro retentivo del pasado del Ser. Lo que dan

---

<sup>18</sup> En esta lógica de comprensión, señala Plotino que: "...nuestra alma es semejante al Alma Universal..., el alma no es sino la *imagen* de la Inteligencia; como el verbo exterior (la palabra) es la imagen del verbo (interior) del alma, el alma es en sí misma el verbo y el acto de la Inteligencia." Op. cit. (5, 1º, II), págs. 336-337. De la misma manera, la razón humana es el correlato –la *imagen*, en términos de Plotino- del nous del Demiurgo.

cuenta los rastros en que se funda la construcción del conocimiento es el »haber pasado« del acontecimiento ontológico. Conocer, entonces, es un re-conocer, un recordar –como ya anticipaba Sócrates.

La producción del conocimiento, pues, se sustenta en la práctica de la »Némesis Reflexiva«. Los objetos de la memoria pertenecen al pasado, de acuerdo con los argumentos de Aristóteles en *De la Memoria y el Recuerdo*, en tanto, la facultad del intelecto opera desde la memoria, toda vez que el pensamiento trabaja con las imágenes procedentes de la percepción sensorial almacenadas en aquella, según plantea el *Estagirita* en *Sobre el Alma*. En esta línea de pensamiento, la memoria encuentra dos modalidades básicas: en tanto que »autoconciencia testimonial« del ser del cosmos y como »vestigio, huella, rastro, signo« de la presencia orgánica y ordenadora del principio de inteligibilidad que dispone el acontecer del mundo. Memoria que reconoce, memoria objeto de reconocimiento. En cualquiera de las modalidades, el conocimiento se presenta como un ejercicio sistemático de reminiscencia. Memoria que testimonia la presencia del nous que preserva el acontecer unitario del universo; memoria que hace patente la materialización mundana del logos ordenador del Demiurgo. La autoconciencia y el carácter de signo de la aconteciementación mundana constatan la presencia trascendental legislativa del Demiurgo, del plan que dota de sentido a la existencia humana y de la Unidad que organiza al cosmos, en el aparente caos en que deviene el mundo. La autoconciencia testimonial es el anfitrión que reconoce el retorno del viajero, mientras que la memoria como signo es la *tessera hospitalis* del Ser. La memoria en la modalidad de autoconciencia testimonial se sintetiza en cuatro principales formas de reflexión, tales son: la mayéutica socrático-platónica, la lógica aristotélica, el escepticismo cartesiano y la dialéctica hegeliana; estas formaciones reflexivas disponen los dispositivos procedimentales de producción de verdad en Occidente, en cualesquiera de las variantes del conocimiento formal. Por su parte, la memoria como vestigio se manifiesta mediante cuatro formas de inteligibilidad cósmica, esto es, en cuanto: principio

generativo (*αρχη*), sustrato fundante (*ουσια*), fuerza causante (*αιτια*) y ley regulativa (*νομος*); formas de inteligibilidad que conforman los modos de comprensión, asimilación y adecuación hominizante del mundo.

Lo propio de los acontecimientos del universo es su disposición fragmentaria; son fragmentos indicativos del Ser que prometen complementarse en el todo íntegro que les corresponde, siguiendo el razonamiento de Gadamer (1991). El mundo entero es una selva de signos que denuncian la pre-esencia orgánica y ordenante de la Inteligencia, el nous, del Demiurgo –en cualesquiera de sus formas cósmicas de inteligibilidad-. Así, la relación signico-simbólica es la principal característica de todo acontecimiento mundano, el cual sólo encuentra su verdadero sentido en tanto que elemento –combinatorio, coyuntural o condensatorio- de las estructuras ontológicas del Símbolo, toda vez que *no hay ninguna cosa visible que no sea símbolo de algo incorporal e incomprensible*, (De Bruyne, 1994: 95) pues como exclama el Rabi Hillel: *¡En esta tierra las cosas no son más que símbolos eternos cubiertos de polvo!*- (Meyrink, 2002: 81) La cesura del mundo establece el carácter simbólico de la experiencia intelectual en el reconocer la integridad del Ser a través de la condición fragmentaria e indicativa del fenómeno. Por cuanto el mundo, siguiendo el razonamiento de Edgar de Bruyne -a propósito de la estética simbolista medieval-, es creado por el Demiurgo mediante el Logos, entonces, es inevitable que las cosas revelen a la vez los vestigios de su Unidad, Inteligencia y de las fuerzas simbólicas que propician la realización de sus Ideas en sustancias individuales. Juego de reconstrucción reflexiva de la memoria. La sapiente visión del ciego Jorge, en *El nombre de la rosa*, a despecho de la progresista intención moderna, sintetiza la pulsión reminiscente que guía la producción de verdad en Occidente: *no hay progreso en el conocimiento humano, tan sólo una eterna recapitulación del acto de creación*, concluye con metafísica vehemencia. El único progreso posible en el conocimiento, es la paulatina aproximación a la reconstrucción absoluta de la memoria que explica la unidad del devenir ordenado del cosmos, bien sea en la

perspectiva de la metafísica platónica, en la dialéctica histórica hegeliana, o bien desde la pretensión descriptiva de la ontología disciplinaria moderna. Para la conciencia epistemológica occidental, el campo de acontecimiento sólo es el ámbito expresivo de los signos dispersos que hacen patente la existencia de la Inteligencia trascendental que organiza el devenir del *kósmos*: la *Physis* que estructura al Ser, en Grecia; la revelación simbólica de Dios, en la época medieval; la función matemática, en la física moderna. Por eso, el dominio de la práctica epistémica occidental –desde el ritual oracular, pasando por la especulación filosófica hasta el diálogo experimental científico- se sustenta en la exigencia irrecusable de la identificación, el reconocimiento y la comprensión del sentido que comportan los signos de la ecumene, con el propósito expreso de descifrar el mensaje que subyace en su manifestación –como pone de relieve Prigogine:

“...un médico, un químico deben, en lo que a ellos respecta, poseer la experiencia y la instrucción, deben descifrar los signos, reconocer los indicios. En este sentido, la química y la medicina son *artes*, implican el «ojo clínico», la asiduidad, la observación encarnizada.”  
(Prigogine, 1990: 116)

En este planteamiento, Prigogine sintetiza la prescripción de conducta que impone el rito de interpretación para la conciencia testimonial en la reconstitución del símbolo: identificación de indicios, desciframiento significativo, asiduidad y la observación encarnizada, aunque también es necesario agregar la «sospecha metódica» y la «interrogación sistemática». La sospecha dota de densidad al signo, le sustrae de su transparencia fenoménica para emplazarlo en la profundidad secreta del noúmeno; la interrogación sistemática le conmina a develar el sentido verdadero de su entidad; y la observación encarnizada le exige la denuncia del vínculo trascendental que, como hecho particular, mantiene con la Unidad primigenia del Ser. En tanto que el desarrollo racional de las capacidades de identificación y de reconocimiento de los indicios permite que el intelecto humano recupere el sentido trascendental de su correspondencia con el Logos y le posibilita participar de los rituales de veracidad en la “liturgia del secreto”; el

desciframiento le atribuye la necesaria disposición hermenéutico-formal para reconstruir y enunciar el proto-relato que explica el devenir del mundo; mientras que la asiduidad disciplina, atempera, dirige y educa los aparatos de percepción sensible del signo, puesto que el ser humano se apropia de los indicios del Ser, en primer instancia, por medio de la percepción en cuanto fenómenos espacio-temporales. La composición particular de estos dispositivos instrumentales del rito reconstituyente del *σύμβολον*, define las formas concretas de los dispositivos procedimentales de producción del conocimiento y, en consecuencia, de su aplicación socio-civilizatoria en los procesos de reforma del ser dentro de cada estrato histórico-cultural de Occidente.

La percepción, el discurso y la comprensión del testigo, en la trama simbólica del logos, son un tipo particular de experiencia in-formada, que se sustrae del *ethos* (*ἦθος*) cotidiano, del sentido común, a donde se encuentra encadenado el lego –la caverna platónica, el paganismo en la concepción judeo-cristiana, la ignorancia en el pensamiento ilustrado-. La diferencia entre la conciencia testimoniante y la experiencia común es cualitativa, no de grado, como bien lo ha mostrado ya Platón. La distancia que separa a la *doxa* de la *episteme* no es de menor o mayor aproximación a la verdad del Ser, sino de las claves hermenéuticas de invocación, de los dispositivos procedimentales de conminación que las producen y, por ende, de su naturaleza contingente o necesaria. La opinión, aún cuando verdadera, es accidental, contingente y voluble; mientras que por su parte, el conocimiento pro-viene de la función significativa del signo de que da cuenta el acontecimiento. La opinión es circunstancial mientras que el conocimiento pretende un carácter necesario. La veracidad de la opinión cierta siempre es "casual", mientras que al conocimiento le corresponde un determinado tipo de verdad "lógico-causal"; *la opinión, de derecho, jamás tiene razón. La opinión piensa mal; no piensa; traduce necesidades {utilitarias} en conocimientos;* (Bachelard, 1997: 16) en tanto que, parafraseando a Lévi-Strauss, (1986) el conocimiento, por entero, se ha construido apoyándose en la distinción de lo

contingente y de lo necesario, que es también la diferenciación del fenómeno y del noumeno. En síntesis, estas modalidades de apropiación del mundo difieren en tres órdenes: el metodológico, el discursivo y el condicional de veracidad.

La dinámica gnoseológica, que establece el binomio de oposición metafísica falso-verdadero, escinde el argumento histórico de la experiencia socio-cultural de Occidente en dos campos disyuntivos, a saber: la engañosa percepción cotidiana y la preclara comprensión simbólica –inmediata y especiosa aquella, indirecta y fecunda ésta, siguiendo los planteamientos de Bachelard-; escisión que constituye, reproduce y fortalece determinados regímenes de poder en el orden del discurso, en el orden político, en el orden del saber y en el orden técnico. De hecho, las disposiciones de veracidad, históricamente, son los dispositivos de reproducción, expansión y consolidación más eficientes del sistema de dominio occidental. Por el nivel de formalización procedimental y enunciativa, la práctica de reconstitución del símbolo es un verdadero lance criptográfico para la mayoría de la sociedad, inteligible solamente para la conciencia testimoniante en el ritual de develación que demanda el logos. Esta especialización de la estrategia en la apropiación intelectual e instrumental del mundo, a través del desciframiento del secreto, forma parte sustantiva de los dispositivos del régimen de poder que se pretende establecer o reproducir en cualesquiera de los ámbitos socio-culturales.

El rito de reconstrucción de la memoria exige la depuración trascendental de las facultades del intelecto –espíritu, alma, cogito, pensamiento, según se prefiera- y el refinamiento sistemático, o la negación en su defecto, de los sentidos en cuanto instrumentos, medios, aparatos de percepción, con la finalidad de exceder la embriaguez dionisiaca que parece dominar el mundo de las apariencias. Pues, si bien es cierto que la comprensión de los envíos del Ser comienza con la aprehensión sensible de sus manifestaciones mundanas, también lo es que resulta insuficiente para comprender el verdadero significado del orden de la existencia, puesto que su alcance intelectual se reduce al campo de los

pareceres. Es imperativo que la disposición intelectual del testigo corresponda con la disposición del código instaurado por la Inteligencia del Demiurgo, la racionalidad en su patencia más pura, esto es: la formalización desprovista de toda contingencia sensible. En la jerarquía del cosmos, el ser humano es la hipóstasis de las fuerzas que direccionan el desarrollo de los entes, por eso representa el usufructuario legítimo de sus potencias y el modelo de evolución más avanzado del espíritu o de la materia –la especie dominante del planeta, en la jerga biológica-. El reconocimiento de este hecho, le atribuye al ser humano el derecho legal de ejercer un dominio incuestionable sobre las fuerzas, los seres y los recursos del mundo. La civilización, en esta perspectiva, no sólo representa la dirección histórica del devenir socio-cultural, sino que también significa el derecho de regencia sobre el mundo.

Ahora bien, por cuanto la existencia del cosmos se encuentra determinado por la expresividad del símbolo fracturado en el origen, cualquier fenómeno: una nube de forma caprichosa en el cielo, la coloración de la luna, el asalto de una plaga, los sueños, los balbuceos de un loco, los devaneos del arte, las suposiciones equívocas, son signos que pro-ponen la acción hermenéutica del intelecto, para demandar la parte del secreto de que son vehículo. En esta sobrecodificación de los acontecimientos del mundo, aún los errores humanos y la propia condición de falsabilidad –ya sea como desplazamiento intelectual de veracidad, en la dialéctica hegeliana, o en cuanto criterio teórico de cientificidad, de acuerdo con la epistemología popperiana-, son instrumentos de develación de la voluntad de saber. En efecto, lo falso es un momento de la verdad, enseña la dialéctica intelectual hegeliana, en tanto que el error es un factor constituyente de la formación del espíritu científico, según explica Bachelard, y un dispositivo de la estrategia de aprendizaje, plantea la psicología conductista, mientras que la estrategia de falsación posibilita tanto aprender sobre la forma en que deviene la verdad, cuanto una mayor aproximación a ésta, de acuerdo con Popper. La vocación humana inexorablemente se encuentra dispuesta a rememorar la verdad



en cualesquier expresión mundana, aún en los subterráneos inquietantes de la doxa, lo onírico, la histeria, la ficción, el error y la falsabilidad. Pulsión interpretativa que demanda la racionalización permanente del lenguaje simbólico en que interpela el ser del cosmos a la conciencia humana, pues como sentencia el genio de Cadaqués:

“Los errores tienen casi siempre un carácter sagrado. Nunca intentéis corregirlos. Al contrario: lo que procede es racionalizarlos, compenetrarse con ellos integralmente. Después será posible sublimarlos.” (Dalí, 1992: 41)

En el mismo plano podemos interpretar los lapsus y los sueños, desde la perspectiva que instaura la hermenéutica psicoanalítica de Freud. La sobrecodificación racionalizante del vacío, el mal, los instintos, el inconsciente y el azar, son modos de exorcizar los riesgos de su nefasta influencia en el mundo. El orden de la existencia sólo es posible mediante el control permanente del caos y sus funestas consecuencias; la racionalización sublimada es una modalidad de reprimir la anarquía de la confusión que trae consigo la ausencia del logos. La existencia del mal justifica y legitima la pre-esencia ordenante del bien. La historia de la verdad, entonces, se constituye como el devenir de la razón en la sistemática conjura codificada de la falta en el universo. De esta manera, la reflexión epistemológica de Bachelard señala que *al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arrepentimiento intelectual.* (Bachelard, 1997: 15) Así pues, siguiendo los planteamiento del filósofo francés, mediante la paulatina superación de los errores (sea por catarsis pedagógica, resolución sintético-dialéctica, o terapia hermenéutica), en cuanto *obstáculos epistemológicos*, tales como: la “experiencia básica”, el “conocimiento general”, el “obstáculo verbal”, el “conocimiento unitario y pragmático”, el “obstáculo sustancialista” y el “obstáculo animista”, la evolución de la razón arriba al pensamiento verdadero sobre el eje de la experiencia-racionalización de los hechos, en el conocimiento del mundo objetivo –toda vez que el saber más

formalizado de la experiencia humana, la matemática, *no conoce periodos de errores*-. (Bachelard, 1997: 25) En un mundo que deviene Símbolo de la Inteligencia fundante del Demiurgo, lo falso y los errores no sólo representan momentos de la dialéctica de la verdad –estrategia de resolución sintética que pretende conjurar la presencia de la equivocidad en el orden de la existencia-, sino que además constituyen un referente de significación ético-gnoseológica en el devenir histórico de la depuración ontológica del ser humano. Determinación trascendental de la metafísica binaria de oposición que norma la realización histórica del proyecto socio-civilizatorio de Occidente.

Y bueno, aunque Prigogine reserva este carácter de desciframiento simbólico a la práctica química y médica en cuanto reacción de protesta contra la maquinica perspectiva de la física clásica, que pretende reducir el funcionamiento orgánico del cuerpo vivo a la inconsciente, automática y ciega inercia de las leyes mecánicas que organizan el acontecer espacio-temporal del universo, en el siglo XVIII, lo cierto es que la pertinaz búsqueda por el canon matemático en que el Demiurgo escribió el lance legal de la gravitación universal, es solamente otra expresión gnoseológica de la reconstitución del *σύμβολον*, puesto que las técnicas de interpretación de las estructuras discursivas de la cifra secreta que explican la unidad de la existencia, ya sea en su modalidad de principio activo, fórmula de creación, argumento biológico o código nomotético –como es el caso de la intención del conocimiento físico-, forman parte sustantiva de los dispositivos procedimentales que pretenden develar la verdad última y los efectos de los envíos del Ser, o de la divinidad. De hecho, la física sustenta su trama epistemológica en el axioma de que los fenómenos del cosmos son el efecto determinado de un conjunto mínimo de funciones matemáticas, las cuales pueden ser constantes o dinámicas. Tales funciones matemáticas tienen un carácter onto-legal en el orden estructural del universo. Mientras que el «registro clínico» de la medicina, en cuanto hermenéutica del cuerpo, que convierte todo síntoma en el signo del estado de equilibrio, o desequilibrio, del sistema orgánico biológico; así

como la heurística química que descubre el principio activo de la «organización gregaria» de la materia, en la tensión dinámica de las fuerzas de atracción y repulsión, son pliegues particulares de las técnicas jurídicas, políticas y metafísicas instauradas por el pensamiento sym-bálico griego.

En función de los recursos técnico-metodológicos, instrumentales y epistemológicos de que dispone cada estrato socio-histórico, el lance de reconstitución conforma diversos dispositivos procedimentales de desciframiento, de donde surgen: la reminiscencia mayéutica, la revelación inspirada, la duda metódica, la intuición reflexiva, la investigación científica, la paranoia crítica, entre otros; por lo que Prigogine se equivoca cuando supone que entre la práctica hermenéutica de la medicina y de la química subyace una diferencia cualitativa con las técnicas de interpretación de la física, puesto que la intuitiva comprensión del genio y la experiencia disciplinada del especialista son pliegues de la misma intención gnóstica que concibe al mundo como una selva de signos que hacen patente la pre-esencia ordenadora de la Inteligencia creadora y al conocimiento como un ejercicio de revelación de los significados que explican el origen, la preservación y el devenir de la existencia. La reconstitución del código fundante es el punto de comunión y participación entre los diversos dispositivos procedimentales de producción del conocimiento, sean tales de carácter intuitivo, especulativo, estético, hermenéutico o lógico. El juego de verdad que instituyen las prácticas de saber formalizado, y formalizante, se sustenta en este reconocimiento –por revelación, hallazgo, acoso, intuición o descubrimiento-, de la signicidad que mantiene la unidad de los acontecimientos del cosmos. Por lo demás, el discurso y la argumentación de la práctica gnoseológica de la física, debido al recurso hiperformalizado del lenguaje matemático, pretende ser el producto del conocimiento humano más aproximado al código del logos empleado por el Demiurgo. Es por esto que la física representa, en el pensamiento moderno, el paradigma de la racionalidad epistemológica, el modelo de cientificidad por antonomasia. La criptográfica sistematización del saber de la física se debe a la

pretensión de correspondencia con la codificación del sistema cosmológico instaurado a través del logos. Por cuanto el lenguaje trascendental que enuncia las estructuras del Ser, o la previsión divina, desborda la comprensión significativa del lenguaje humano, el discurso formalizado del conocimiento es apenas una aproximación al discurso demiúrgico, hecho que necesariamente establece un distanciamiento con la discursividad ordinaria. De esta manera, el régimen de enunciación de los dispositivos del saber formal, se emplaza entre las disposiciones enunciativas del logos y la práctica comunicativa común.

En este marco de las estrategias occidentales de reconstitución del sistema original fracturado, como premisa fundamental de los procesos de producción del conocimiento, la verdad formal, formalizada y formalizante se autodesigna un carácter universal por aproximación asintótica a la fórmula secreta del Demiurgo.<sup>19</sup> El orden de veracidad que se produce en cada territorialidad cultural y en cada estrato socio-histórico occidental, hace patente una pieza-signo del logos, bien sea por dialéctica hegeliana o por evolución darwiniana, de donde proviene su pertinencia en la reforma universal del ser, a través de su materialización en el proyecto de civilización. De lo que se trata, pues, es de recrear la racionalidad que constituye al Símbolo, mediante la reminiscencia cognitiva del acto creador del Demiurgo. Cada acontecimiento mundano se explica solamente en el espectro de esta racionalidad trascendental que manifiesta la Unidad del cosmos. Así pues, tanto la filosofía griega, como la teología medieval y la ciencia moderna asumen como principio fundamental de la intelección del mundo: la explicación de cualquier fenómeno, por extravagante, excéntrico o extraño que parezca, dentro del sistema general de acontecimientación impuesto por la racionalidad demiúrgica fundante del orden de la existencia. El predominio de este paradigma

---

<sup>19</sup> Por su naturaleza contingente y finita, el intelecto humano no puede aspirar a la comprensión total del lenguaje divino que le desborda por exceso de sentidos y significación, de ahí pues que el conocimiento producido históricamente sea siempre, y sólo, aproximativo al discurso del logos. La resolución dialéctica de la conciencia humana en su conjunto, en cuanto manifestación histórica del espíritu absoluto, es la única posibilidad de alcanzar tal unidad de comprensión trascendental, de acuerdo con las reflexiones de Hegel.

de comprensión hermenéutica del cosmos, a su vez, explica la constitución de los *empíricos trascendentales* que reconoce Foucault en la episteme moderna, a saber: razón, conciencia, intelecto y lenguaje, es decir, condiciones sensibles de la estructura ontológica humana, pero, al propio tiempo, facultades trascendentales del conocimiento humano.

En síntesis, siguiendo los planteamientos de Gilles Deleuze, es posible afirmar que las diversas técnicas de reconstitución del *σύμβολον* consisten en el desciframiento sistemático de los *signos* de un *logos originario* que debe ser restaurado, dentro de la acción reconstructiva de los dispositivos procedimentales de una *dialéctica metodológica*, donde la dispersión mundana de las diferentes partes que conforman el código de la creación son reconciliadas mediante una *philia*, al propio tiempo que se armoniza el resarcimiento de la totalidad orgánica por la intervención de una *sophía*, en la lógica rectora de un *intelecto* provisto de la disposición para reconocer los sentidos de significación de la Unidad trascendental que organiza la existencia, producto de su correspondencia trascendental con la *Inteligencia del Demiurgo*. Este carácter correspondiente que existe entre la facultad intelectual del ser humano y la demiúrgica Inteligencia organizadora del mundo, explica la misteriosa correspondencia existente entre el «modelo matemático» y el «sistema físico», que encuentra Ivar Ekeland (2001) en la estructura básica de las teorías científicas. Pero, también, esta relación de correspondencia le atribuye a la razón humana su preeminencia de agente organizacional del mundo histórico, a través de la acción comprensiva, legislativa y reformadora del proyecto de civilización, en cuanto lance hipostasiado de la voluntad demiúrgica que significa la articulación, preservación, reproducción, continuidad, organización, coherencia y acontecer del *kósmos*. El *logos*, al desarrollarse históricamente, deviene proyecto de civilización, imperio significativo de la experiencia humana; mientras que el conocimiento se traza sobre la hermenéutica del desciframiento del lenguaje demiúrgico que organiza el devenir del mundo.

"...la estructura ontológica del mundo es fundamentalmente la misma en todas partes. Realmente, expresa en todas partes y del mismo modo temporal, es decir, mutable y cambiante, la perfección inmutable y eterna del creador." (Koyré, 1979: 26)

## El Orden Inteligible del Mundo

El ciego genio de Borges, mediante la fabulación de un lance de narratividad, nos muestra los procesos maquínicos que constituyen a esta compulsiva búsqueda de la fórmula original que »pronuncia«, »enuncia« y »denuncia« el orden inteligible del universo, del "código secreto" utilizado por el Demiurgo en la creación del mundo, dicho en términos borgianos: de *la escritura del Dios*.<sup>20</sup> Esto es, la inquietante insinuación del emplazamiento de subjetividad pesimista: el sacerdote *Tzinacán* –fabulación de la *Herkunft* del pensamiento occidental: Sócrates-, de que detrás de la accidental contingencia del mundo percibido, se encuentran los vestigios, las huellas, los rastros de la divina expresión del alma universal, del *noúmeno*. El mundo fenoménico como simple conjunto de *datas* representativas del acontecer "inducido" por la instauración del *kósmos* -de hecho, el surgimiento del *kósmos* significa la imposición del orden sobre el *Jaos*, la fundación del devenir histórico, pues al constituirse el mundo, *el jaos quedó relegado: las cosas se asentaron firmemente y el Logos presidió la ordenación del universo*. (Maillard, 1998: 65) El caos encuentra dos formas de significación en el pensamiento occidental, ambas presentes ya en la *Teogonía* de Hesíodo, a saber: como desorden y confusión de la existencia, indeterminación pura, producto de la participación disonante del mal en la orgánica armonía que instauro al cosmos; y en cuanto vacío (*chainô*), nada, fuente de procedencia fundamental e inmanente del ente, *vacío abismal*, apunta Lloyd, causa incausada

---

<sup>20</sup> Enunciado que sirve a Borges para intitular un breve relato: *La escritura del Dios*, donde explora, entre otras cosas, los afanes de un cautivo por encontrar la mágica sentencia con que el Dios dio origen al mundo, en cuanto estrategia para escapar de las contingentes fronteras de su prisión. Fabulación de la caída humana del paraíso. (Ver: *Nueva Antología Personal*, de Jorge Luis Borges, Siglo XXI, México 1971)

del universo, fuerza ciega y sin contenido que consiste en la eterna repetición del apetecer, es decir: *Voluntad* pura –según advierte Schopenhauer (2005)-. Para Lloyd (1977), Hesíodo señala una doble evocación del *Xaos* al articularlo tanto con *xa* que alude a »hueco« o »abismo«, como con el verbo *xeêin*, esto es, »fluir de líquidos«, lo cual le permite reconocer al *Origen* como una »inmensa apertura«, *fondo del ser...*, *abismo que está detrás de todo cuanto existe* –de acuerdo con Castoriadis-. (Castoriadis, 1999: 272) Así, cuando los *Ainur* entonan a coro la armonía de la *Gran Música*, inspirada por *Ilúvatar*, que prefigura la existencia del mundo, *Melkor* embargado por el ferviente deseo de prevalecer sobre la creación, introduce la estridente discordancia en la delicada belleza de aquel canto fundador, de acuerdo con la literaria cosmogonía de Tolkien en *El Silmarillion*. Por su parte, Jehová realiza el acto de creación *ex nihilo*, a partir de Sí pero desde la nada. En esta perspectiva, el *jaos* es el abismo de posibilidades para Chantal Maillard (1998), mientras que para Derrida (2000) representa el »vacío o ausencia de fundamento«. Sin embargo, bien sea como principio de entropía o en tanto fuerza fundacional del Ser, a la irrupción del caos siempre le es inherente un germen de perplejidad, anarquía, perturbación y/o desconcierto en el devenir existencia. El caos comporta la presencia del azar en el devenir de la existencia y, por tanto, introduce la incertidumbre en la comprensión del mundo.

Después de este breve devaneo, tenemos que la narrativa trama borgiana plantea a Tzinacán como la metáfora del último de los magos de la pirámide de *Qaholom* -incendiada por Pedro de Alvarado-, prisionero en un calabozo después de la caída en desgracia de su pueblo por efecto de la conquista; mientras que Sócrates es el último de los seres humanos elegidos a que dio respuesta el oráculo de Delfos, antes del distanciamiento y el olvido de los dioses del Olimpo, a consecuencia de la impiedad de los nuevos tiempos históricos –Jehová, en su momento, también se aleja de la humanidad por causa de la impiedad del pueblo elegido-. El distanciamiento de la divinidad deja al ser humano en la soledad de su razón para descubrir, develar, desentrañar, la Razón del mundo. Ya no es el

susurro de las musas a través del oráculo quien revela los secretos del mundano acontecer, sino la competencia del propio logos humano el que conoce por sí mismo el Logos cósmico. El mito es desplazado como sistema comprensivo de la existencia por la acción autoconciente del *lógon didónai* (Yo-mundo). Los personajes centrales de esta trama representan el límite entre dos épocas de la historia humana y en cuanto límites históricos comportan rasgos de los tiempos que delimitan: por un lado, la nostalgia del tiempo perdido, la mítica edad en que la verdad, como advierte Gusdorf, (1993) reintegra, reincorpora al ser humano en el Todo por «contagio ontológico», participación con la totalidad por implicación ontológica; y por otro lado, el pesimismo de un tiempo que asume la conciencia de un cosmos fracturado, donde la humanidad entera se encuentra arrojada, por la escisión de la Unidad del Ser y cuya única esperanza de reintegración se encuentra en la reflexión y en la reforma de su ser contingente. Trágica edad donde el olvido de la divinidad es doble: renuncia de los dioses a participar con el ser humano en la revelación de los destinos del universo, renuncia del ser humano a develar en y con los dioses la verdad de la existencia del mundo. Olvidada de la divinidad y olvidados los dioses, la humanidad sólo dispone de la memoria para reconstituir la formalidad jurídica de la Unidad primigenia que subyace en la aparente dispersión en que acontece la existencia del universo. La fractura del cosmos sólo puede resarcirse con el reconocimiento de la Ley que dota de coherencia ontológica a los diversos fragmentos que con-forman al Símbolo cósmico.

El sistema de comprensión del mito es implicativo de la conciencia que lo comprende, pues como bien afirma Roberto Cruz, comprender *el mito es ser comprendido por él*, (Cruz, 2005: 26) o siguiendo a Lévi-Strauss (1986), los mitos se piensan en los seres humanos; mientras que la explicación del dominio del logos es disyuntiva, escinde al sujeto que reflexiona y diferencia a la conciencia cognoscente del objeto intelegido. No obstante, en el fondo, el tiempo del mito que parece fenecer y el tiempo del logos que instauro su dominio, comparten un



mismo interés: la búsqueda del *Por Qué* de todo, de la misma manera que ambos son autovalidantes, pero discrepan en que la respuesta del mito es *de facto* y la explicación de la racionalidad del logos es siempre *de iure*, es decir, interroga respecto de la legalidad que organiza a la existencia -como puede apreciarse en el subsecuente planteamiento de Roberto Cruz.

Pues bien, en tanto que el mito se lanza a la respuesta *de facto* (acto de generación inicial) sin plantear el Qué del origen, **la filosofía comienza por esta pregunta de iure**, lo cual impuso a los presocráticos la exigencia de fundamentación, y con ella, la exigencia de «acompañar (ακολουθεῖν) los fenómenos» (*Met.* 986b31) y ver el Qué son las cosas presentes, lo cual, como veremos (↓71), eleva la Pregunta al plano filosófico. (Cruz, 2005: 27)<sup>21</sup>

Luego, el nudo de significación delimitativa *Tzinacán/Sócrates* es un emplazamiento de subjetividad operativa de este proceso de transición del mito al dominio del logos. El relato de marras *–La escritura del Dios–* comienza con la descripción de la cárcel que aprisiona al espíritu de Tzinacán, ¿acaso podría empezar de otra manera que con el triste lamento descriptivo de la corporeidad que condena a la conciencia a la azarosa contingencia del mundo?, ¿es posible otra imagen que la representación del alma arrancada de su Unidad primigenia y aprisionada en la corrupta materialidad mundana?, así, Borges nos dice que se trata de una profunda prisión de piedra, su forma traza casi a la perfección la línea curva del hemisferio y el piso, también de piedra, es algo menor que un círculo máximo. La intencionada combinación de corpóreas formas que pretenden aproximarse a la perfección circular del universo expresa el claro propósito de agravar el sentimiento de opresión y vastedad –justo el mismo efecto que los arquitectos medievales se propusieron causar en el espíritu cristiano, con la profunda monumentalidad de las catedrales góticas-. La presunción del profundo abismo de la Totalidad acentúa la contingente experiencia de la finitud humana. La experiencia del mundo es la trágica experimentación de la condena de la

---

<sup>21</sup> Las cursivas y negritas pertenecen al texto original

expulsión del Todo y el aprisionamiento del ser humano en la corrupta trama del acontecer de la existencia. En su condición de prisionero, la única vía de escape que encuentra el espíritu humano es la reconstitución de la memoria que comportan los múltiples signos en que se manifiesta el logos universal.

Un grueso muro de piedra, con una ventana de barrotes a ras del suelo, corta la honda bóveda en dos, sin alcanzar nunca la parte superior de la prisión de Tzinacán, de donde cada medio-día se abre una pequeña trampa para permitir el paso de la luz, el alimento y el agua. Con la breve luminosidad del medio-día irrumpe, en la danza de vastas sombras del calabozo, la insinuante pro-vocación del mundo original –simple metáfora narrativa de la gruta platónica-. La unánime luz exterior del “verdadero mundo” torna traslúcida la aparente densidad de las sombras, develándolas como simples artificios fantasmales del deseo. De un lado del ancho muro se encuentra prisionero Tzinacán/Sócrates, quien arrojado de su divino ámbito “natural” aguarda con sobriedad el arribo de la muerte redentora, sumido en la profundidad de sus propias nostalgias y meditaciones; del otro lado se pasea inquieto el jaguar, midiendo con ligero paso la regularidad del finito *continuum* espacio-tiempo del fatal cautiverio. La luz es la anticipación de la verdad que acontece por sobre la precaria condición del prisionero, es la promesa del auténtico mundo donde la realidad trasciende el fantasmal sortilegio de las sombras; el jaguar es el transcurrir del tiempo hecho memoria –premisa borgiana: el tiempo sólo existe a condición de la memoria-, en cuya superficie permanece resguardada e incorrupta la Ley fundacional del cosmos; Tzinacán sólo, y solamente, puede ser la autoconciencia interrogante que propiciará el resarcimiento de la Unidad del Ser; por su parte, las sombras son las quimeras, los engaños de la mundana existencia que preservan al espíritu en su indigente condena. Acechando en la oscuridad a la conciencia, lejos de la luz que las disuelve en la transparencia, las sombras cobran densidad y prometen una “realidad” de que carecen, confundiendo la reflexión del espíritu.

¿Representación metafórica del alma, la conciencia, el *cogito*, el espíritu encerrado en la aprisionante *corporeidad* del mundo? ¿La sólida prisión de piedra es una fábula de la *res extensa*? ¿El relato es una recreación de la caída en desgracia del ser humano? Es posible que la cosmopolita visión develatoria de Borges, mediante el recurso narrativo, se haya propuesto la sistemática disociación nietzscheana del arbitrario complejo de significaciones y fuerzas que constituyen al *logos* occidental, pero con un tipo de discurso desprovisto de la conceptualización formalizante de la filosofía y de la aspiración a la *dignidad de profeta* del crítico reformista,<sup>22</sup> aunque si enriquecido por la plenitud de los efectos de veracidad del lance de ficción, pues como bien apunta Foucault:

“Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, «fabrique» algo que no existe todavía, es decir, «ficcione». Se «ficciona» historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se «ficciona» una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.”  
(Foucault: 162)

En este sentido, no se trata del palimpsesto de la metafísica pesimista de Occidente, puesto que ello significa reducir el lance discursivo borgiano, a una simple variación balbuceante de las prácticas de enunciación del *logos*; en realidad, existe una diferencia sustantiva entre ambos campos discursivos: para el sistema de racionalidad formal el discurso es un modo de representación del mundo y un medio de desplazamiento de la verdad, mientras que para la racionalidad de fabulación el lenguaje es un *a priori inmanente* de la instauración del mundo y una condición fundante de los dispositivos procedimentales de producción de verdad —de ahí cobra pleno sentido el severo reclamo de Paz: *Se olvida con frecuencia que, como todas las otras creaciones humanas, los Imperios*

<sup>22</sup> En: *Algunos pareceres de Nietzsche*, Borges señala que pese a tener conciencia de su incompatibilidad con el estilo explícito y razonable de la reflexión, Nietzsche aspira a la dignidad del profeta, dicho en sus propias palabras: *En sus años finales aspiró [Nietzsche] a la dignidad de profeta y sabía que ese ministerio es incompatible con un estilo razonable o explícito.* (Ver: *Ficcionario. Una Antología de sus Textos*, de Jorge Luis Borges, FCE, México 1997. pág. 144)

*y los Estados están hechos de palabras: son hechos verbales-*. (Paz, 1986: 29) En la racionalidad fabulante, el lenguaje ex-pone al mundo, no como reflexión de su objetualidad o en tanto que forma de »representación adecuada« de su realidad material, sino en cuanto comprensión constructivo-perceptiva de sus posibilidades de sentido. La verdad no existe fuera del lenguaje –nos enseña Rorty (1991)-; las condiciones de veracidad y los principios de racionalidad que legitiman las posibilidades de existencia de la verdad se resuelven en la dimensión de las disposiciones discursivas. Así pues, la diferencia es de cualidad y no de modalidad enunciativa.

El discurso tiene un efecto constituyente de las formas de mundanidad, de los lances de institucionalidad, de los diagramas de visibilidad, en fin, de los estratos culturales. Es sobre el fondo del lenguaje que se construye el ser de la cultura. Para el »pensamiento logocéntrico« el mundo es sólo un pretexto para construir la formalidad de un sistema discursivo como correlato del discurso demiurgico que organiza su acontecimiento, en tanto que para el »pensamiento ficcionante« la enunciación es una condición de posibilidad de inventar nuevos mundos, mediante la creación de sentido. No son los objetos del mundo quienes dotan de sentido y significado a los objetos discursivos, sino las articulaciones lingüísticas quienes significan y atribuyen sentido a los fenómenos mundanos. Los seres humanos no habitamos en la monótona recapitulación narrativa de un mundo ya construido y reconstruido al infinito por la gnosis de la memoria, sino que devenimos en la cuántica pluralidad de mundos proyectados por los envíos de sentido que instauran los flujos de narratividad. La compulsiva necesidad humana de historiar la contingente experiencia de la vida deviene de la urgencia de procurar sentido a la existencia; *crear sentido para darnos sentido, ésa es nuestra condición* –nos dice Chantal Maillard-. (Maillard, 1998: 100) La paráfrasis más sutil, pero también la más radical de esta diferencia de racionalidades, es la poética imagen construida por Jaime Sabines, del filósofo sorprendido en »el frenético arrebató de arrancar una a una las breves capas de una cebolla, en el

fútil intento de comprender la entidad que esconde su existencia«, esto es: *Se puso a desprender, una tras otra, las capas de la cebolla, y decía: ¡He de encontrar la verdadera cebolla, he de encontrarla!*; mientras que la tenue sonrisa en los labios del poeta denuncia su complicidad con el ser, pues sabe de cierto que el ente de la cebolla se encuentra solamente, y sólo, en su fugaz acontecimiento, más allá: deambulan los pesimistas espejismos de la metafísica. El ser es en su devenir. La realización existencial del mundo y del ente es devenir, fluido cuántico; sin embargo, el »pensamiento logocéntrico« se esfuerza por estratificar el rizomático flujo del ser en los límites espacio-temporales de la existencia humana –bien sea en cuanto salvaguarda kantiana contra el dogmatismo conceptual, o bien como frontera de la irrestricta aspiración intelectual del ser humano-. Por su parte, el »pensamiento ficcionante« reconoce en la realización fáctica del ente, la concreción de las abiertas posibilidades de organización del ser.

En este sentido, el discurso para el individuo del saber es un medio del reflejo representativo del cosmos, superficie instrumental en que se reproducen simbólicamente los fenómenos; en tanto que para el poeta es un recurso lúdico de la instauración de sentido, es decir, de la creación de mundos. De ahí pues que Savater tenga plena razón cuando le niega al »archivero delirante« la condición de filósofo –Borges no es, desde luego, un filósofo, es un narrador; pero a final de cuentas: ¿y por qué habría de ser un filósofo?, ¿sólo desde el ethos explicativo de la filosofía, del »discurso serio«, cobrarían importancia analítica sus narrativas reflexiones?!-,<sup>23</sup> pero su comprensión sensible le es suficiente para recrear la

---

<sup>23</sup> En *Borges una Escritura Desbordante* (1999), Fernando Savater afirma de manera concluyente: *Borges no es filósofo. Hay en él un gusto por la erudición, por la condensación, por la elipsis, que descartan el hecho de que pudiera dedicarse a la filosofía de manera profesional. No hace tratados* (Savater, 1999: página web) y aún cuando le reconoce una cierta semejanza con los filósofos clásicos, el pensador español reconoce una diferencia radical entre la filosofía y la literatura, pues, mientras ésta crea un mundo cerrado en sí mismo, que no precisa nada del exterior, ni pretende recomendar o inspirar nada, por su parte, aquella es transitiva, se propone una explicación de la existencia mundana e intenta recomendar cómo vivir, cómo trazar la propia historia, es decir, aspira a ser un vínculo con el mundo para entenderlo mejor. para disfrutarlo mejor. para encontrar en él

historia humana, prescindiendo de todo recurso conceptual, categorial y/o estructura formal del pensamiento. Sí, como advierte Deleuze, la función de la filosofía es la creación de conceptos, por su parte, la acción literaria de Borges contribuye a formar la lengua –siguiendo a Eco- y la formación de la lengua es el fundamento de la comprensión, percepción y construcción humana del cosmos. La experiencia humana está mediada por el lenguaje. Un aspecto más en que difieren estas disposiciones de racionalidad, puesto de manifiesto también por la intuición de Sabines, es la posición que adoptan frente a la unidad de la existencia, esto es: la *razón poética* asume la unidad del ente en la patencia ontológica del fenómeno, mientras que la *razón logocéntrica* necesita la deconstrucción del ente para encontrar la Unidad legal que subyace en el acontecer fenoménico particular. El *Aleph* borgiano concentra la totalidad del universo. A través de la unidad de ese pequeño calidoscopio puede presenciarse la unidad de cada existencia particular, sin sobreponerse a su singularidad, ni anularse entre sí, como tampoco resolverse en algún tipo de unidad fundamental; mientras que la reflexión logocéntrica sólo puede atestiguar la Unidad del Ser como producto de la síntesis deconstructivo-reconstructiva que realiza el pensamiento puro –*El objeto no existe antes y fuera de la unidad sintética, sino que, por el contrario, es constituido en ella...*, el concepto *general de objetividad, así como también los objetos individuales concretos, se funda siempre en un acto progresivo de análisis de los elementos de la experiencia, en una labor crítica del espíritu en la cual lo "accidental" se va separando más y más de lo "esencial", lo cambiante se va separando de lo permanente, lo casual de lo necesario*-. (Cassirer, 1998: 51 y 57) Si, es verdad, Borges y Sabines no son filósofos, pertenecen a una forma de racionalidad alternativa, a saber: la *razón poética* –que dispone de una tradición aún más antigua y perenne que la propia racionalidad impuesta por el logos-. Para el filósofo, el ser de la cebolla sólo puede encontrarse detrás de las capas que la conforman, en la legalidad trascendental que la funda como objeto particular –*legalidad*

---

*nuestros deberes o nuestro destino* Recomienda algo de manera explícita (Savater, 1999. página web)

*general del acaecer*, le denomina Cassirer-. El objeto sólo existe, para la racionalidad logocéntrica, en cuanto patencia de la ley que organiza las estructuras del Ser.

Luego entonces, el relato borgiano deviene metáfora de la *procedencia* del *logos* debido al exceso de sentidos que genera la ficción, pero no por unívoca abstracción de representatividad conceptual. El concepto es un accidente, o quizás un recurso estratégico del discurso de ficción, pero no es su leitmotiv, ni su dispositivo de enunciación, como tampoco su centro de producción de efectos de veracidad, tal cual ocurre en el lenguaje formalizado del pensamiento disciplinario. Por estrategia de semejanza, el emplazamiento narrativo fabula al pensamiento del emplazamiento histórico. *Tzinacán/Sócrates*, alma desterrada e inexorablemente atrapada en la contingencia corporal del mundo, asume la única alternativa que se le ofrece de escapar a la condena: la odisea de retorno al *origen*, a través de la reforma del ser, la reconstrucción del *σύμβολον* y la reminiscencia de la dialéctica de la historia. Es la revancha del espíritu pesimista que se revela contra el engaño de las sombras de la prisión que habita y, mediante un lance de metafísica afirmación, pretende elevarse por encima de la azarosa contingencia en que parece »ocurrir« la vida. Búsqueda de la unidad del ser que pueda dotar de coherencia subterránea al caos del devenir fenoménico, articulación signica a la dispersión de los acontecimientos; melancólica mirada que añora el tiempo perdido, trágica conciencia que pesimista se descubre a sí misma desterrada en el mundo.

Este intento de retorno al *origen* –pese a todo, siempre diferido hacia la incertidumbre del futuro- presenta dos desplazamientos programáticos: primero, el retorno como aventura de la memoria, odisea de la *reminiscencia*, es decir, recreación del empecinado viaje de Ulises de regreso a Ítaca, retorno del hijo pródigo al seno del hogar. Voluntad de emplear el tiempo de la condena, encadenado a las sombras, reconstruyendo el baluarte olvidado durante la *caída*.

“Malgastar” noches enteras en recordar tanto el número como el orden de las sierpes de *Qaholom*, o tal vez, la forma y el uso de los árboles medicinales, en síntesis, «develar» las experiencias originales que dormitan en la memoria hasta entrar en posesión de lo que ya pertenecía a Tzinacán, puesto que *la verdad de las cosas que son está, pues, en el alma, y ese (sic) alma es inmortal* –nos dice Jean Wahl en referencia a las tesis platónicas expuestas en el *Menón*-, (Ramnoux, 1992: 63) o mejor aún, citando las propias palabras de Platón en el diálogo de marras:

“Luego si la verdad de los objetos está siempre en nuestra alma, nuestra alma es inmortal. Por esta razón es preciso intentar con confianza el indagar y traer a la memoria lo que no sabes por el momento, es decir, aquello de que no te acuerdas.” (Platón, 1964: 210)

El segundo desplazamiento sitúa la pulsión del retorno, en cuanto necesidad de «develar o descifrar» el secreto que ordena el acontecer del mundo desde la creación: *la sentencia del Dios*. Previsión demiúrgica que ante la posibilidad de la irrupción del azar, y por ende del caos, en la monótona regularidad del *kósmos*, se propone conjurar su inquietante pre-esencia desde el primer instante de su acontecimientación, mediante la enunciación de la sentencia divina que le pre-viene de la desventura y la ruina del nihilismo. La unidad plena del universo es el Símbolo del Dios, en donde los fenómenos son simples fragmentos dispersos del código utilizado por la divinidad, en el acto fundacional de la creación.

“Éste [el Dios], previendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica apta para conjurar esos males. La escribió de manera que llegara a las más apartadas generaciones y que no la tocara el azar.” (Borges, 1971: 209)



La forma específica de articulación entre ambos programas determina la modalidad particular de las prácticas técnico-metodológicas de los dispositivos procedimentales de producción de saber en cada estrato cultural de Occidente. La mayéutica socrática, la hermenéutica medieval, el diálogo experimental de la práctica científica y la hermenéutica moderna, entre otros, son métodos que corresponden a históricas formaciones programáticas de reminiscencia y develación. El demiurgo no sólo se concreta a crear el mundo, para después dejarlo abandonado al arbitrio del azar, sino que le impone un lance de legalidad trascendental –la Ley- que dota de coherencia al acontecer de lo creado. Ese es el verdadero objeto de la conciencia pesimista, atrapada en la corporeidad mundana, la misión trascendental atribuida al ser humano por la previsión del demiurgo, la trascendente función auto-asignada del «sujeto histórico» en el orden universal, esto es: la responsabilidad de develar el código secreto que preserva la unidad del poder de la creación en la dispersión del cosmos y la adecuación necesaria del ser a la Ley que gobierna la existencia mundana. Esta pulsión de trascendentalidad intelectual-instrumental conmina la fervorosa propuesta de Bachelard de “moralizar la ciencia”, puesto que *estamos íntimamente convencidos que el ser humano que sigue las leyes del mundo obedece ya un gran destino*, según declara este autor. (Bachelard, 1997: 26) De esta manera, la pregunta de *iure* encuentra, pues, dos niveles de comprensión y de intervención histórica, a saber: primero, el reconocimiento de la legalidad trascendental que subyace en la organización fenoménica del universo; y segundo, la reforma del ser que es necesario disponer tanto para apropiarse de la Ley como para realizar el plan del demiurgo y convertir al mundo en *ecumene*.

Pero, ¿en dónde se encuentra tal sentencia divina? ¿Dónde prevalece la Ley que organiza la existencia del mundo? Nadie lo sabe con precisión, sin embargo, los «hechos» hacen constar de su existencia y perdurabilidad a través de los océanos del tiempo. Cada fenómeno del mundo «significa» la pre-esencia orgánica tanto de la sentencia como de la Inteligencia que la instaura. La sólida

prisión de piedra en que se encuentra reducido Tzinacán no puede impedir su develación –*El hecho que me rodeara una cárcel no me vedaba esa esperanza*, exclama el personaje-, (Borges, 1971: 209) porque el movimiento del intelecto que aprehende al cosmos se corresponde con el Intelecto que lo creó y lleva en su alma los vestigios del origen. Persiste una necesaria correspondencia de disposición comprensiva entre el Logos que instituye el cosmos y el logos que lo devela. De hecho, tal correspondencia es el garante y la legitimación de las condiciones de posibilidad de intelección del universo. El Logos que instaura la existencia del cosmos lo comprende legislativa y omniscientemente, en tanto, el logos que lo devela comprende el devenir cósmico hermenéutica y asintóticamente. Supuesta tal correspondencia de comprensión entre ambos envíos del Logos, para el intelecto humano sólo es cuestión de encontrar, descubrir, el método heurístico de identificación signica y de reconstitución simbólica de la fórmula divina. Los griegos pretenden reconocerla en la *phýsis*, en cuanto elemento mínimo original del que se producen todas las cosas, principio generativo de la existencia –incluso de los mismos dioses-; por su parte, los romanos la aspiran en el orden necesario que deriva de la preeminencia organizativa de la *ius*; mientras que la tradición judeo-cristiana la presiente en la irrestricta omnicomprensión de lo absoluto. El pensamiento moderno se agencia de estos dispositivos metafísicos para conformar una nueva modalidad programática de develación y reminiscencia, que se resuelve en la dialéctica procedimental de la práctica disciplinaria: el »diálogo experimental«. Y, de la misma manera que aquellas, la práctica disciplinaria también comporta sus propios rituales de purificación, a saber: la iniciación mediante la formación del espíritu epistémico –*formación del espíritu científico*, según le denomina Bachelard-, la reforma del ser a través de la ascesis intelectual y la legitimación permanente de los emplazamientos disciplinarios por mediación de los dispositivos de prueba y examen. En cualquier caso, la universalidad del *signo* deviene por defecto de su pertenencia orgánica a la unidad original del Símbolo.

Pero, entonces, ¿por dónde comenzar la búsqueda? En la vasta superficie del mundano campo de acontecimiento se manifiesta el suelo estructural de múltiples formas incorruptibles y eternas, cualquiera de ellas puede dar cuenta de la sentencia divina, sólo es cuestión de identificar su registro y descifrar la secreta semántica que la articula. Es así como el mundo deviene fabulación de la voluntad del demiurgo y todo fenómeno instauro la circunstancia hermenéutica. La sólida quietud de una montaña o el flujo caudaloso de un río, la fuerza de integración de un imperio o la geométrica configuración de los astros, bien pueden ser la frase del Dios. La divina articulación con que el Demiurgo constituye la Gran Obra de la creación. Sin embargo, en todos estos fenómenos hay mudanza: las montañas se allanan, los ríos cambian su caudal y su curso, los imperios se corrompen, la figura de los astros se transforma. Por otra parte, la montaña y la estrella son individuos, y estos caducan, por tanto no pueden dar cuenta del lenguaje de un dios. Tiene que haber algo más tenaz en el universo, más perenne e invulnerable. Quizás se tratara de las generaciones completas de los cereales, los pájaros, los pastos, los seres humanos; tal vez, el rostro o Tzinacán mismo. En la tradición judía, cada letra del alfabeto hebreo domina un miembro u órgano del ser humano, el cual, a su vez, se corresponde con algún aspecto del cosmos. Ya no sólo correspondencia comprensiva sino también correlación signico-simbólica. De esta manera, el devenir histórico se troca en desplegamiento de la idea divina, realización del Plan del Demiurgo –del espíritu, en el caso hegeliano, o de las condiciones de la materia, en la vertiente marxista y darviniana-, y el rostro, el cuerpo, la subjetividad son el campo donde quedan registrados los vestigios, las huellas, los rastros de este movimiento del lenguaje divino en su devenir historia absoluta.

En esa tenaz búsqueda del código expresivo de la infinita voluntad demiúrgica, Tzinacán finalmente recuerda que el jaguar es uno de los atributos del dios y el alma se le inunda de júbilo. Imaginó esa primera mañana de la creación y a dios confiando su mágico mensaje a la piel viva de los jaguares. El movimiento

de pervivencia al que se aferra con todo furor el jaguar explica la necesidad de preservar el designio divino, confiado a su resguardo por el mismo dios con las primeras luces de la creación, a través de la vorágine de los tiempos. Así, el jaguar transmite el mensaje recibido a su prole, hasta formar una milenaria dinastía de celosos guardianes. Vigilando con fiera reserva el secreto que le fue dado en depósito. Tras el muro que divide a la profunda prisión se encuentra un jaguar recorriendo las coordenadas de la desgraciada existencia cautiva, esa feliz circunstancia se convierte en el lance de confirmación de la conjetura del Símbolo y de la materialidad ecuménica de la sentencia. Espacio y tiempo, a priori kantianos del *continuum* existencial, en cuanto condiciones de posibilidad del ser contingente para apropiarse del secreto original del mundo. Tzinacán pasa arduas fatigas y largos años en aprehender el orden y la configuración de las manchas del jaguar. Cada jornada de sombras tiene la breve y abrupta irrupción de la luz del medio-día, fugaz instante de luminosidad que aprovecha el prisionero para fijar en la memoria las negras formaciones que habitan el hermoso pelaje amarillo del felino. Lúdica trama de formas de luminosidad y discurso.

Algunas de estas manchas incluyen puntos, otras forman rayas transversales en el interior de las piernas del jaguar, unas más deslizan figuras anulares, aquellas tienen bordes rojizos, pero todas se repiten una y otra vez en un aparente código escondido e indescifrable. ¿Acaso esta recurrente repetición de formas es el *signo* de un mismo sonido, de una misma palabra, de un mismo segmento de enunciado? Más de una vez el desesperado grito de Tzinacán rompe el pertinaz silencio de la prisión: ¡es imposible descifrar la sentencia del Dios! Entonces, atisba tímidamente la impertinencia del escepticismo: ¡¡es incognoscible el secreto original del mundo!! El desesperado grito de inspiración protagórica asusta la metafísica fe de la conciencia. El alma se estremece temerosa ante su presunta posibilidad y presta rehuye a su inquietante fantasma. A fin de evitar el nihilismo radical que se esconde detrás del escepticismo, Tzinacán realiza un desplazamiento en el objetivo procedimental de la investigación: deja de

preocuparse por la forma de la signicidad ecuménica para interesarse ahora en lo que podría caracterizar a la sentencia pronunciada por un dios. ¿Qué tipo de lance discursivo produce la entidad divina? Con el planteamiento de esta pregunta se apertura el reconocimiento de la irrestricta discursividad del ser. La revelación del ser se realiza por el lenguaje, pero a su vez, el lenguaje encuentra como límite al ser. Rorty (1991) señala que el lenguaje, como la imaginación, no tiene límites; sin embargo, las fronteras del lenguaje se trañan en las disposiciones del ser. En esta perspectiva, si en el lenguaje humano no parece existir proposición alguna que no comprenda al mundo entero –carácter universal del discurso-, entonces, en el lenguaje de un dios toda palabra enuncia, en su vasta complejidad y totalidad, esa infinita concatenación de los hechos que constituyen el devenir de la creación. Enunciación explícita e inmediata, desde luego, no implícita ni progresiva.

"Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas, *todo, mundo, universo.*" (Borges, 1971: 210-211)

Por el reconocimiento de este carácter omnicomprensivo de la discursividad divina la aspiración metafísica reduce la dispersa multiplicidad del cosmos a la concentración expresiva del Ser; el logos en cuanto »palabra«, sombra del demiurgo e imagen del espectro fenoménico, sintetiza en la simplicidad de una fórmula creadora, enunciada en argumento matemático o en código arquetípico, los caracteres universales que constituyen las estructuras de la existencia. La articulación discursiva, la función matemática, el lance legislativo con que el demiurgo instaure la existencia del cosmos. Como advierte Tomasini Bassols »el mundo es producto de la razón divina, pues le dotó de una estructura matemática y le reguló con un nomos inteligible«. (Bassol: página web) Así, la Unidad del Ser se manifiesta en su armónica simplicidad nomotética. De esta manera, parafraseando a Umberto Eco (1989) se puede afirmar que »el sueño metafísico

de la conciencia testimonial consiste en que haya poco ser concentrado y decible:  $E=mc^2$ . En efecto, un principio fundamental que rige la práctica de reconstitución del Símbolo es la comprensión de que la potencia instauradora de las Ideas del Demiurgo, se patentizan en una mínima función discursiva que organiza las estructuras del ser y, por tanto, explican la verdad de la existencia, pues, como ya anticipa Aristóteles en la *Metafísica*, »la exactitud [del conocimiento científico] es la simplicidad (*ἀπλοῦν*)« [XIII, 3, 1078a8]-. Aún las propias fuerzas desestructurantes de la entropía tienden a reducir la complejidad del ser en una gran simplicidad. Por esto mismo, siguiendo el razonamiento de Ockam, se puede concluir que las descripciones más simples y sencillas que describen un mayor número de fenómenos del universo suelen ser siempre las expresiones verdaderas, con respecto a las descripciones alambicadas y complejas que reducen su capacidad explicativa a una menor cantidad de hechos. La universalidad de los axiomas del conocimiento es tanto un criterio para juzgar la veracidad de las proposiciones epistemológicas, como un producto de la pertinencia intelectual de los procesos simbólicos, puesto que el mundo se puede definir por la *existencia de las cosas en cuanto está determinada [la naturaleza] por leyes universales*, como afirma Kant en la Sección 14 de los *Prolegómenos a toda Metafísica del Futuro*. (Kant, 2006) Así pues, la aspiración universal es el garante y la legitimación del conocimiento. En esta perspectiva, la denominada »Ockham's razor« comporta dos *principios de economía*, a saber: un principio metafísico que se manifiesta en el reconocimiento a priori de la simplicidad lógica del orden cósmico y un principio metódico que interviene como criterio de identificación de los pronunciamientos verdaderos, toda vez que una teoría parece tanto más cierta cuanto más simple sea su exposición enunciativa, de acuerdo con Cassirer (Cassirer, 1998).

Sin embargo, el juego de develamiento termina por resultar asfixiante para Tzinacán. Lúdica alternancia de áridas vigiliadas y de oníricas meditaciones. Las especulaciones metafísicas se acumulan como granos de arena en la tormenta existencial de la vida. Un día un grano de especulación, al otro dos, al siguiente

tres y así terminan por multiplicarse hasta el infinito, por el breve espacio de la prisión. La profunda cárcel deviene reloj de arena que ahoga la existencia humana por el permanente discurrir del tiempo, transformado en pensamiento pesimista. No hay vigilia cierta, tan sólo la dialéctica de un sueño consciente dentro de otro sueño de lúcida incertidumbre, aunque el emplazamiento de subjetividad se esfuerce por renunciar a soñar. El mismo propósito de renuncia es tan sólo un sueño que juega a la posibilidad de dejar de soñar. Sólo la irrupción-disruptora de la luz del medio-día, el rostro y las manos del anónimo carcelero, la rodaja, la cuerda, la carne y los cántaros con agua, consiguen arrancarle del absorbente sueño que le sofoca. Únicamente el impersonal asalto de la materia, con toda su deslumbrante luminosidad y mecánica regularidad, consigue fracturar el agitado sueño de la metafísica –aunque también, aceptemos, puede operar como el punto gravitacional de su compleja trama arquitectónica-. El ser humano es la expresión de las circunstancias históricas, acaso un pliegue en los procesos de intersubjetivación del estrato cultural, y de manera trágica Tzinacán es, simplemente y no más, un prisionero atrapado en la etérea densidad de las sombras, porque afuera, su mundo se ha derruido. Dios deviene *Estado*, circunstancia histórica en participio pasado que se estratifica y perdura de la misma manera por obturación del deseo. Y es entonces que ocurre el milagro –no es seguro si a consecuencia de la dionisiaca afirmación de la circunstancia o por simple efecto de la fatiga-, pero es el caso que fortuitamente acontece la anhelada comunión con la *divinidad* y/o con el *universo*. Ambas palabras pretenden *intensión* semejante: la unidad del todo.

La »intuición« se presenta como una rueda altísima que se encuentra en todas partes y que todo lo contiene –sin violentar demasiado la expresión de Borges, bien pudiera tratarse de la espiral creciente que traza la dialéctica del espíritu hegeliano-. ¿El *Aleph*? Procesos infinitos que sintetizan una sola felicidad. Causas eficientes y efectos formales en la dimensión de la continuidad necesaria del devenir. Sólo entonces fue capaz, Tzinacán, de entender la escritura del

jaguar, con el descubrimiento trascendental de lo permanente en el fluido de la existencia. Es una fórmula mínima de catorce palabras y cuarenta sílabas que explican la totalidad del universo. Fórmula que tiene el poder para abolir la cárcel, para transformar el mundo, para que el jaguar destrozara a Pedro de Alvarado. Una sola fórmula en que se mantiene toda la potencia de la creación. Sentencia mágica que Tzinacán jamás pronunciará, porque entonces ya ha olvidado quién es. ¿Qué importancia tiene el ser humano si es un simple emplazamiento del devenir de la totalidad? *Quien ha entrevisto el universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él.* (Borges, 1971: 212) La singularidad se pierde en el todo, en el espíritu absoluto o en la vorágine necesaria de la historia. Quien está condenado a contemplar el devenir puro de la historia es incapaz de creer en su propia existencia, según advierte Nietzsche en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. La voluntad individual, por sí misma, nada significa ante la previsión omnisciente de la Voluntad del Demiurgo. El ser humano, con todos sus intereses, preocupaciones, deseos y aspiraciones, es apenas nada frente a los bienes existentes en la vasta infinitud del universo, previsto y dispuesto por el Demiurgo.

Hasta aquí nos acompaña el relato de Borges, pero deja abierto el laberinto de la potencia fundante del lenguaje, en cuanto condición y dispositivo de la creación: del mundo, de sistemas metafísicos, de prácticas de saber, de tramas metafóricas, de dirección de sentido, pues como bien señala Paz: *No hay pensamiento sin lenguaje, ni tampoco objeto de conocimiento: lo primero que hace el hombre frente a una realidad desconocida es nombrarla, bautizarla. Lo que ignoramos es lo innombrado.* (Paz, 1986: 30) Pauwels y Bergier nos indican que en todas las tradiciones –primitivas, gnósticas, cabalísticas–, persiste la presencia de este *Nombre-clave* de la creación (Pauwels y Bergier, 1994). Se trata del Verbo vital y legislador del acontecer de todas las cosas. En el principio era el Logos Nominal, la potencia creadora de donde devino la existencia toda, incluyendo al propio Demiurgo, pues, de acuerdo con Cassirer: *no sólo el universo ha sido*



*creado por Logos divino, sino que también el primer dios fue generado por la fuerza de su propio nombre: al principio era el nombre, el cual de sí mismo extrajo el ser, incluyendo al divino.* (Cassirer, 1993: 67) Empero, el reconocimiento de la existencia subyacente del *Nombre-clave* como fundamento y significación del devenir ordenado del cosmos no desaparece con el pensamiento mítico-mágico de la denominada "sociedad primitiva", sino que se transforma en *principio activo*, luego en *sentencia instauradora*, *función nomotética* y, finalmente, en *fórmula matemática*. De esta manera, en términos de la enunciación de los fundamentos del ser, la transición histórica de la tradición occidental transcurre del *conjuro nominal* a la *formulación física* y de ahí a la *función matemática*. La formalización racional del régimen discursivo en el orden del saber ha refuncionalizado y transformado la disposición sintáctico-semántica del *Nombre-clave*, pero conserva su propiedad fundante, significativa y legal. El Ser se revela en primer instancia como lenguaje, pero a su vez, la frontera que limita las posibilidades discursivas del lenguaje es el propio Ser –como advierte Eco (1992).

De ahí el tabú de su pro-nunciación, ante el que retrocede intimidado Tzinacán, porque contiene y expresa la naturaleza esencial del mundo, la situación y el orden de la armonía universal. La divina fórmula en que funda el acontecer del mundo contiene toda la potencia creadora del demiurgo. El dominio de la disposición discursiva del Logos tiene como correlato el dominio sobre las potencias que actúan sobre el universo. La deconstrucción matemática del átomo tuvo como consecuencia la liberación de la energía contenida en la materia. La misma premisa opera en el ámbito de lo sagrado, así, la develación de las fórmulas de la creación –los nombres secretos de Dios, por ejemplo, en la tradición judía–, posibilitan el acceso a las fuerzas fundantes del orden cósmico. La atribución de la vida y de la muerte al Golem proviene de la apropiación discursiva del lenguaje divino, a través de la cábala judía. La naturaleza divina, la potencia creadora y su misma omnisciencia se encuentran contenidas, sintetizadas, en su nombre –*En el nombre reside el secreto de la plenitud divina: la multitud de los*

*nombres del Dios, la "polionimia" y "mirionimia" divinas es el verdadero índice de la riqueza inagotable de la actividad de Dios.* (Cassirer, 1993: 63) Por esto, la condición inmanente de este *Nombre-clave*, en cuanto Símbolo, es la ocultación, el secreto y el hermetismo. El nombre de Dios es impronunciable debido a tres factores básicos: primero, la finita comprensión del lenguaje humano que es incapaz de expresar la nominal plenitud divina, es decir, el exceso de sentidos que caracteriza a la palabra suprema desborda al discurso contingente del ser humano –predicar a dios es disminuir su divina entidad–; segundo, si cada palabra devela la estructura esencial de la cosa nombrada y, por ende, ejerce un poder absoluto sobre ésta, entonces, la pronunciación del divino Símbolo, por trascendental correspondencia, es un acto de reserva exclusiva para el dios mismo, que es tanto su fuente como su potencia de significación –en un cierto sentido espinocista podemos señalar que el lenguaje absoluto es un atributo de Dios–, puesto que reconocer la posible enunciación humana del *nombre-clave* implica, por necesidad, aceptar el absurdo del probable sometimiento de la irrestricta naturaleza del creador al arbitrio de un ser finito; y tercero, ante la providencial intuición de la sentencia original, la conciencia del individuo se diluye en la Unidad del todo que la contiene y la excede –*yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán*, (Borges, 1971: 212) exclama en éxtasis el último mago de Qaholom, después de haber de haber presentido los infinitos procesos que conforman al universo.

Aunque, entre la absoluta omnisciencia del Demiurgo y la alteridad de la creación, existen palabras divinas que son accesibles al intelecto humano, cuya principal función es la de referir los atributos de Dios y la orgánica estructura del cosmos –noventa y nueve nombres, según refieren Pauwels y Bergier; veinticuatro permutaciones reporta la cibernética Torá "Abulafia" de Belbo –en la novela de Eco (1989)–. Parafraseando a Guillermo Samperio, podemos señalar que en la comprensión del cosmos es fundamental el conocimiento de los nombres de Dios y de las letras del alfabeto –las 22 letras del alfabeto hebreo, por supuesto–, toda

vez que constituyen las signaturas de todo cuanto existe en la creación, en tanto que: *Estas letras son, precisamente, las piedras con las que el Gran Arquitecto levantó la Obra, el Universo*, como señala Guillermo Samperio en el *Prólogo a El Golem*. (Meyrink, 2002: 11) Cada letra del alfabeto hebreo domina un segmento del cuerpo humano que, a su vez, se corresponde con alguna signatura del universo. El juego de las permutaciones es la representación simbólica de la creación, es el intento por recuperar el secreto de la existencia. En este sentido, advierte el Rabí Hillel que el sentido de la *Torá* es *ley*. Luego entonces, en el ámbito de lo sagrado, la ciencia de las permutaciones nos permite conocer la ley divina que gobierna al mundo. De acuerdo con Cassirer, en el nombre de Dios reside el secreto de toda la plenitud divina. La “polionimia” y “mirionimia” que caracteriza a la divinidad es el auténtico índice del rico e inagotable poder actuante de Dios.

De acuerdo con este carácter sustancial del lenguaje, relatan estos emplazamientos de autor (Pauwels y Bergier, 1994), que el verdadero nombre de Roma era guardado en el mayor secreto para preservar su existencia, mientras que Cártago es destruida por los ejércitos romanos al posesionarse de su nombre oculto; por su parte, Platón, en el *Cratilo*, enseña que la propiedad del nombre consiste en representar la cosa según su propia esencia, de donde tenemos: *froneesis* –*Φρόνησις*- significa la inteligencia de aquello que se mueve y fluye, *sophía* –*Σοφία*- el acto de alcanzar el flujo de los seres y la *ciencia* –*επιστήμη*- el seguimiento que realiza el alma del movimiento de las cosas, en concordancia con la razón que las determina y las entiende. Así pues, la capacidad del lenguaje para representar y/o significar las cosas del mundo deviene de su sustancialidad y fuerza materializante. Las estructuras del lenguaje son consustanciales a las estructuras del Ser. En el Antiguo Testamento *logos* encuentra tres significados: la palabra del Verbo que está en Dios –la palabra de Dios-, razón y sabiduría.

"Las medidas y las leyes del discurso son, en el fondo, las mismas que sirven a la naturaleza para disponer las cosas. Para el que sabe, y para quién posee el sentido, la gramática y la epigrafía revelan al dios tanto como a las cosas, tales como se encuentran dispuestas a nuestro alrededor. La naturaleza habla actuando, el hombre actúa hablando. En el fondo, es lo mismo. La vía del hombre es la vía de la palabra: el vocablo para designarlo es *Logos*." (Ramnoux, 1992: 14-15)<sup>24</sup>

Un aspecto más de que nos da cuenta el relato borgiano es el proceso de intelección que realiza la conciencia testimoniante en el esfuerzo de reconocimiento de la fórmula demiúrgica que hace del universo un todo ordenado, coherente e inteligible. Asumiendo que la existencia no es una *tirada de dados*, sino que se encuentra plenamente definida por la Ley que le impone el Demiurgo desde el origen y hasta el final de los tiempos, el logos humano realiza un proceso de inducción ontológica para comprender tal orden legal que subyace en el devenir del cosmos, esto es, parte de la racionalidad físico-material para descubrir la Razón legal-metafísica que la funda. Como bien afirma Roberto Cruz, (2005) respecto a los primeros filósofos griegos, pero que prosigue animando el cogitatum del universo, bien sea desde la hermenéutica disciplinaria o bien desde la cábala de lo divino, a saber: *desde los trascendentales del ente buscan los Trascendentales del Ser, del Origen...* (Cruz, 2005: 75) En el imperio del significante del proyecto de civilización occidental, la razón histórica del devenir del mundo se fundamenta en la Razón demiúrgica, pero ésta es colegida inductivamente a partir de la apropiación de aquélla. En cualquier caso, se trata del proceso sistemático, de las técnicas y de los dispositivos procedimentales de reconstitución del Símbolo, donde la Unidad Trascendental del Ser –sea cual sea su patencia: Dios o el Universo– explica la trascendentalidad de los hechos mundanos, pero que sólo puede ser reconocida a través de la recurrencia fenomenológica de estos, pese a su aparente dispersión y diferenciación ontológica. Ciertamente, como pretende Kant, el intelecto humano sólo puede dar cuenta

---

<sup>24</sup> Las cursivas no aparecen en el original.

de los fenómenos del mundo, pero, sin embargo, el nóúmeno puede ser inferido en cuanto principio generador y organizador de la existencia.

Y bien, ¿cuál es el impacto de esta pulsión metafísica de reconstitución del *σύμβολον*, a partir de los mitos de la existencia de la Identidad Originaria y la Unidad del Ser en cuanto fuentes del acontecer racional del mundo y del devenir de la historia, en el pensamiento moderno, en lo general, y del desarrollo de las Ciencias Sociales, en lo particular? Las implicaciones socio-históricas de esta pulsión metafísica, proveniente del sistema de racionalidad logocéntrico, son susceptibles de reconocimiento en dos campos concretos de la práctica social moderna, a saber: por un lado, en la comprensión epistemológica que define la perspectiva de construcción, circulación, legitimación y definición del conocimiento científico, desde la cual se intaura también el desarrollo de las Ciencias Sociales, primero, en cuanto intento de copia y/o adecuación al paradigma formal y matematizado que organiza la práctica de las Ciencias Naturales y, segundo, en tanto esfuerzo sistemático por diferenciar su singularidad intelectual respecto de éstas, como producto de su objeto de estudio y su intrínseca implicación histórica en el mismo; pero, sin renunciar al reconocimiento de la racionalidad subyacente tanto en el devenir histórico de las sociedades, como en la propia acción intelectual de lo social, es decir, la renovación del principio de Identidad Originaria y del reconocimiento de la Unidad del Ser, prevaleciente en el fondo del contingente acontecer cotidiano de los fenómenos sociales. En efecto, la reducción de las pautas del desarrollo de la historia social a nivel de los macro-eventos históricos, o de las pautas del comportamiento social, individual y/o colectivo, a nivel de los micro-eventos sociales, en cuanto resultado de constantes tendenciales o constantes estadísticas; así como, también, la pretensión de emplazar e interpretar a los acontecimientos socio-históricos en tanto signos de significantes subyacentes en una dimensión trascendente a la contingencia histórica sensible, sean estos provenientes del fondo del inconsciente –individual y/o colectivo-, de las prácticas discursivas, de las intencionalidades de los agentes

sociales –clases sociales, élites, instituciones, Estados, etc.- y/o de sistemas de la dialéctica histórica –modos de producción, estadios de desarrollo histórico, procesos de civilización, etc.-, no son más que resultado de la pretensión de que detrás de la realidad perceptible subyace cierta Unidad trascendental que explica la lógica del devenir socio-histórico, en un mínimo ontológico, expresado en principios, leyes o funciones, desde el cual es posible rehacer tal unidad subyacente, esto es, »reconstituir el Símbolo original«.

Por otro lado, la »secularización ontológica« de la existencia del ser humano y de su devenir historia, mediante los procesos de materialización y/o psicologización de sus fuentes de procedencia, desarrollo y de su comportamiento socio-histórico, no demarca una renuncia manifiesta a tales principios metafísicos, ni tampoco a las prácticas de reconstitución simbólica, tan sólo actualizan el desplazamiento griego de la explicación teogónica hacia la explicación cosmológica. En efecto, el lance de comprensión spenciarana que proyecta la existencia humana en cuanto producto de la evolución biológica de los homínidos y el lance de la concepción materialista que explica el devenir de la historia humana como resultado de la dialéctica de las tensiones, condiciones y/o estructuras materiales de los estratos socio-históricos, comparten tres premisas nodales, a saber: por una parte, la identificación de una cierta unidad primigenia, en cuanto causa y origen del devenir histórico, que en el caso de la evolución biológica lo representa la denominada *Eva mitocondrial* cuyo surgimiento se sitúa en el noreste del continente africano y que en el acto del desarrollo material lo representa el designado *comunismo primitivo*, cuyos vestigios más remotos se encuentran en las primeras sociedades humanas; por otra parte, el reconocimiento de la "racionalidad subyacente" que guía y norma el acontecer histórico, es decir, los procesos del devenir de la historia no son ciegos ni azarosos, por el contrario, están determinados por una cierta "lógica histórica" –"ley histórica", es más conveniente advertir- que define el carácter necesario de las etapas, procesos, organización y disposiciones institucionales que las sociedades humanas deben

asumir en el desarrollo socio-civilizatorio, lo cual se traduce en imperativos categóricos que rigen las actuaciones tanto de los individuos como de las comunidades, a través de la instauración de sistemas de dominio social –aparatos de Estado, instancias e instituciones de regulación y disciplinamiento social, sistemas confesionales, etc.-; y por último, la reconstitución de la «unidad perdida», mediante los procesos de reconstrucción histórica, los dispositivos socio-civilizatorios y los procedimientos de integración socio-cultural. En esta perspectiva, la resolución de la Unidad trascendental de la especie acontece en cuanto consecuencia de la dialéctica del «darwinismo social» –según ocurre con el predominio del *homo sapiens* sobre su coetáneo el *homo neanderthalensis*-, del grado de desarrollo socio-histórico –como acontece con los procesos de conquista y colonización religiosa, económica, cultural, etc.-, debido a los factores de integración humana –como acaece con la constitución de la «sociedad del conocimiento», o con la conformación de la «sociedad global», o bien, en tanto producto de la combinación de todos estos factores. Por lo que respecta a la psicologización de las pautas del comportamiento individual y colectivo del ser humano, bien sea en cuanto producto de constantes bioquímicas, de la introyección de relaciones societales “objetivas”, o bien como resultado de un «reservorio de pulsiones primitivas», de un «fondo de experiencias irresueltas», todas ellas de carácter inconciente, comparten con el materialismo histórico, la intensión hermenéutica de reconocer en el arbitrario acaecer de los acontecimientos particulares, sean estos de carácter individual y/o colectivo, los signos que denuncian la existencia de una cierta unidad profunda y trascendental que explica su racionalidad y función en el devenir socio-histórico, pero, que además es el a priori determinante de la dirección de los causes de la historia. En esta perspectiva, Norbert Elías señala que de la *interdependencia de los seres humanos se deriva un orden de un tipo muy concreto, un orden que es más fuerte y más coactivo que la voluntad y la razón de los individuos aislados que lo constituyen. Este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, es el que se encuentra en el fundamento del proceso civilizatorio.*

(Eliás, 1994b: 450) Las formas en que se concibe a la Unidad trascendental cambian, pero, el reconocimiento de su existencia subterránea y de su función determinante de los procesos macro y microhistóricos sigue presente a la largo de la civilización occidental. De ahí, pues, que las supuestas *bofetadas* que le propinan los planteamientos de darwinismo, el marxismo y el psicoanálisis a la deidad creadora y al orgullo de su máxima creatura: el ser humano, no sea más que una forma de desplazar al *demiurgo* del ámbito de lo divino a la dimensión mundana, es decir, la secularización ontológica del logos sólo da cuenta del proceso de *mundanización del Demiurgo*.

A consecuencia de la metafísica de reconstitución del Símbolo, la comprensión epistemológica de Occidente se sustenta en el principio apropiación de la inteligibilidad que explica al mundo, con la intención de humanizarlo, de convertirlo en ecúmene. De esta forma, la ciencia tiene la pretensión no sólo de reconstruir intelectivamente al logos invisible que norma el devenir de los eventos en el cosmos, sino que también comporta la aspiración de poder intervenir en la reorientación instrumental de su indiferente acontecer. El desciframiento del genoma humano y los planes para una eventual mundanización del planeta Marte, provienen del mismo punto de perspectiva desde donde se constituye la práctica científica moderna. En este sentido, tiene razón Jesús Ibáñez cuando señala que todas las ciencias son sociales, puesto que todas comportan el carácter pragmático proveniente de las prácticas del saber social. Son los estratos sociales quienes establecen los paradigmas de comprensión de los procedimientos dispuestos por la voluntad de saber. Así, dice Ibáñez que:

“Todas las ciencias son sociales. Aunque... aparentemente las ciencias sociales importan paradigmas de las ciencias formales y naturales, todos los paradigmas son exportados por las ciencias sociales. El carácter pragmático de todos saber es un descubrimiento de las ciencias sociales como vio Comte, <<saber para prever, prever para poder>>.” (Ibáñez, 1985: 27)



La ciencia no sólo establece una determinada forma de comprender el devenir del cosmos, sino que también define una cierta manera de comportarse ante la indiferencia de los acontecimientos naturales y sociales, así como con los otros seres humanos. El cogito ético de Sócrates, es decir, la identidad entre la verdad y el bien, se manifiesta tanto en la *teosophía* comtiana como en la aséptica aspiración de las teorías de la neutralidad ideológica. Así pues, la ciencia moderna se constituye como producto de una diversa serie de alianzas estratégicas entre los juegos de producción de verdad, la ética y la epistemología, la pragmática y la intelección construidas por el proyecto socio-cultural de Occidente. Luego entonces, la radicalización de los presupuestos griegos que reconoce Gadamer (1992) en la práctica científica, consiste tanto en el forzamiento al límite de la formalización de las perspectivas de comprensión del mundo –la matemática y la física, por ejemplo-, como por la unidad que otorga a los diferentes dispositivos procedimentales de producción de saber, en el denominado *Diálogo Experimental*, según propone Ilya Prigogine (1990). La singularidad de la ciencia, en la sociedad disciplinaria, se manifiesta en la caracterización sintética de los sistemas de producción, delimitación de dominio, parámetros de legitimación y formas de circulación del conocimiento que representa el Diálogo Experimental. Los rasgos de este diálogo y los sistemas disciplinarios<sup>25</sup> que constituye provocan un cierto modo de saber formalizado, el cual, a su vez, contribuye a la realización de un determinado estrato histórico-cultural de occidente, la denominada: *Modernidad*. Esta formación socio-cultural se encuentra mediada por una modalidad específica de racionalidad, a saber: la *razón instrumental*, proveniente de la pragmática artesanal constituida por el pensamiento renacentista.

Uno de los efectos de esta singularidad que define a la ciencia moderna, es la radicalización de los juegos de la voluntad de verdad, mediante la hiper-

---

<sup>25</sup> En el doble sentido de la expresión: instrumentalidad de dispositivos de disciplina social y de disciplina del conocimiento. Ambas expresiones de violencia sistemática, mantienen una compleja relación de mutuo reforzamiento, debido a los efectos de prescripción y de codificación que producen en la trama cultural

especialización de los dominios del saber –aún dentro de la territorialidad de un mismo campo científico-. Se crean determinadas prácticas discursivas y no-discursivas que son excluyentes para los profanos. Las formas de delimitación del pliegue científico se radicalizan, al grado de constituir una especie de cultura con relativos márgenes de independencia dentro del mismo estrato cultural, pero sin alcanzar la dimensión y autonomía propia de un proyecto de civilización socio-histórico; aunque si cabe señalar que, funcionalmente, opera en cuanto núcleo rector de la sociedad moderna, mediante los procesos de organización, racionalización y disciplinamiento de la práctica social. Estas concepciones de la racionalidad instrumental, son emplazadas como criterios sustantivos de valoración de los procesos de modernización y del desarrollo socio-cultural, pues como bien indica la *Comisión Gulbenkian*:

“La modernización/desarrollo tenía la característica de que ese modelo se podía aplicar también a las zonas occidentales, interpretando el desarrollo histórico del mundo occidental como la progresiva y precoz realización de la modernización.” (Wallerstein, 1996: 103)

Ahora bien, la especialización disciplinaria del saber no multiplica las condiciones procedimentales de la producción de verdad, puesto que donde *quiera que vaya, sea cual fuere lo que interroga, la ciencia no obtendrá la misma respuesta, sino la misma forma de respuesta.* (Prigogine, 1990: 122) Esto se encuentra garantizado por la perspectiva existencial de una sola sintaxis universal, la cual articula todas las respuestas posibles. En este contexto, el Diálogo Experimental tiene como característica nodal, el desempeño de una doble condición en la pragmática del saber, esto significa que opera en cuanto marco de alianza de los diferentes factores que determinan la singularidad de la ciencia moderna y, en el mismo instante, como parámetro procedimental de los procesos de la producción de verdad, en la sociedad disciplinaria. La existencia de las dos condiciones del diálogo en la pragmática del saber se coimplican y retroalimentan entre sí. La forma en que se concreta la alianza determina su función de

parámetro procedimental del saber. Así pues, en tanto que marco de alianza, el Diálogo Experimental, consigue que interaccione, bajo un propósito común, el conjunto de los juegos de verdad, al propio tiempo que les asigna una función instrumental dentro de los dispositivos procedimentales de producción de saber; además, caracteriza la forma específica de la relación que se trama entre la técnica y la teoría dentro de la práctica científica moderna y, en consecuencia, define el tipo de diálogo que establece con el devenir del mundo. Mientras que en su condición de parámetro procedimental de producción de verdad, constituye los criterios y las categorías de construcción del objeto, el dominio y las características concretas de la práctica científica; además de que establece las condiciones de posibilidad, legitimidad y pertinencia del conocimiento formalizado y formalizante. Contra lo que pueda pensarse, el Diálogo Experimental no es un tipo de práctica exclusiva de las llamadas *ciencias duras*, por su reducción a la aséptica práctica del laboratorio. La territorialidad ambiental del laboratorio y la reproducción controlada del acontecimiento fenomenal son el efecto, no el modelo, de una cierta forma de producción de saberes. El Diálogo Experimental es la forma misma de cientificidad, en la época moderna, puesto que determina el modo particular de interrogar e interpretar el devenir del mundo, impuesto por la racionalidad instrumental.

El núcleo del diálogo lo conforma la interacción funcional de los dispositivos instrumentales del binomio: *indagación-prueba* –así le recomienda el padre Caspar a De la Grive: *La luz de la razón la dejas a la vieja theología. Hoy quiere la ciencia la prueba de la experientia. Et la prueba de la experientia es que yo aquí estoy*-. (Eco, 1995: 221) Se interroga al *campo de acontecimiento* de la misma manera que lo hace un juez, desde la perspectiva de la legalidad y en la conminación de la verdad; cada acontecimiento es exigido a que de cuenta de los principios de su existencia, y por ende, de las leyes que rigen al mundo. La conminación fenoménica a la confesión pretende reconstituir a la comprensión humana el logos fracturado del kosmos –el *nomos* de su existencia, el *nous* de su

devenir, el *noúmeno* de su acontecer, son variantes de la misma voluntad de verdad-. La práctica científica se guía por esta actitud jurídica que interroga con el claro propósito de develar la verdad del cosmos, no importa si este es socio-cultural y/o natural. ¿Cuál es el lenguaje que habla el campo de aconteciementación, y al que obedece? ¿Acaso son los matemas de relación? ¿Las fuerzas ciegas de atracción y repulsión? ¿El movimiento dialéctico de la materia y/o de la historia? ¿La evolución del espíritu o de las especies? ¿Las fuerzas ciegas –aunque subjetivas- del mercado? En fin, de lo que se trata es seguir las reglas del juego de *des-cubrimiento* del ser de las cosas –como lo apunta Heidegger, 1986a-, mediante la interrogación legal, por el *Plan del Demiurgo* que lo articula todo en un régimen jurídico trascendental. Detrás de la práctica científica se encuentra el *complejo de Diotallevi*, es decir, una cierta expresión de la voluntad de legalidad. Esta voluntad es precisamente la que constituye a la perspectiva del progreso científico, puesto que según Prigogine: *la ciencia progresa reduciendo la complejidad de la realidad a una simplicidad legal ocultada*. (Prigogine, 1990: 45) El más puro emplazamiento científico, es aquel que somete al campo de aconteciementación al juego de la *inquisitio* para descubrir la verdad. Los versos de Pope en honor de Newton, citados por Prigogine, (1990) nos muestran con claridad esta actitud que se sintetiza en el ambiente intelectual de la Inglaterra del siglo XVIII, pero que atraviesa a todo el espíritu científico moderno:

*Nature, compelled, his piercing Mind obeys,  
And gladly shows him all her secret Ways;  
'Gainst Mathematicks she has no Defence,  
And yields t'experimental Consequence.* (Prigogine, 1990: 51)

Las respuestas proporcionadas por los acontecimientos son registradas con la mayor precisión posible, empero, la pertinencia de cada una de ellas es evaluada en función del marco hipotético-referencial desde el cual se plantea la interrogación –el *paradigma* o la *matriz disciplinar*, en términos de Kuhn-. Cada

acontecimiento sometido a la interrogación científica es conminado a proporcionar un cierto tipo de respuesta y no otro cualquiera, de acuerdo con el grado de aproximación al régimen de legalidad que se reconoce; en este marco, el sentido de los acontecimientos inexorablemente tiende a confirmar el sistema de comprensión desde donde se interroga, sin importar la respuesta en sí que proporcionan, sino la forma en que es presentada. *Ciertamente, como subrayan los críticos, cualquiera que sea la respuesta, sí o no, la naturaleza se ve siempre forzada a confirmar el lenguaje teórico en el cual se le dirige la palabra.* (Prigogine, 1990: 40) Así pues, el campo de acontecimiento es sometido al juego del examen disciplinario; donde se determina tanto los fenómenos significativos como la pertinencia de las respuestas para el análisis científico. Esta práctica de examen que caracteriza a la ciencia moderna, presenta dos principales rasgos de singularidad: por un lado, despliega distintos dispositivos teórico-empíricos que someten a la voluntad de saber y, también, al acontecimiento, a la prescripción disciplinaria; y por otro lado, como consecuencia del rasgo anterior, anticipa probables comportamientos de los fenómenos del campo –de hecho, la capacidad de predicción es un criterio de valoración de la potencia comprensiva e interpretativa de los lances teóricos de la práctica científica.

La especialización del saber es un efecto de esta política topológica del detalle, instrumentada por los dispositivos de examen. El Diálogo Experimental constituye un ambiente cerrado de verificación, mediante los dispositivos procedimentales de indagación y examen, que permite ejercer un determinado control sobre el acontecimiento interrogado y sobre la actitud del emplazamiento de subjetividad que interroga. El propósito central es el de reglamentar el aparente caos en que ocurre el mundo de los fenómenos y sistematizar los flujos del pensamiento, como la serie de los dispositivos de percepción. Se trata, entonces, de generar las condiciones instrumentales que posibiliten aplicar lo que Max Weber denomina: la *vigilancia epistemológica*. De esta manera, la práctica científica es al propio tiempo un intento por hacer inteligible el devenir del cosmos,

como una propuesta de *reforma del ser humano*, a través de las condicionantes disciplinarias. La disciplina formaliza las prácticas de producción de verdad y establece una ética tanto para las subjetividades de saber como para la sociedad en general. Los científicos en cuanto emplazamientos de racionalidad y la formación social en tanto que disposición de obediencia. En este sentido, la religiosidad científica de Comte es apenas un efecto límite del espíritu científico moderno –agenciamiento de inspiración platónica-; así nos dice la *Comisión Gulbenkian* que:

"... para organizar y racionalizar el cambio social primero era necesario estudiarlo y comprender las reglas que lo gobernaban... [así] Para Comte la física social permitiría la reconciliación del orden y el progreso al encomendar la solución de las cuestiones sociales a "un pequeño número de inteligencias de élite" con educación apropiada." (Wallerstein, 1996: 11 y 14)

Las formaciones procedimentales, más comunes, de este ambiente de verificación sobre las estrategias de control de las prácticas científicas son: el laboratorio, los sistemas de muestreo, las escenificaciones imaginarias, los círculos psicoanalíticos, los programas de acción, los modelos administrativos, los métodos clínicos, las comunidades hermenéuticas y los dispositivos estadísticos, entre otros. Como puede verse, la búsqueda de espacios de verificabilidad sobre el acontecer del mundo no es exclusiva de la denominada práctica científica *dura*, sino que encuentra sus propias formas de correlato en la actividad que desarrollan las «ciencias de la cultura». La ambientación de verificación es constituida por el mismo campo teórico que conmina al acontecimiento a dar un determinado tipo de respuesta. Pero a su vez, este sistema de control y disciplina, constituye las estrategias procedimentales que permiten conminar al acontecimiento, de una cierta manera que corresponda con la perspectiva teórica interrogante. La verificación es un dispositivo de la voluntad de saber disciplinaria. Esta conminación autorreferente que realiza la interrogante instrumental sobre el campo de acontecimiento, no debe confundirse con la idea equívoca que

sostiene la existencia de una subjetividad autónoma productora de objetos de conocimiento –el solipsismo. por ejemplo-; nada más alejado de la intención científica moderna. En el Diálogo Experimental el campo de acontecimiento es emplazado funcionalmente como un interlocutor independiente –nos dice Prigogine, (1990)-. Entonces, si este campo puede ser conminado a dar una determinada respuesta, ello se debe, sin duda, a que se parte de la perspectiva de que el mundo se encuentra articulado por una sintaxis universal, susceptible de ser develada por medios artesano-instrumentales.

"No solamente la naturaleza está escrita en un lenguaje matemático descifrable por la experimentación, sino que este lenguaje es único; el mundo es homogéneo, la experimentación local descubre una verdad general." (Prigogine, 1990: 70)

Esto es posible porque se parte de la concepción del *universo-máquina*, el cual se encuentra sometido a la regularidad mecánica de las leyes causales "previstas" por el Demiurgo de las fuerzas físicas, o del desarrollo, que nos hereda la tradición establecida por Descartes –mediante la separación entre la subjetividad cognoscente y el objeto inteligible-, formalizada por Newton –a través de la matematización de la mecánica universal-, legitimada por Kant –con la instauración de las condiciones necesarias de la intelección humana- y la secularización del conocimiento confirmada por Darwin –con la metaconstrucción evolucionista-. Al respecto, la *Comisión Gulbenkian* plantea que:

"La visión cartesiana de la ciencia clásica describía al mundo como un automatón, determinista y capaz de ser totalmente descrito en forma de leyes causales o "leyes de la naturaleza". (Wallerstein, 1996: 67)

Es en este sentido que la verdad científica es una verdad *global*, porque comprende tanto cualquier zona del espacio, como cualquier momento del devenir de la historicidad del cosmos. Las leyes que norman el acontecer del universo de la ciencia moderna, son inmutables en el orden temporal y omnipresentes en el

orden espacial. Newton nos devela un mundo sometido a la monótona realización de las leyes de una mecánica ciega y pasiva, en sí misma extraña a la libertad y a los fines del espíritu humano. El mecánico modelo newtoniano, también, implica la simetría temporal de los acontecimientos en la estática evolución del kosmos; de ahí proviene la posibilidad de la predicción científica. Ante la maquinaria perfecta del reloj, en que deviene el mundo, dios mismo es obligado a callar, o los científicos conminados a prescindir de la hipótesis orgánica de dios.<sup>26</sup> Pero dios no desaparece de la comprensión humana, tan sólo se metamorfosea en el *nomos* que determina el acontecer del universo; mientras que, en consecuencia, la especulación teológica se transforma en la interrogación legal de la *teosophía* moderna. Las propiedades divinas son transferidas a los algoritmos matemáticos de la física newtoniana. Así pues, descubierto el secreto que ordena al cosmos, la práctica científica se exige la capacidad necesaria para anticipar los posibles comportamientos futuros del campo de acontecimiento. La ciencia moderna se atribuye el derecho y la facultad de la predicción prescriptiva sobre el acontecer del mundo. De esta manera, la voluntad de legalidad se trueca en voluntad legislativa –la figura de Diotallevi deviene impulso de Solón-.<sup>27</sup> El juego de la verdad como predicción, desempeña al interior del Diálogo Experimental una doble función: constituye la *épreuve* de un campo teórico y establece las condiciones de posibilidad para la manipulación del mundo. Entre otros elementos de *épreuve*, un paradigma de la ciencia, en general, y una teoría científica, en lo particular, prueban tanto su consistencia como su pertinencia y vigencia, a través de su capacidad de predicción. De acuerdo con Prigogine, (1990) el mismo Popper, al discutir la descripción del dogmatismo en la racionalidad científica, se ve obligado a admitir que el éxito del método científico con mucho ha dependido

---

<sup>26</sup> Cuando Napoleón le pregunta a Laplace acerca de la existencia de dios en su Sistema del Mundo, éste le responde. *No tengo necesidad de esta Hipótesis.* (Ver: *La nueva alianza* {1990}, de Ilya Prigogine)

<sup>27</sup> Diotallevi es un personaje, un emplazamiento discursivo, de la novela de Umberto Eco: *El péndulo de Foucault* (1989), mientras que Solón es un legislador griego, aproximadamente del siglo VI a.C



de la gran cantidad de puntos de afinidad, acuerdo o consenso entre las hipótesis planteadas y los resultados experimentales.

Uno de los elementos explicativos más importantes del quehacer científico, ocurre precisamente en el ámbito de mostración y de verificación que apertura la legislación predictiva. La ciencia moderna presupone en la predicción realizada una forma de probar la certidumbre de sus planteamientos. De hecho, el enunciado hipotético deviene del afán predictivo que caracteriza a un campo teórico científico. Así pues, la predicción presenta dos características en la producción del saber formalizado, a saber: es una exigencia de prueba para cualquier campo teórico, en el doble sentido de la expresión, prueba de fuerza y prueba de verificación; y es el ámbito de identificación de la pertinencia de un dato, de una huella, vestigio o respuesta. La predicción puede confirmarse lo mismo hacia el futuro que hacia el horizonte del pasado, puesto que la territorialidad de las prácticas de saber no se encuentra determinada exclusivamente por relaciones fenoménicas por ocurrir, sino que incluye también anticipaciones arqueológicas de facticidades ya acontecidas –dada la simetría temporal que establecen las leyes que organizan el desarrollo del mundo-. Para la voluntad de saber, el pasado se comprende como fenómeno en devenir, no como temporalidad superada e irreconstruible. Es este espíritu de aportación de elementos probatorios en la producción y aceptación del conocimiento, el que demanda a través de la voz de Ribbeck, desde la ciudad de Kiel, al dionisiaco filólogo alemán la presentación de pruebas –«*aunque sólo sea un testimonio*»-,<sup>28</sup> a propósito de su análisis sobre la tragedia griega y, también, es lo que provoca la áspera respuesta de Nietzsche, revestida del más puro sentido nietzscheano: «*Se esfuerza uno en acercarse al origen de las cosas más enigmáticas –y ahora el estimado lector pide "testimonios"*»». (Nietzsche, 1989)

---

<sup>28</sup> Según refiere Sánchez Pascual en la Introducción a: *El nacimiento de la tragedia*. (Nietzsche, 1989)

Por otra parte, el Diálogo Experimental no supone una relación pasiva con el campo de acontecimiento, tampoco dispone de una observación contemplativa y/o de resistencia, todo lo contrario, derivada de su herencia artesanal establece una interacción práctica con el mundo. A la voluntad de legalidad le incorpora una pragmática técnico-instrumental, la práctica científica moderna.

“Es ciertamente difícil negar que los factores sociales y económicos (en particular el desarrollo de las técnicas artesanales en los monasterios, donde se conservan también los restos del saber de un mundo destruido y más tarde en las ciudades dinámicas y comerciantes) hayan jugado un papel preponderante en los orígenes de la ciencia experimental, el saber artesanal sistematizado.”  
(Prigogine, 1990: 71-72)

La técnica, nos enseña Hiedegger, (1994) no es de ninguna manera, como habitualmente se pretende, un medio para un fin o tal vez para un quehacer humano. En todo caso, la técnica es el conjunto de dispositivos que establecen las condiciones de posibilidad para la fábrica y uso de útiles, aparatos y máquinas; pero al propio tiempo es, en sí misma, un dispositivo que pro-voca la fabricación, el uso, la necesidad y los fines a que responden aquellos. La técnica es un envío del ser que constituye condiciones existenciales, exactamente en el dominio del develar y el des-ocultamiento del ente. La luz de *aletheia*, el intersticio de la verdad ontológica. La instrumentalidad de la técnica es un develar del ente. Es en este sentido que se reconoce como lo propio de la técnica moderna –el lance de develación imperante en esta época, sobre todo con mayor significado, en la práctica científica-, la interpelación provocante que transforma al mundo en un *fondo fijo acumulado*, susceptible de ser conminado, reformado y explotado. De ahí pues, que las modalidades del develar moderno sean: la liberación, la transformación y la acumulación de los campos energéticos, así como la división especializada y la interpelación interrogante del mundo. El hombre es conminado a develar al mundo como fondo fijo acumulado por la interpelación provocante de

la técnica. El *Da-sein* conmina al mundo, pero a su vez es conminado por el envío de la técnica para develar, desde una perspectiva instrumental y mediante dispositivos técnico-formales, la verdad del ente. A esta interpelación provocante que reúne en la conminación al hombre con el fondo fijo acumulado, es lo que Heidegger (1994) llama el *Ge-stell*.

"*Ge-stell* significa lo que reúne [*Versam-melnde*] de aquel interpelar [*Stell*] que interpela al hombre, es decir, que lo provoca a develar lo real como "fondo fijo acumulado" según la modalidad de conminar. *Ge-stell* significa la modalidad de develar que impera en la esencia de la técnica moderna y que no es en sí mismo nada técnico." (Heidegger, 1994)

Así, en el diálogo experimental se trata de "manipular" –no de pervertir o de deformar- al campo de acontecimientación; el propósito central es situar en la escena de la interpelación provocante la realidad del acontecimiento, a fin de conminarle a una respuesta lo más próxima posible a la descripción que prescribe un campo teórico determinado. En la interioridad de la práctica científica, el acontecimiento es sometido al ritual de la purificación y el aislamiento, con el único propósito de aproximarle a la *situación ideal* que prescribe la enunciación hipotética, condición física imposible de realizar, pero claramente inteligible para la interpelación provocante. Al respecto vale recordar los experimentos hipotéticos de Einstein sobre la contracción del espacio y la dilatación del tiempo en los viajes a la velocidad de la luz. La enunciación hipotética traza la ruta y la ambientación que debe seguir la "manipulación" experimental. En fin, la relación que se plantea entre la experiencia técnica y los lances teóricos, proviene del hecho de que el Diálogo Experimental somete a los procesos del campo de acontecimientación a una interpelación provocante específica que demanda la prescripción hipotética. Interpelación, ritual, ruta y ambientación experimental que sólo tiene sentido en la medida de su referencia con la hipótesis *concerniente a los principios a los cuales estos procesos se ven sometidos y a un conjunto de presupuestos concernientes*

a los comportamientos, que sería absurdo atribuir a la naturaleza. (Prigogine, 1990: 67)

Por otra parte, si bien es cierto que con la «síntesis de oro newtoniana» se alcanza la unidad del universo –el cielo y la tierra se encuentran sometidos a la misma legislatura-, también lo es que como consecuencia de la realización de la voluntad de legalidad, el mundo se fracciona. Paradoja de la ciencia moderna: al propio tiempo que somete al universo entero a la unidad y coherencia de un conjunto de leyes que lo rigen, hace explotar la homogeneidad y la continuidad del mundo cultural de la vida. Se constituyen dos formas, a veces antagónicas, de habitar el mundo. Platón nos sonríe desde la distancia, el mito de la caverna se ha realizado con la ciencia moderna. El mundo verdadero donde habitan los arquetipos, es aquel constituido por la práctica científica, donde brilla inteligible la luz de la legalidad ontológica; mientras que el mundo de la vida, deviene la caverna sombría que nos engaña con sus difusas y equívocas sombras. La síntesis de oro sustituye el mundo de las cualidades y de las percepciones sensibles, territorialidad expresiva de la vida, por otro donde gobierna la cantidad, las magnitudes, la geometría verificada y el sistema de atracción-repulsión. Un mundo bastante extraño a la presencia humana. Es el mundo originado por la alianza establecida entre los emplazamientos físico-químicos de Newton. La ciencia moderna nos ofrece, al decir de Prigogine, (1990) un *mundo desencantado*, puesto que se encuentra, sin remedio alguno, sometido al caso de la aplicación de determinadas leyes generales, desprovistas de interés humano. La risa de la vida se detiene ante la sobria regularidad del reloj-universo. Un tic-tac eterno, es el pulso monótono del mundo. El sistema de Newton constituye un sistema del mundo. Un mundo sometido a las interacciones entre los cuerpos que establece una sola fuerza: la fuerza gravitacional. La materia del mundo es inerte y sólo es animada por las regulaciones que establecen las variaciones de atracción y repulsión. Variaciones de fuerza que provocan la disolución o el acoplamiento de la materia. De acuerdo con este sistema, el mundo no es más que una enorme

masa inerte en movimiento. Lo curioso del caso es que Newton en principio es un químico y es precisamente este carácter lo que hace posible la síntesis de oro. Síntesis que expresa la relación de identidad entre las fuerzas que aceleran la caída de los cuerpos y las fuerzas que mantienen unidos a los planetas.

“La síntesis newtoniana, la unificación del cielo y la tierra fue la obra no de un astrónomo, sino de un químico. Lo que inspiró la fuerza newtoniana que anima a la materia inerte y que constituye en su sentido más fuerte la actividad de la naturaleza, parecen ser las fuerzas que el químico Newton observó entre los cuerpos...” (Prigogine, 1990: 94)

El acontecer del mundo se encuentra inexorablemente regido por los procesos maquínicos universales, descubiertos por la composición singular de las prácticas de conocimiento: químico-matemático-astrónomas, mediadas por el saber artesanal de la época: los constructores de máquinas. La ciencia que representa Newton es una ciencia pragmática, en donde una de sus fuentes centrales es el saber de los artesanos de la Edad Media –nos dice Prigogine, 1990-. El mundo es develado como una gran máquina y las poleas que lo mueven han quedado al descubierto. Las únicas propiedades que atribuye la mecánica a la materia son del orden espacio-temporal. De ahí su posibilidad intrínseca de pronunciación matemática. El sistema newtoniano, pues, no reconoce ninguno de los procesos que implican el desarrollo de la vida, es decir, la aparición de ciertos funcionamientos organizados al margen del esquema maquínico y la delimitación diferenciada de los espacios.

Y puesto que el cosmos se devela sometido a un esquema legal estático de recapitulación universal –tal como lo presiente el ciego fraile, Jorge, en *El nombre de la rosa* de Eco, (1982)-, se ofrece entonces, por el conocimiento del secreto, al control y al dominio del hombre. De esta forma, el mundo es conminado a la violencia sistemática de la explotación en un doble sentido: explotación de saber y explotación energética.

"La física moderna no es una física experimental porque dispone de aparatos para interrogar a la naturaleza. Es al contrario: es porque la física -como teoría pura- fuerza a la naturaleza a mostrarse como un complejo calculable y predecible de fuerzas que la experimentación está forzada a interrogarla, a fin de que sepamos si y cómo responde la naturaleza a la llamada." (Heidegger, 1994)

En resumen, el Diálogo Experimental sintetiza los elementos sustantivos que definen a la práctica científica disciplinaria, en cuanto radicalización de los envíos griegos de racionalidad. La voluntad de saber del escepticismo griego se articula tanto con la voluntad de legalidad –construida por la alianza emergente que se establece entre el proyecto de civilización romana y la misión evangelizadora cristiana-, como con la técnica artesanal renacentista para constituir la singularidad de la ciencia moderna. Empero, como se ha expuesto antes, el Diálogo Experimental no es el thelos de las Ciencias Naturales sino que conforma el fondo sobre el cual se desarrolla toda a práctica científica moderna, incluyendo, desde luego, a las Ciencias Sociales.

Ahora bien, ¿cuál es la relación que existe entre el lance epistemológico y las relaciones de poder?, ¿cómo se articula los sistemas de dominio con las prácticas de producción del conocimiento? Al parecer, entre el conocimiento y el poder se plantea una estrecha y compleja relación de mutua implicación. El conjunto de prácticas discursivas e institucionales intrínsecamente instauran dispositivos, estrategias, técnicas y tecnologías de poder, pero a su vez, éste provoca mutaciones, permutaciones y transformaciones en aquéllas. El poder establece emergencias que producen cambios tanto en las formas de enunciación como en las de visibilidad de las prácticas de conocimiento. El poder produce realidades y nuevas estructuras en los regímenes de verdad. Por su parte, el conocimiento introduce nuevas posiciones, emplazamientos, funciones, desplazamientos y mediaciones en las relaciones de poder. Al mismo tiempo que reconfigura los espacios de encuentro de las estrategias de dominación y resistencia; perfila

nuevos dispositivos disciplinarios, genera nuevas funciones y recompone las relaciones de poder. *Si saber consiste en entrelazar lo visible y lo enunciable, el poder es su supuesta causa, y a la inversa, el poder implica el saber el saber como bifurcación, la diferenciación sin la cual no pasaría al acto.* (Deleuze, 1991: 65) Pero, si bien es cierto que entre el conocer y el poder existen capturas mutuas y una recíproca presuposición, también lo es el que mantienen determinadas diferencias de naturaleza y operación. El poder atraviesa y relaciona componentes de fuerza, señalando inflexiones, retrocesos, vectores de dirección, inversiones y resistencias, moviliza materias y funciones no estratificadas, ejerce una acción distributiva de los espacios y de los emplazamientos sociales. El poder es diagramático. Por su parte, al conocimiento le conciernen las sustancias –materias informadas- y las funciones formalizadas, distribuidas dentro de un espacio analítico y regulado por la existencia de un régimen de verdad; es decir, se encuentra determinado por la trama de las dos grandes condiciones formales: el campo de visibilidad y las formas de enunciación –visión y lenguaje-. El conocimiento es segmentario: >>está, pues, estratificado, archivado, dotado de una segmentaridad relativamente dura<<.

En este proceso de relación entre el saber y el poder, se constituye el *régimen político y la economía de verdad* de cada estrato socio-cultural. Desde tal perspectiva, la práctica cartográfica de Michel Foucault reconoce en la sociedad moderna occidental –la *sociedad disciplinaria*-, cinco rasgos nodales de la *economía política de la verdad*, tales son:

1. La verdad se halla centrada en las formas discursivas de la ciencia y en las mediaciones institucionales que la producen.
2. Se encuentra sometida a una constante incitación económica y política, toda vez que persiste una necesidad de verdad en la producción económica y en el poder político.
3. Es objeto de un intenso aparato de difusión y consumo.

4. Es producida bajo el control dominante de aparatos políticos y/o económicos.
5. Representa el núcleo de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social, mediante luchas ideológicas.

Para la concepción genealógica, de vertiente nietzscheana, la verdad no es el conjunto de enunciaciones, o de cosas verdaderas que deba descubrirse o aceptarse. La verdad se entiende como el conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la circulación y el funcionamiento de las prácticas de conocimiento. De ahí que Michel Foucault concluya que:

“La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general de la verdad': es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.”  
(Foucault, 1991a: 187)

De esta forma, el régimen de verdad establece una relación circular entre los sistemas de poder que la producen y la mantienen, con los efectos de poder que le acompañan y que ella misma induce. Sucede, entonces, que el poder no es algo que recubra la exterioridad de la verdad. El poder no se localiza fuera de la verdad, al margen de los procedimientos de veracidad. La presencia de aquél no es una fuerza exterior a ésta, es decir, la acción del poder sobre la verdad no se ejerce únicamente en las circunstancias que inducen su producción –intereses políticos y económicos-, uso o restricciones de acceso. No, definitivamente no. La verdad y el poder conforman una relación indisoluble, desde la propia interioridad de las prácticas de producción del conocimiento.



## Capítulo II

### La Sentencia Divina como »Principio Activo de Legalidad«

*El fenómeno no es el despliegue de la verdad de la cosa en la presencia, sino lo contrario, es la latencia necesaria de esa verdad que se nos muestra.*  
Máximo Cacciari

Ahora bien, si como pretenden Pauwels y Bergier la presencia del *Nombre-Clave* parece formar parte de todas las tradiciones culturales,<sup>29</sup> entonces: ¿cuál es el dispositivo de diferenciación que individualiza a la cultura occidental, respecto de los “otros” estratos de civilización en el mundo –más allá de la legítima, pero insuficiente objeción de que el etnocentrismo pervierte la percepción de estos emplazamientos de autoría-? El acto de singularidad que realiza Occidente, en cuanto lance civilizatorio, frente a la función orgánica de la fórmula demiúrgica, consiste en un doble proceso de secularización: por un lado, la emplaza en tanto que »Principio Activo de Legalidad« trascendente que determina tanto el devenir unidimensional –evolucionista, desarrollista y/o progresivo- de la historicidad del mundo, como la estructura orgánica y jerárquica entre las diversas expresiones del ser de la cultura, es decir, la comprende como emplazamiento funcional, que a través de distintas series de »invariantes histórico-culturales« realiza el plan

---

<sup>29</sup> En esta perspectiva universalista, Bergier y Pauwels, para mostrar el carácter mágico-religioso del lenguaje, abundan en los siguientes ejemplos: en muchas tribus “primitivas” el »nombre« sirve como agente intermediario para operar hechizos sobre las personas, los “indios” de América del Norte consideran al »nombre« como parte sustantiva de su cuerpo, mientras que los celtas hacían de éste sinónimo del “alma” y el “aliento”, situaciones similares también pueden encontrarse entre los Kru del África Occidental, los Wolofs de Senegambia y en las Islas Filipinas, etc. (Ver: *La Rebelión de los Brujos*, de Louis Pauwels y Jacques Bergier. Edit. Año Cero, España 1994) Demasiadas evidencias y en regiones tan distintas, como para soslayar su importancia en la constitución de la trama cultural universal, o para reducirla a simple imaginaria etnocentrista; en esto radica precisamente la magia de los dispositivos procedimentales de producción de verdad occidental: en la aportación sistemática de “datos” que parecen confirmar de manera apodíctica su sistema de pensamiento. Sin embargo, los »hechos de veracidad« son contruidos desde el punto de perspectiva que establece el estrato cultural –o en su defecto, el lance de civilización- al que pertenecen las prácticas de producción del conocimiento

ontológico –espiritual o material- del cosmos; y por otro lado, en el propósito de establecer una correspondencia proporcional entre la finitud del lenguaje humano y la plenitud comprensiva de la enunciación fundamental del Logos, «formaliza el discurso» a través de la disposición del *concepto* y la operación lógica del *pensamiento sistémico*. La formalización discursiva es un factor fundamental en la reforma del ser, tanto para comprender como para transformar al mundo en *ecumene*. Así, mientras la actitud del pensamiento mítico-poético ante el lenguaje es de plena *confianza*, pues, supone la presencia de una cierta asociación comunitaria entre los seres del mundo y los signos mediante los cuales se expresan. La comunión entre ambos con-forman el lenguaje del dios. El mito y el poema habitan la lengua de la comunidad, porque sólo en el seno de la misma encuentran sentido y significado. Representan la reminiscencia colectiva del acto fundacional de la mundana existencia. La memoria del pueblo es el único medio para trascender la contingencia humana –como bien lo sabían los héroes trágicos griegos-. El mito es *Andenken*, en términos heideggerianos. El discurso mítico-poético pertenece a la tradición oral de los pueblos, puesto que es básicamente *diá-logo*, puede transformarse según los *decires* de la comunidad sin que su sentido o significado se pervierta –pues, parafraseando a Gadamer, en *Mito y Razón*, «la diversidad de los narradores míticos y las variaciones mítico-narrativas no debilitan al mito»; empero, cuando se intenta fijarlo a través de la escritura o la repetición, comienza a fenecer. El mito convertido en escritura deviene literatura, apunta G. S Kirk en *The Nature of Greek Myths*. El sentido y el significado del mito no se corrompe con las contingencias de la inestable memoria oral, puesto que comporta dos historias fundamentales para el ser-cultura de un pueblo, a saber: la «historia del origen del mundo» y la «historia de su propio origen», como advierte Luis Moreno, en *Cognición, Mediación y Tecnología*, a propósito del libro: *Origins of the Modern Mind* de Merlin Donald. Pero, también, es del conocimiento común, la firme reserva de Sócrates hacia la intención de asentar la reflexión filosófica a través del lance de la escritura –último rescoldo de aquella prodigiosa época donde los dioses sentían la confianza de departir con los seres humanos-, porque

el discurso se estratifica y fallece en la fijación de la forma escrita. La verdad del mito, como advierte Gadamer, no se encuentra en su formación discursiva, sino en el *thelos* de credibilidad, de verosimilitud, que establece al hacer patente lo contado por la narración mítica –la cual puede variar de acuerdo con el estilo de cada posible narrador, sin que se transforme lo hecho presente en ella-. La veracidad mitológica no es un *des-cubrir* sino más bien un *estar en* la verdad.

“Un mito es siempre sólo creíble y no «verdadero». Pero la credibilidad de un mito no es la mera verosimilitud, que carece de certeza segura, sino que tiene su propia riqueza en sí misma, a saber: la apariencia de lo verdadero, eso similar de la parábola en que aparece lo verdadero. Naturalmente, lo verdadero no es la historia narrada misma, que puede ser contada de distintos modos, sino lo que aparece en ella; lo verdadero no es simplemente lo referido, que siempre estaría sometido a verificación, sino lo hecho presente en ello.” (Gadamer, 1997a: 64)

Por su parte, la disposición del pensamiento logo-céntrico (filosófico, metafísico, científico, teológico, disciplinario) frente al lenguaje es de *sospecha*, pues, en cuanto los signos se sobreponen a los objetos mundanos, existe un remanente de significado ontológico que se evade de la designación –el Ser y el ente exceden en su patencia la representación del significante-, y en tanto los signos resultan insuficientes para expresarlo todo, persiste un exceso de sentido que se pierde en el discurso. La contingencia del lenguaje humano le torna incapaz de vehicular la plenitud de la revelación divina, tanto como la totalidad de la develación de los hechos en el mundo y de la conciencia que los enuncia. Ya Protágoras advertía esta limitación del lenguaje, al afirmar que de ser posible el conocimiento, sería imposible su comunicación, puesto que no puede traducirse a palabras las experiencias cognitivas del intelecto, o bien como plantea Ricoeur: *lo experimentado por una persona no puede ser transferida (sic) íntegramente a alguien más.* (Ricoeur, 1996: 30) De esta manera, la hermenéutica nace de la sospecha de que tras los signos persiste un excedente de sentido y significado para ser interpretado, si bien, sólo mediante la patencia de los signos mismos.

Pero más aún, el carácter estructurado del lenguaje y su correspondencia lógica con las estructuras del mundo confirman la presencia del plan que organiza la existencia. Así, la *hermenéutica de la revelación divina*, establece la teología; mientras que la *hermenéutica de los hechos del mundo* funda la filosofía, metafísica, ontología y las ciencias naturales; y por su parte, la *hermenéutica de la conciencia* dispone la constitución de las disciplinas sociales. Y bueno, por cuanto el discurso logo-céntrico no es memoria sino reflexión racional, debe construir su propio vocabulario, sus propias disposiciones discursivas que le sustraen del habla del pueblo. La enunciación del logos conforma una nueva comunidad in-formada de y en las nuevas derivas del discurso, incomprensibles para el vulgo y reservadas sólo para los “iniciados”. En esta perspectiva, desde su misma fuente de procedencia *el filósofo hace nacer palabras, crea lenguaje, su lenguaje, como embarcación para pasar al otro lado. El que no se suba en ella se queda en el Viejo Continente* (De Silva, 1997: 11) –y el viejo continente es la época mítico-poética-cosmogónica.

El sentido y el significado del lenguaje del logos provienen de la estructura lógica del argumento reflexivo, fuera de la dialéctica racional de los conceptos, las pronunciaciones se vacían de contenido veritativo –aún las percepciones sensibles, con sentido y significado intelectual, del devenir de las estructuras de lo real, son determinadas por la lógica estructural del sistema conceptual-; por esto mismo, el sistema discursivo logo-céntrico construido no admite variaciones, porque cada variación entraña nuevos significados y sentidos, de ahí que su medio idóneo sea la fijación de la escritura. En cuanto existe una correspondencia entre el Ser y el discurso racional sobre el ser, la verdad de los enunciados del logos se manifiesta en la forma de sus disposiciones enunciativas, por eso mismo, cualquier variación discursiva afecta el contenido de veracidad descubierto por éste. En este sentido, el «habla escrita» previene de las transformaciones a la lógica estructural del discurso del logos, sin anular el contexto de interpretación que todo sistema de signos comporta. Y aun cuando el discurso logo-céntrico

también es *diá-logo*, su ámbito propio es el del *texto*. El habla escrita deviene texto que fija la fluidez del discurso y provoca, incita, dispone el surgimiento de una nueva forma de diálogo, allende las fronteras de la pronunciación, la enunciación y el tiempo para enunciar, es decir: la constitución del auto-texto, el meta-texto y el hiper-texto. El texto centrado y centralizante del logos se construye en la lógica argumentativa de un sistema de pensamiento que de manera compulsiva se esfuerza por ordenar las evidencias demostrativas, intenta eliminar las contradicciones onto-discursivas, desmenuza los procedimientos y los supuestos que soportan las conclusiones alcanzadas con el objeto de conjurar la ambigüedad y consolidar la identidad universal de los estilos de comprensión lingüística. Se aspira a que el texto del logos sea tan impersonal como el mundo que reporta. El discurso del logos es dialógico en tres dimensiones, esto es: la reflexión que produce al sistema conceptual es diálogo intersubjetivo (en, con, desde y para la tradición que conforma el devenir del discursivo logo-céntrico), la relación intelectual con el mundo extrasubjetivo es dialógica –la razón cognoscente interroga a la razón fundante de la existencia- y la apertura de la enunciación escrita potencia la intertextualidad (el sistema discursivo que enuncia las estructuras existenciales siempre está abierto al juicio crítico-reflexivo).

Pero aún más, el texto logocéntrico se construye a sí mismo, en función de los diálogos que se traman entre los textos particulares, para develar, no ya los códigos discursivos del cosmos, sino los códigos discursivos de la textualidad misma. El texto en cuanto conciencia semi-absoluta, reflexión total, donde acontecen tanto las reflexiones del pensamiento que dialoga consigo mismo, como los pensamientos subyacentes a la enunciación trazada, ideas pensadas pero no escritas explícitamente, susceptibles de ser reconocidas, analizadas, inventariadas, comentadas y, aún, ampliadas por la hermeneútica filosófica interpretante, allende su fuente de procedencia. Desde esta perspectiva, Gadamer concibe a la historia de la filosofía como *un diálogo ininterrumpido consigo misma*, (Gadamer, 1997a: 118) rasgo central del radical etnocentrismo que caracteriza al

proyecto socio-histórico de Occidente, producto del ensimismamiento del sistema de racionalidad que impone el logos. De ahí que Pedro Gómez esté en lo cierto, cuando señala que lo predominante en el devenir de la racionalidad occidental sea el principio excluido de «*si yo tengo razón, tú no puedes tenerla*» (Gómez, 1985), es decir, al monólogo racional de Occidente sobreviene el monopolio de la razón, dónde el pensamiento alterno representa una modalidad de la irracionalidad, sin importar si es intrínseco al proyecto socio-civilizatorio o externo a su devenir histórico –*Y todo el empeño se ha volcado en tratar de demostrar la validez absoluta de la propia, sea como razón subjetiva, sea como razón objetiva, de donde se concluirá explícita o implícitamente la invalidez de la ajena;* (Gómez, 1985).

### La Secularización del Mundo

La particularidad del logos occidental es su pretensión universal, frente a lo cual la otredad sólo dispone de los recursos que le ofrece este mismo sistema de racionalidad para afirmar su pertenencia al género de los seres racionales, ante la amenaza de ser exiliado a la irrealidad de lo irracional. El ser humano “despierto”, quien haya alcanzado la “mayoría de edad”, no encuentra otra opción que adscribirse a la particularidad racional de Occidente. En el devenir histórico del proyecto socio-civilizatorio occidental, el monopolio de la razón se manifiesta en tres principales formaciones óntico-socio-culturales, a saber: la disposición filosófica en Grecia, que establece los parámetros de la *recta razón*, el *recto conocer* y el *recto orden social*; el usufructo exclusivo de la única fe verdadera y la palabra revelada, con el advenimiento del cristianismo en tanto religión de Estado, desde donde se dictan los cánones legítimos de la existencia humana; y la formación científica, en la era moderna, que emplaza los criterios fundamentales de valoración del conocimiento racional, de las expresiones de racionalidad y del orden predominante en el acontecer existencial del cosmos –*son [las ciencias] las que tienen el monopolio social del saber mundano,* (Jiménez, 2004: página Web)

como reconoce Habermas, en el documento intitulado *Fe y Saber*, recuperado por Manuel Jiménez en el Dossier intitulado: *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger*, por ejemplo-. Así, tanto en el ámbito ontológico como en la dimensión socio-histórica, el carácter mágico-religioso de la «sentencia divina» es secularizado mediante la racional expresión sistémico-conceptual del pensamiento, pero conserva la función orgánico-estructurante de la experiencia cultural sobre el devenir del mundo. La diferencia, pues, radica en que la respuesta mítico-poética es de facto, esto es, la fórmula demiúrgica denuncia el estado de la existencia; en cuanto que para el pensamiento logo-céntrico la respuesta es de *iure*, es decir, ésta se convierte en el *principio activo de legalidad* que ordena el devenir de la existencia en el cosmos, siguiendo las reflexiones de Roberto Cruz (2005). El principio activo de legalidad adopta la forma de *invariante ontológico-legal* en el ámbito de la hermenéutica de los hechos del mundo e *invariante histórico-cultural* en la dimensión de la hermenéutica de la conciencia. Luego entonces, la función de la fórmula que usa el demiurgo para organizar el devenir del universo se conserva, desprovista de sus significados mítico-poéticos, pero secularizada en la forma de un principio legal que puede ser interpretado y fundamentado por la racionalidad del discurso logo-céntrico.

De hecho, expuesta en términos generales, la aventura del *logos* se desplaza de la pregunta *de facto* mítico-cosmogónica a la pregunta *de iure* de los albores de la filosofía; después, de los principios de integración materialista de la *phýsis* griega hacia la disposición *empírico descriptiva* del pragmatismo romano; para transitar luego de la potencia orgánica del devenir cósmico del panteísmo medieval a las secularizadas fuerzas de articulación mecánica de la ciencia moderna; incluso, *cabe afirmar que la idea moderna de cultura se configura (al final del siglo XVIII) como una secularización del concepto de «reino de la gracia», una vez que se han producido los profundos cambios en la conciencia religiosa del mundo*, de acuerdo con Gustavo Bueno, (Bueno, 1978: página web) aún la misma

comprensión cientista de la cultura es una versión secularizada de la concepción cristiana del »Reino de la Gracia«, pues como bien plantea el filósofo español:

“El Espíritu Santo se convertirá en espíritu subjetivo, psicológico (la psicología moderna sale de ahí, tiene una estirpe luterana: Glöckler), por una parte, y, por otra, en el Espíritu Objetivo y en el Espíritu Absoluto hegelianos, al desvanecerse los límites del Reino de la Gracia, todos los contenidos que envolvía quedarán como membra disjecta: será necesaria una nueva idea correlativa, y esta idea es la Idea de Cultura.” (Bueno, 1991: página web)

En términos generales, podemos reconocer que en la deriva del pensamiento instaurado por el logos, desde su misma fuente de procedencia, el mundo convertido en una entidad cuasidivina sustituye a la divinidad y el »amor a Dios« se reemplaza por el »amor a la Verdad«, mientras la fe en las invocaciones mágicas se renueva en las prescripciones técnico-metodológicas de la hermenéutica y, por su parte, las »leyes de la naturaleza« desempeñan la misma función orgánico-estructurante que antaño la »providencia divina« –en esta misma lógica, Wittgenstein señala que: *So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die älteren bei Gott und dem Schicksal.* (Wittgenstein, 1981: 194)<sup>30</sup>

En este sentido, siguiendo las consideraciones generales de Ingolf Ahlers sobre la Modernidad, pero re-situadas en el contexto del devenir socio-histórico de Occidente, podemos reconocer en el proceso de secularización de los principios de comprensión mítico-poética, o mágico-religiosa, según se prefiera, uno de los pilares fundamentales de constitución del proyecto socio-civilizatorio occidental y, en consecuencia, de las estrategias de diferenciación con el resto de las civilizaciones en el orbe, pero también de distinción con otros vectores socio-históricos persistentes en las entrañas del propio emplazamiento del sistema de

<sup>30</sup> En la traducción de Enrique Tierno Galván. significa: *Así. los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable. lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino.*



racionalidad logo-céntrica como proyección socio-cultural dominante, entre las que se encuentran: la *experiencia estética*, la *experiencia sensible*, la *experiencia erótica* y la *experiencia mística*. Secularización que, empero, no significa la depuración o exorcismo de los principios de organización e interpretación socio-éticos, políticos y gnoseológicos que privan en el pensamiento mítico-poético, sino más bien su fusión y/o adecuación con los lances de comprensión e intervención del sistema de racionalidad que impone el logos.

La pregunta cosmogónica, la conciencia humana como medio de revelación de la voluntad divina, la metafísica función de reconstituir el mundo fracturado, la fe y el culto en cuanto condición de invocación a la patencia de los poderes divinos para incidir en los destinos de la existencia mundana, son refuncionalizadas y resignificadas al interior del sistema logo-céntrico, pero no desechadas u olvidadas. El descrédito de los principios de comprensión mítico-poética sólo pretende despojarlos de su sentido y significado original, a fin de dotarlos de nuevas direcciones de contenido e inéditas formas de significación conforme al esquema de racionalidad logo-céntrico. En principio, el carácter exclusivo del logos es sistémico y dialéctico, no profiláctico y reduccionista, es decir, rechaza de manera integral cualquier sistema de racionalidad que contradiga o se oponga a los factores fundamentales que pretenden otorgarle el legítimo predominio socio-histórico, pero, de hecho, asimila de manera funcional-orgánica e integra mediante la racionalización logocéntrica, aquellos factores y agentes particulares que potencian su proyección en la Gran Historia –realización mundana del plan del demiurgo-. Así, la pregunta cosmogónica se transforma en la interrogante por el orden jurídico de la existencia, la mediación de la conciencia denota la situación autoconciente del cosmos, la función metafísica se asume como la mesiánica misión de *evangelizar* a la sociedad humana, la fe se funde con la razón y el culto a lo divino se desplaza hacia los dispositivos técnico-metodológicos, para apropiarse intelectiva e instrumentalmente del mundo. Los propios emplazamientos y tradiciones religiosas paganas son resignificadas de manera

funcional para incorporarse al culto cristiano, sin que sea cuestionado el sistema de fe de su evangelio; lo mismo acontece con el sistema político de la democracia al integrar los usos y costumbres de las comunidades indígenas en la elección de gobernantes, con el sistema productivo capitalista al utilizar los segmentos de producción tradicional e industrial para consolidar la expansión del paradigma de la economía global y con el sistema de comprensión científica al recurrir a los modelos alternativos de saber, para intervenir de forma más eficiente en el mundo, por ejemplo.

En síntesis, el principio de secularización constituye uno de los pilares fundamentales del proyecto socio-civilizador occidental, desde donde se construye la certidumbre lógica del pensamiento sistémico-conceptual y el rigor racional en la comprensión e intervención en el cosmos. A consecuencia del proceso de secularización, la metafísica binaria de oposición encuentra como correlato socio-histórico la *visión dicotómica del mundo*, constituida por dos realidades excluyentes: por un lado, la secularizada realidad socio-histórica emanada del *continuum* civilizatorio de Occidente y, por otro lado, la realidad no-occidental, varada en el viejo continente del pensamiento mítico-poético, o mágico-religioso. El rasgo fundamental de la occidentalidad lo representa este proceso, progresivo y salvacionista, de racionalización de la vida del ser humano, arrojado en la absurda y corrupta realidad mundana, donde los dispositivos de secularización desempeñan una doble función: primero, pretenden despojar la comprensión, explicación y participación social de todo rasgo de voluntarismo mítico-mágico-religioso, para emplazar la perspectiva de un cosmos impersonal sometido a la monótona pulsión de un Logos trascendental a las aspiraciones de los seres humanos y providencial en la anticipación del advenir ordenado del universo, donde aun las catástrofes son sistemas de equilibración cósmica –en este esquema de comprensión, el propio caos sólo representa una fase de transición a nuevos órdenes de organización ontológica-; y segundo, se proponen evangelizar a las sociedades humanas en el sistema de racionalidad logo-céntrica.

En este sentido, occidentalizar significa someter al imperio de la razón del logos, la experiencia completa de la vida humana, es decir, dotar de un estatuto ontológico de legitimidad, dentro del sistema de racionalidad dominante en Occidente, a cualquier expresión socio-histórica alterna, pues, como dice Pedro Gómez: *de ahí que **racionalizar** equivalga tácticamente a integrar en esa razón propia, a dotar de estatuto «ontológico» y jurídico dentro del sistema dominante, es decir, anexionar en y para la totalidad de las parcelas naturales y socioculturales que aún gocen de vida autónoma.* (Gómez, 1985: página Web) Hacia los adentros de los diversos estratos socio-históricos de Occidente, los sistemas de comprensión del mundo distintos al paradigma de racionalidad impuesto por el logos, son depurados de sus remanentes mítico-mágico-religiosos mediante la racionalización logocéntrica de sus procesos psico-sociológicos y discursivos. De esta manera: el arte es despojado de su carácter de mediador entre la conciencia humana y las revelaciones de la voluntad divina –medio de participación en la Totalidad-, para reconocer en la inspiración un llano acto expresional de las representaciones de la vida psíquica de los individuos, de la psicología social o de las formas particulares de percepción sensible de la realidad, mientras que las disposiciones performativas de lo artístico se reducen a simples variantes de los juegos del lenguaje; por su parte, la religión es desprovista de su función de dotar de »símbolos de sentido« a la existencia humana en el mundo, para identificar en su permanencia socio-cultural una proyección del deseo de trascendencia de los sujetos sociales, o como parece señalar Safranski, un medio para salvar la »deficiencia de ser« que caracteriza a la especie humana –*Las religiones nacen sin duda de la experiencia de esta deficiencia [«falta de ser»]. La sabiduría que puede hallarse en ellas consiste en representarse la imagen de un dios que exonera a los hombres de tener que ser unos para otros el horizonte entero y último.* (Safranski, 2005: 13) En la perspectiva de Durkheim, (2003) la religión se presenta en cuanto fuente fundamental de las representaciones colectivas, como el sentido moral de la vida de sus miembros, la concepción social de sí mismos y del cosmos, además de operar en tanto dispositivo del orden social y de

organización de las prácticas sociales. De acuerdo con el sociólogo francés, las representaciones sociales que se construyen desde la religión, permiten la cohesión y generan el orden social, así como la identidad propia del colectivo y el sentido de moralidad comunitaria. Luego entonces, la importancia de la religión radica en su función psico-sociológica, pero sus aportaciones gnoseológicas carecen de toda relevancia en los procesos de comprensión, explicación y transformación del mundo.

Weber (1983) considera que la conciencia humana compensa la frustración de las expectativas de sentido en el mundo con la religión. De esta manera, el arte y la religión son exiliados de la *verdad objetiva* y del ámbito de la vida pública seria, son reducidos al espacio de las pulsiones particulares y tolerados como nostálgicos vestigios de la primitiva época mítico-mágica, superada por la transición histórico-cultural hacia la plenitud de la madurez kantiana, el arribo a la «edad de la razón», mediante la formalización y la positividad de la comprensión fenoménica de la legalidad que ordena el devenir universal. De hecho, la religión es racionalizada mediante la hermenéutica teológica y el arte a través de la hermenéutica estética o poética, con el objeto de conjurar cualquier posibilidad de constitución y reconocimiento de un sistema de racionalidad alterno que relativice el *imperio del significante* emplazado por el logo-centrismo, pues, como bien afirma Gadamer: *cualquier experiencia que no sea verificada por la ciencia* [por los criterios y dispositivos de la racionalidad del logos, mejor cabría decir] *se ve arrinconada en el ámbito no vinculante de la fantasía, de modo que tanto la fantasía creadora de mitos como la facultad del juicio estético ya no pueden erigir una pretensión de verdad.* (Gadamer, 1997a: 18)<sup>31</sup>

En cuanto que hacia su exterioridad, el proyecto socio-civilizatorio del logos asume la *sagrada misión histórica* de «salvaguardar las conquistas de la

---

<sup>31</sup> El corchete no pertenece al original, es un apunte que remite al carácter organizacional de la experiencia humana, dispuesto por el pensamiento racional

civilización humana«, así como la expansión y consolidación planetaria de sus formas de significación y de dotación de sentido. En este esquema, el predominio del proyecto cultural de Occidente representa tanto el thelos de memoria como el paradigma y la expresión histórica más desarrollada de la civilización, razón por la cual, la preservación de la forma de vida occidental no significa el simple registro de un modo particular de habitar la historia en el mundo, sino más bien la conservación de la propia especie humana; en virtud de esto, el resto de las sociedades deben someterse, por convicción o vocación socio-civilizatoria, o de lo contrario mediante el sometimiento cultural, político, económico y, en cuanto recurso extremo, militar, a los procesos de *evangelización* del sistema de racionalidad logo-céntrica. Los valores de la civilización no son negociables, ni relativos, sino la única manera de alojarse en la historia con legitimidad. La expansión mundial del proyecto socio-civilizatorio occidental tiene como consecuencia la deconstrucción intencionada, sistemática y colonizante de múltiples *matrices socio-culturales* a lo largo de la historia, por ende, la pérdida de identidad de diversas formaciones comunitarias y el empobrecimiento de la experiencia histórica humana. Desmantelado su núcleo de integración social, estos agentes de población conforman el *lumpen* de la civilización. Sin sentido de pertenencia a ninguna tradición socio-histórica, pues, han dejado de reconocerse como unidad social y la sociedad occidental les regatea su reconocimiento, fallecen inexorablemente en el silencio y en el olvido. Mientras aquellos que resisten el embate de la civilización, permanecen en la transparencia de la exclusión, o en la fijación museográfica de las reservas civilizadas. En la antigüedad el *derecho de conquista* permite la asimilación de los pueblos *bárbaros* a la administración civilizatoria –dentro y allende las fronteras del continente europeo–, más tarde la sacra repartición papal del orbe legitima la colonización de los territorios *salvajes*, luego, la expansión comercial motiva el forzamiento de las fronteras no-occidentales y en la actualidad la «lucha contra el terrorismo» justifica la invasión de formaciones socio-culturales alternas al modelo occidental; sin embargo, el dominio de Occidente sobre otras sociedades no se reduce a la

explotación de los recursos energéticos, sino que siempre comporta un proceso de imposición de la racionalidad logo-céntrica.

La reestructuración racional de los sistemas socio-políticos, gnoseológicos y/o económicos no tiene un carácter neutro en la matriz socio-cultural de los pueblos, sino que significa la deconstrucción sistemática de su identidad histórica y, en consecuencia, la disolución de las estructuras que lo singularizan como pueblo. La secularización, en tal esquema de dominio socio-cultural, representa un dispositivo de desmitificación de las formaciones de sentido y significación histórico-cultural, al propio tiempo que un medio de conversión de las prácticas sociales al paradigma de civilización occidental. En este sentido, el supuesto *choque de civilizaciones*, que pretende descubrir Huntington (1993) en el actual conflicto entre las naciones musulmanas y los países occidentales, sólo manifiesta un momento más del proceso de la expansión socio-civilizatoria del logos. Siguiendo los razonamientos de Ingolf Ahlers, es posible indicar que el concepto de secularización, determinado histórico-culturalmente, combina el mesianismo político con el menosprecio de las civilizaciones no-occidentales, las cuales son previstas, en la perspectiva de Huntington, como *megacomunidades religiosas y cuyos fundamentos son los valores arcaicos "faith and family, blood and belief"*. (Ahlers, 2000: 140) Imbuido en este mesianismo occidental, Huntington concluye que:

"Estamos asistiendo «al final de una era de progreso» dominada por las ideologías occidentales, y estamos entrando en una era en que las civilizaciones múltiples y diversas interaccionarán, competirán, convivirán y se acomodarán unas a otros. (sic) Este proceso planetario de indigenización se manifiesta ampliamente en el resurgir de la religión que está teniendo en tantas partes del mundo, y más concretamente en el resurgimiento cultural en países asiáticos e islámicos, generado en parte por su dinamismo económico y demográfico" (Huntington, 1997: 112)

En el fondo del planteamiento del politólogo estadounidense subsisten dos ideas centrales, a saber: por un lado, que el desarrollo histórico-cultural del logos, pese a las posibles diferencias ideológicas que puede provocar entre sus diferentes agentes, propicia el progreso de la civilización humana, mientras que el dominio cultural de la religión sólo conduce a la barbarie; y por otro lado, que en las civilizaciones alternativas a Occidente, la apropiación socio-cultural de la racionalidad del logos es todavía una propiedad histórica por conquistar. Así pues, en el contexto del devenir socio-histórico de las sociedades humanas, el Occidente asume la misión de convertir a los otros al Logos y liberarlos de los arcaicos valores mítico-mágico-religiosos que los mantienen anclados en la irracionalidad del pasado y, por defecto, obstaculizan el progreso integral de la Sociedad Humana hacia la redención ontológica. Y puesto que sólo existe un modelo de experiencia socio-histórica legítima para la humanidad, a saber: el proyecto socio-histórico construido por la tradición occidental, parafraseando el ideológico dogma del predominio estadounidense, es posible concluir con la siguiente afirmación: *Humanity's destiny is West*.

Y pese a que la mayoría de los autores (tales como: Paul Ricoeur, Th. Luckmann, Samuel P. Huntington, Bassam Tibi, D. A. Martin, G. Marramao, H. Lubbe, L. Shiner, G. Vattimo, Gustavo Bueno, F. Crespi, Gracie Davie, Danièle Hervieu-Léger y Habermas, entre otros), sitúan el proceso de secularización con el advenimiento del Proyecto de la Modernidad, en cuanto movimiento de emancipación de las prácticas socio-culturales del tutelaje de la religión y, de manera más concreta, de la regencia socio-política, gnoseológica y ética de la iglesia sobre la sociedad civil; lo cierto es que la fuente de procedencia de tal fenómeno se localiza en la instauración del imperio del significante que desarrolla el pensamiento logo-céntrico, al transitar de la comprensión mítico-poética a la hermenéutica formal en la antigua Grecia –y continúa después al desplazarse de ésta a la descripción científica moderna-. En esta lógica, el análisis que realiza Comte acerca del desarrollo del conocimiento humano, a saber: a) el *estadio*

*teológico* donde el acontecer cósmico se explica por la acción del voluntarismo de fuerzas divinas y/o mágicas, correspondiente a la edad infantil de la humanidad; b) el *estadio metafísico* donde la comprensión de las estructuras de la existencia se remiten a principios, leyes o pulsiones abstractas, etapa que caracteriza a la jovialidad del ser humano; y c) el *estadio positivo* donde el develamiento del desarrollo del universo se produce mediante la intervención instrumental y el *diálogo experimental* directo con los fenómenos, arribo a la madurez kantiana; así pues, el evolucionismo comtiano se puede considerar como un claro antecedente de las teorías de la secularización, puesto que se propone explicar el proceso a través del cual el pensamiento se independiza de los presuntos lastres mágico-religiosos-formales, pertenecientes a las primeras edades de la experiencia histórica de la humanidad. En esta misma perspectiva, el propio Ludwig Feuerbach considera a la conciencia religiosa como una especie de *estadio transitorio* de la historia humana. En términos generales, la sociología de las religiones distingue dos formas del proceso de secularización: por una parte, la *secularización cualitativa* que se refiere a la desacralización de la vida pública, a partir del advenimiento y consolidación, en Europa, del proyecto de civilización burgués, como producto de la transformación socio-político-cultural promovida por la Revolución Francesa y fundamentada teórico-históricamente por el movimiento de la Ilustración; y por otra parte, la *secularización cuantitativa* que explana la progresiva disminución del porcentaje de personas y agentes sociales comprometidas con la religión, en el contexto histórico de las sociedades modernas.

En este sentido, Habermas dice que el término “secularización” tuvo originalmente el significado jurídico de una transferencia coercitiva de los bienes de la iglesia al poder secular del Estado, (Habermas, 2001)<sup>32</sup> lo cual, al decir del

---

<sup>32</sup> *Fe y Saber*, discurso de agradecimiento pronunciado por Habermas en la *Pauskirche* de Frankfurt el día 14 de octubre del 2001, en ocasión de la concesión del “Premio de la Paz” de los librereros alemanes. (Traducción de Manuel Jiménez Redondo)



filósofo alemán, implica dos fenómenos de comprensión socio-histórica distintos, a saber: por un lado, la *transferencia* se entiende como la *sustitución* de las formas religiosas de pensamiento y de vida por sus equivalentes "superiores", es decir, por formas racionales de existencia; y por otro lado, tal *transferencia* es percibida en cuanto *expropiación* ilegítima de los bienes de la iglesia cristiana. En virtud de tales modelos de comprensión, la época moderna se constituye, en tanto proyecto socio-histórico, a partir de la tensión de dos vectores existenciales, tales son: una «conciencia desencantada» que se refugia en el «optimismo del progreso» y el profundo sentimiento de la "caída", tras la renuncia a los fundamentos metafísico-religiosos. El error compartido por ambas posiciones, al decir de Habermas, es que consideran a la secularización como una suerte de *juego de suma cero* entre las progresistas fuerzas productivas de los dispositivos científico-técnico-tecnológicos y los poderes reaccionarios de la religión y la iglesia cristiana. Así, la Modernidad se advierte como una época desacralizada –cuando no "descristianizada"–, donde el pensamiento y las prácticas socio-político-culturales adquieren su plena autonomía con respecto a cualquier principio y/o autoridad trascendental a la propia experiencia histórica de la especie. Se pretende que la proyección de la historia humana prescinda de cualquier referencia a entidades transmundanas y se asienta sobre las leyes que rigen el devenir del progreso y el desarrollo de la civilización. La *teleología de la utopía religiosa* se sustituye por la *teleología de la utopía histórica*, asentada en los mundanos principios del mundo natural, la economía, la política y la cultura.

Conforme a este punto de perspectiva, en el año de 1648 aparece por primera vez el concepto de secularización –dentro del marco de las conversaciones previas a la Paz de Westfalia–, en cuanto premisa político-jurídica que detona el proceso de diferenciación y, por ende, de separación de las funciones de la iglesia y el Estado, así como el consecuente traspaso de determinadas instituciones del orden pastoral a la soberanía de los aparatos estatales –en muchas ocasiones tal traspaso fue promovido por el mismo clero-. El

Estado asume la función pastoral de la administración pública, la salvación histórica del cuerpo social y el disciplinamiento ético de las conciencias de la sociedad, fundamentando la acción política en los principios del progreso histórico, la «razón de Estado» y las leyes derivadas de la confluencia emergente de ambos fenómenos sociales, sin referencia a ninguna entidad transhistórica de carácter divino o metafísico; mientras que la religión se excluye de las prácticas sociales públicas y se reserva al ámbito exclusivo de los intereses y cultos particulares del individuo, en la legitimación de la libertad de credo y en el respeto del carácter secular que debe regir a los aparatos de Estado. En consecuencia, durante el siglo XIX, el concepto adquiere una connotación ético-ideológica, particularmente desde el ámbito de las filosofías de la historia y de la cultura, al significarse en cuanto proceso que pretende laicizar el pensamiento, la sociedad y la vida moderna. La secularización se convierte, entonces, en sinónimo de *descristianización* de las instituciones públicas y *laicismo* de la formación social. En una tercera etapa, el concepto tiende a definir la radical autonomía del ser humano con respecto a cualquier manifestación y/o voluntad divina, pues, el *hombre, en cambio* [al resto de los seres de la naturaleza], *tiene una voluntad propia que brota de su libertad, y que provoca en su seno el orgullo de querer ser el fundamento de sí mismo*, (Safranski, 2005: 32) característica nodal de la época del «ateísmo moderno». En este sentido, los procesos de secularización representan el triunfo de la razón, los poderes seculares y las leyes de la historia sobre el predominio de la fe, el poder espiritual y la voluntad divina –producto de la *muerte de Dios*, anunciada por Nietzsche–; aunque, en el fondo se trata más bien de una alianza histórica que fortalece la imagen de la supremacía del proyecto de civilización occidental. El *mesianismo cristiano* se desplaza hacia el *mesianismo socio-civilizatorio*, mientras que la *fe en la providencia divina* se reposiciona ahora a la *fe en la dialéctica histórica* y la *devoción por Dios* se traslada hacia la *devoción por la ciencia y las disposiciones técnico-tecnológicas*.

De esta manera, el destino humano, en el plan de la creación, se transforma de una *teodicea* en una *logodicea*, en una defensa del logos, donde la razón se propone demostrar que subyace en el devenir del cosmos una racionalidad estructurante, que puede ser comprendida, explicada y, aun, utilizada por sus dispositivos instrumentales. La fe dispone el «thelos de certidumbre» en la existencia de la razón y en la fiabilidad de sus productos, mientras que la razón fundamenta los objetos de la fe –por eso mismo, Safranski, en relación con la contrastación de las posiciones de Espinoza, Calvino y Leibniz, concluye que el *fundamento del mundo no puede ser objeto de fe, sino que también ha de poder comprenderse*-. (Safranski, 2005: 259) La alianza de la fe y la razón constituyen la disposición perspectiva del logos, quien a su vez conforma el imperio del significante que produce al proyecto de civilización occidental y, por ende, la singularidad que lo distingue frente a la contingencia de otros proyectos socio-culturales. En virtud de lo cual, la preservación del destino histórico humano significa la defensa del logos –logodicea-, es decir, el predominio de la civilización occidental. La regencia de Occidente sobre el mundo encuentra como sustrato de legitimación este argumento de defensa del logos.

Según Shiner (Shiner, 1967), de acuerdo con su desarrollo socio-histórico, existen seis tipos de interpretación de los procesos de secularización, tales son:

1. *Declive o Decadencia de la Religión*. Los símbolos de sentido tradicionalmente proporcionados por las instancias religiosas y aceptados por el conjunto de la sociedad pierden su credibilidad, prestigio e influencia sobre las prácticas socio-culturales, razón por la cual, nuevos lances de significación, ahora de carácter secular, sustituyen las necesidades del sentido onto-histórico de las comunidades humanas. En esta perspectiva, la culminación del proceso de secularización es la constitución de una sociedad sin religión (caso del proyecto del *comunismo científico*, por ejemplo). En sentido estricto, no es necesario que la ausencia de credibilidad en las religiones provenga de una

crisis interna de su sistema de creencias o de sus dispositivos institucionales, o de la demostración histórico-epistemológica de la falacia de sus valores y/o saberes, sino que nuevos envíos de sentido y significación desplacen los significados socio-culturales tradicionales, como ocurre en el caso del proyecto de la modernidad, donde la consolidación de la ciencia –y particularmente de las ciencias naturales-, la técnica y la tecnología, constituye un nuevo marco racional de comprensión del mundo, de relación socio-política y de interacción con la naturaleza.

2. *Conformidad con el advenimiento de este mundo.* El impulso de religiosidad de la acción socio-cultural se desplaza de lo sobrenatural y transmundano hacia los principios normativos que rigen el devenir del cosmos y, por ende, los destinos de la especie humana. Dios deja de ser el fundamento de la experiencia histórica del ser humano y nuevas formaciones de sentido ocupan el vacío, el abismo, que esta ausencia de divinidad apertura. Las nuevas formas de fundamento tienen un carácter formal, provienen de la dialéctica socio-histórica, o bien, derivan de la acción intelectual e interventiva de la razón instrumental, así tenemos: el Ser y la voluntad, el Estado y el progreso, la ciencia y la técnica, el mercado y la producción, en el ámbito del pensamiento filosófico, político, epistemológico y económico, por ejemplo; son trascendentes a los intereses y preocupaciones humanas particulares, pero no escapan a la intervención terrenal del ser humano. La dialéctica histórica es producto de la acción humana, pero su devenir responde a leyes socio-históricas que escapan al arbitrio de los seres humanos. No es el caso que se niegue la existencia de la divinidad, pero una vez definidas las leyes que norman el devenir de la existencia, los dioses dejan de participar en la dirección de sentido del ser humano, como advirtieron ya los principales filósofos griegos. *No hay una providencia que piense en nosotros*, señala Safranski a propósito de Shopenhauer, siguiendo esta misma senda de reflexión. (Safranski, 2005: 77) *«Mi reino no es de este mundo»*, establece el *fármakon* cristiano. En este

sentido, no se trata de un fenómeno de ateísmo social, sino de laicisamiento de la historia y de las interacciones humanas.

3. *Independencia de la sociedad con respecto a la influencia pública de las instancias religiosas.* La práctica socio-política se independiza de la comprensión religiosa, tradicional configurante de las formaciones institucionales, para constituir sus propias disposiciones de sentido institucional. De esta manera, se conforma un espacio social autónomo, provisto de cultos, ritos, liturgias, ceremonias y festividades de carácter civil, mientras que la religión adquiere un carácter intimista *que no ejercería influencia alguna ni sobre las instituciones ni sobre la acción corporativa.* (Shiner, 1967: 212) En sentido estricto, la pulsión religiosa no desaparece de las estructuras sociales, ni tampoco pierde su función de dotar de formas de significación a la vida humana, lo que en realidad acontece es la conformación de dos disposiciones de religiosidad diferentes, esto es: por una parte, la religión que encuentra como fundamento de la existencia a la divinidad, retrotraída por los procesos de secularización al ámbito de las experiencias místicas particulares de los agentes sociales; y por otro lado, la religión que reconoce como sustento del devenir socio-histórico al Estado, que es emplazada, por esos mismos procesos, en cuanto culto de interés público. El culto a Dios es asunto privado mientras que el culto al Estado es deber cívico de la sociedad. La religión estatal sustituye a la religión divina en la administración, determinación y definición histórica de los destinos humanos; de hecho, el Estado representa una suerte de «gran Leviatán», un tipo de dios terrenal –el Estado es el Dios secularizado de Hegel-, por eso mismo se apropia de las atribuciones divinas, sólo que en la dimensión mundana, para desempeñar tal función trascendente, entre las más importantes encontramos: la conjuración del caos, del desorden –para Thomas Hobbes (1979), la formación estatal arranca al ser humano del «estado de guerra permanente», instituye la paz y el orden civilizado, o como plantea Safranski a propósito de

Schopenhauer, *tiene que entrar en acción el poder de las instituciones estatales para que la comunidad humana no se hunda en un caos asesino-*, (Safranski, 2005: 88) la preservación de la unidad de la especie en la dispersión del devenir histórico –*sin unidad de la naturaleza y sin unidad en Dios, no queda sino la unidad artificial del Estado, que se sostiene mediante la coacción física*, argumenta el mismo autor alemán-, (Safranski, 2005: 64) la regulación orgánica de la vida humana (mediante los dispositivos de formación social en la dimensión de la conciencia y los sistemas de salud pública en el ámbito del cuerpo; la radicalización de estos principios constituyen las estrategias institucionales de la *bio-política*, del *bio-pouvoir*, en las sociedades modernas), y la dotación de sentido histórico a la existencia –el proyecto histórico del Estado significa y otorga sentido a la existencia de la especie y de la sociedad, en lo general, al propio tiempo que explica la importancia onto-histórica del individuo, en lo particular, esto, tanto en el thelos del devenir de la historia del cosmos, como en el *progreso* de la historicidad humana. El Plan Trascendental del Demiurgo Divino es sustituido por el Plan Trascendente del Demiurgo Histórico.

4. *Transposición de creencias e instituciones religiosas a la regencia secular.* Ausentes de fundamento divino, la producción del conocimiento, las pautas de comportamiento socio-ético y la intervención histórica de los complejos institucionales se transforman en fenómenos de previsión, constitución y responsabilidad humana. Los *empíricos trascendentes*, o trascendentales como les denomina Foucault, a saber: el intelecto en el conocimiento, las instituciones en la formación de la conducta social y el Estado en la proyección socio-histórica, son los responsables de constituir los nuevos fundamentos seculares de la experiencia del ser humano en el mundo. Y en el vacío aperturado por la ausencia de Dios, se proyecta la imagen del gran empírico trascendente: el logos. El nuevo demiurgo es el logos, como parece concluir Freud, y del cual no podemos prescindir y al que tampoco podemos matar,

porque eso implicaría la muerte del propio ser humano. Es el logos y la conciencia del mismo, lo que nos hace ser: *humanos*. Lo propio de la humanidad es su carácter racional, aducen los filósofos desde Grecia hasta la Modernidad; se pretende que la racionalidad explica y dirige la conducta, función y participación humana en el orden de la existencia. Este desplazamiento del fundamento divino hacia el fundamento histórico comporta dos fenómenos: por un lado, la entronización de la razón como sustrato, autolegitimado y legitimante, de los acontecimientos en la Gran Historia Humana, en el devenir de la Civilización; y por otro lado, la antropologización de la religión. En efecto, el orden sustentado en las prescripciones dictadas por la Voluntad Divina es remplazado por el orden establecido en función de los principios que se reconocen en y desde la razón. El «Reino de la Gracia» se transforma en el «Imperio de la Razón» y, a su vez, el Estado se transforma en la encarnación del devenir de la razón, como se advierte en los planteamientos de Hegel, Durkheim y Weber, entre otros –de la misma manera que, antes, la iglesia cristiana católica adopta el esquema de organización institucional del pagano imperio romano-. Por su parte, como bien parece anticipar ya Ludwig Feuerbach, (1995) en 1843, la teología se convierte en antropología cuando la historia como devenir y en cuanto objeto de conciencia se atribuye a la acción humana. Más adelante, la explicación materialista de Marx llega a concluir que los seres humanos son los verdaderos «productores de su mundo». (Marx y Engels, 1974b) Como advierte Mircea Eliade, el ser humano moderno se reconoce como el único sujeto y agente de la historia, al propio tiempo que rechaza toda forma de trascendencia; se hace a sí mismo mediante su desacralización y la consecuente desacralización del mundo, condición sine qua non de su libertad. (Eliade, 1973) Así pues, la teleología teológica es sustituida por la teleología antropológica en la realización del desarrollo histórico y en la comprensión de los acontecimientos socio-culturales.

5. *Desacralización del mundo*. El cosmos es despojado de su carácter sagrado, al renunciar a comprender su existencia como el simple producto de la acción de fuerzas y voliciones trascendentales de origen sobrenatural, para construir una explicación del acontecimiento del ser humano y de la naturaleza en términos de la racionalidad de principios causales, cuya fuente de procedencia es el mismo orden histórico y natural. Las fuerzas divinas se trocan en fuerzas y/o principios físicos que organizan el monótono acontecimiento cósmico, mientras que las voliciones sacras son convertidas en principios racionales del progresivo desarrollo histórico. La sumatoria de las voluntades humanas determinan los derroteros de la historia, pero siempre dentro de los principios que impone la razón. Razón que deviene sistema de racionalidad productor del orden civilizado. De esta manera, el apogeo de los procesos de secularización se encuentra en el paradigma de un mundo completamente civilizado, es decir, sometido al imperio de la razón, en donde la experiencia de lo sagrado es un remanente del transitorio *estadio teológico*, pero que ya no tiene lugar alguno en la comprensión, explicación e intervención en el cosmos, como tampoco en ninguna de las dimensiones de la práctica socio-cultural. En este sentido, la civilización en las sociedades humanas no es una alternativa histórica, sino la única posible realización de su existencia legítima en el universo. Los procesos de desacralización reportan la imagen de un *mundo desencantado*, como le denomina Ilya Prigogine en *La nueva alianza*, (1990) es decir, la concepción de un cosmos estructurado por la ciega dinámica de fuerzas físicas e históricas, ajeno por completo a los intereses, preocupaciones, indigencias y aspiraciones humanas. Así, las ciencias naturales construyen la imagen de un mundo sometido a la necesidad, explicable por la razón, pero carente de todo destino final y de cualquier sentido providencial -...*el universo físico no es nada más que una colección de partículas materiales en interacción, una máquina gigantesca sin finalidad*, según afirman Davies y Gribbin, respecto de la cosmovisión que reporta la ciencia moderna-. (Davies y Gribbin, 1992: 1) Lo único que prevalece en el devenir cósmico es la ciega mecánica de causas y



efectos. La propia historia de la especie, aun cuando acotada por las acciones humanas, y de manera paradójica, se encuentra más determinada por el automatismo de la dialéctica del espíritu, socio-cultural y/o económica, que por los deseos, preocupaciones, necesidades y apetencias concretas de los individuos, agrupaciones y comunidades humanas. El devenir de la especie humana y del sujeto social es dominado por la impersonal legalidad de la dialéctica histórica. Así pues, las Ciencias Sociales constituyen el perfil de un devenir histórico subordinado a la tensión de las leyes socio-económicas. De esta manera, si el desarrollo del cosmos es «ciego», porque se encuentra desprovisto de todo propósito y sentido, por su parte, la evolución histórica humana es «sorda», porque resulta inmovible ante la justicia de las demandas particulares de los seres humanos. El devenir de las sociedades humanas sólo responde a la dialéctica histórica, sin responder a las contingentes necesidades de los sujetos sociales. La mecánica universal produce el acontecimiento de la existencia por necesidad, pero sin sentido ni fin.

6. *Transición de una sociedad sagrada a una sociedad secular.* El Pueblo de Dios, resguardado por la providencia divina y sometido sin restricciones al dictado de sus leyes, evoluciona hacia la Sociedad Nacional amparada por la previsión del Estado y regida, presuntamente de manera “voluntaria”, por la legalidad institucional de sus aparatos de gobierno. La suerte del pueblo sagrado es decidido por la divinidad, sus leyes son trascendentales y no pueden impugnarse por la voluntad o la acción humana, mientras que la destinación de la sociedad secular se decide en el proyecto de nación construido por el Estado, su legislación es trascendente, histórica y puede ser impugnada como producto del desarrollo socio-civilizatorio. En esta perspectiva, el destino de la sociedad y del individuo es el destino de la nación, construido por el sistema estatal; mientras que el sino de la especie es el sino de la civilización, generado por las fuerzas que potencian las leyes de la

historia. Las acciones de la sociedad sacra son trascendentales, en tanto que la práctica socio-cultural de la sociedad secular es inmanente. Superación de la edad de la fe, al arribar a la edad de la razón.

Empero, los procesos de secularización, en primera instancia, históricamente no son el producto de la realización socio-cultural del proyecto de la Modernidad en Occidente y su paulatina expansión en el planeta, sino, por el contrario, significan una estrategia de consolidación del predominio del sistema de racionalidad logo-céntrica en el proyecto de civilización occidental y, al propio tiempo, su principal rasgo de diferenciación con respecto a la alteridad socio-histórica que caracteriza a las diversas comunidades humanas. El logos griego y sus históricas alianzas, primero, con la pragmática política expansionista romana, luego, con la intolerante aspiración universalista de la tradición judeo-cristiana y, al final, con el pragmatismo instrumental de la ciencia moderna, constituyen los diversos envíos socio-históricos del proyecto de civilización de Occidente. Y en la raíz del logos y la emergencia de sus alianzas históricas se encuentran siempre los procesos de secularización, en cuanto principios constitutivos de racionalidad y como dispositivos de depuración hermenéutica en la intervención en el mundo. La secularización es la condicionante del predominio del logos en tanto proyecto socio-civilizatorio, porque pretende excomulgar los demonios de la ilusión mágico-religiosa y la irracionalidad imprevisible de los instintos. El logos es la contención del engaño. En cualquier caso, se trata de un evidente ejercicio del poder, pues, la racionalidad del logos se impone como el único paradigma legítimo de civilización, lo cual, a su vez, justifica el sometimiento socio-político, económico, cultural y de género sobre los individuos, colectivos, comunidades y, aún, grupos étnicos completos al arbitrio de las "sociedades civilizadas", es decir, las sociedades secularizadas por la racionalidad logocéntrica. La expansión dominante de Occidente, desde Alejandro Magno hasta el *American way of life*, siempre se realiza a nombre de la civilización. Por ello mismo, el pertenecer a la sociedad civilizada y, en consecuencia, pretender haber alcanzado la madurez kantiana es causa

suficiente para ejercer el dominio, tutelaje y/o domesticación sobre el «otro menor de edad», el «otro salvaje» y el «otro bárbaro». En la mujer, bajo esta forma de racionalidad signifiante, parecen sintetizarse de manera permanente estos tres *estados de otredad*, es decir, se pretende que nunca alcanza a plenitud la mayoría de edad –por lo menos Kant (1985) apunta que la totalidad del *bello sexo* tiene por peligroso el paso a la mayoría de edad-, se encuentra más determinada por las pasiones y, por ende, apenas si alcanza a mostrar algunos vestigios de racionalidad en su ser –imbuido en esta forma de comprensión de la otredad femenina poéticamente concluye Víctor Hugo, en el siglo XIX, con su poema *El hombre y la mujer*, que: *...el hombre es el cerebro, la mujer el corazón... el hombre es fuerte por la razón, la mujer invencible por las lágrimas, la razón convence, las lágrimas conmueven... el hombre piensa, la mujer sueña...-*; esto explica su condición subalterna dentro de la mayor parte del desarrollo de la civilización occidental. La misma sociedad civilizada que pretende la reivindicación de las mujeres en otras culturas –la mujer musulmana en el régimen Talibán de Afganistán, por ejemplo-, ha mantenido y aun conserva a sus mujeres en una condición social marginal. Luego, a causa de la razón se domina, en aras de la civilización se somete. La historia de la civilización occidental se construye en esta dialéctica de racional dominio socio-civilizatorio. En esta perspectiva, Olver Bolivar Quijano Valencia, plantea que los denominados “pueblos primitivos” han sido *colonizados por los europeos en nombre del recto derecho de la civilización “superior” y más evolucionada.* (Quijano: página web)

En segunda instancia, la secularización tampoco se reduce a la profilaxis socio-cultural e histórica de los remanentes de la conciencia religiosa y de los vestigios indigentes de los impulsos instintivos, sino también a la depuración de los contenidos metafísico-formales de la verdad, las prácticas socio-culturales y de la propia existencia humana. Los procesos de secularización, en sentido estricto, no provienen de la incursión de la tradición judeo-cristiana en el proyecto socio-histórico de Occidente, como pretende Vattimo en la defensa de su tesis sobre la

constitución del »pensamiento débil«, sino que forman parte sustantiva de la vocación racional, racionalizada y racionalizante de las prácticas socio-culturales del ser humano y aún del acontecimiento mismo del universo, que proyecta este envío de civilización, pues, de acuerdo con Seyyed Hossein Nasr, (1989) la inserción de la tradición judeo-cristina en el mundo grecorromano se realiza en un contexto que ya »padece de racionalismo y naturalismo«. Para esta Welstanchauung la existencia sólo tiene sentido, significado y dirección en cuanto es racional. La razón se entroniza como el fundamento legitimante de cuanto existe para la conciencia, en la conciencia y desde la conciencia humana, en tanto Logos fundante de la creación. Por consecuencia, la racionalización de la vida requiere necesariamente del despojo de todos aquellos lastres que contradicen o atentan contra la vigencia del orden significativo impuesto por la Razón. Secularizar, pues, significa “descargar” la existencia del gravamen de la irracionalidad. La secularización, entonces, representa un proceso ontos-lógico y no simplemente demarcativo entre dos órdenes de la realidad socio-histórica: la regencia de la vida por el sistema religioso y la administración laica de los procesos socio-culturales. De hecho, la propia comprensión religiosa de la tradición judeo-cristiana es secularizada mediante los dispositivos procedimentales de la razón, es depurada de las irracionales pulsiones que comporta el fanatismo y/o el paganismo a través de los oficios del logos –como resulta patente con el movimiento escolástico que establece una alianza de complementariedad entre la fe y la razón, así por ejemplo, Santo Tomás de Aquino (2001) considera que no existe un conflicto entre ambas, puesto que en cuanto la segunda no puede entenderlo todo debe confiarse a la fe, mientras que ésta debe aprovechar las ventajas que proporciona aquella, en la comprensión de la obra de Dios; en consecuencia, la razón también establece los parámetros de la conducta virtuosa para el ser humano, conforme a la prescripción divina, pues, el *justo medio de la virtud no depende de la cantidad, sino de la conformidad con la justa razón*, de acuerdo con la referencia de Francisco González Crussi-. (González, 2006: 140) En esta misma lógica, Santo Tomás de Aquino plantea que:

"Al hombre le es necesario aceptar por la fe no sólo lo que rebasa la razón natural, sino también cosas que podemos conocer por ella. Y esto por tres motivos. El primero, para llegar con mayor rapidez al conocimiento de la verdad divina. La ciencia, es verdad, puede probar que existe Dios y otras cosas que se refieren a Él; pero es el último objeto a cuyo conocimiento llega el hombre por presuponer otras muchas ciencias. A ese conocimiento de Dios llegaría el hombre sólo después de un largo periodo de su vida. En segundo lugar, para que el conocimiento de Dios llegue a más personas. Muchos, en efecto, no pueden progresar en el estudio de la ciencia. Y eso por distintos motivos, como pueden ser: corteidad, ocupaciones y necesidades de la vida o indolencia en aprender. Esos tales quedarían del todo frustrados si las cosas de Dios no les fueran propuestas por medio de la fe. Por último, por la certeza. La razón humana es, en verdad, muy deficiente en cosas divinas. Muestra de ello es, el hecho de que los filósofos, investigando con la razón las verdades humanas, incurrieron en muchos errores, y en muchos aspectos expresaron pareceres contradictorios. En consecuencia, para que tuvieran los hombres un conocimiento cierto y seguro de Dios, fue muy conveniente que les llegaran las verdades divinas a través de la fe, como verdades dichas por dios, que no puede mentir." (Aquino, *Summa Theologica* II-II, cuestión 2, artículo 4)

La administración de la vida religiosa derivada de la tradición judeo-cristina se estructura a partir de los principios rectores del imperio del significativo logocéntrico. La religión cristiana se justifica por la fe, pero se legitima con el atributo de la razón. Para el cabalista judío no existen coincidencias sin importancia en las palabras divinas manifiestas en la Torá, no cree en la posibilidad de un Dios con algún grado de inconciencia, irracionalidad o desatino, por eso mismo se esfuerza por comprender las razones de la voluntad divina para haber construido la forma y el contenido de la sintaxis de anunciación, de la semántica legislativa y de la pragmática creativa. Dios es racional, impone una racionalidad en el mundo y, por tanto, es susceptible de ser comprendido mediante los ejercicios de la razón. La máxima demostración de la presencia de IAVHÉ no es la existencia misma del cosmos, la patencia de la creación, sino el

orden racional en que acontece. El diseño de la estructura universal demuestra la existencia misma de Dios.

De acuerdo con Marcelino Cereijido, (2005) Descartes parte del principio de que el universo tiene una estructura racional, >>garantizada<< por el Creador, que no puede ser traicionada. Ante la perfecta armonía del universo, siempre a riesgo de abismarse en el caos, impulsado por la fascinación de las fuerzas de la entropía, no puede sustraerse de la providencia divina, por eso mismo el ateísmo resulta inconsistente con la racionalidad orgánica en que deviene la existencia; de ahí que *Gragnoia*, personaje secundario de la novela ilustrada: *La Misteriosa Llama de la Reina Loana*, argumente:

“–No lo soy [ateo] porque no consigo creer que todo lo que vemos a nuestro alrededor, y la forma en que crecen los árboles y los frutos, y el sistema solar, y nuestro cerebro hayan nacido por casualidad. Están demasiado bien hechos. Por lo cual, tiene que haber sido una mente creadora. Dios.” (Eco, 2005: 379)

O como expresa explícitamente Mariano Artigas:

“...nuestro universo es racional, que funciona utilizando información, que le podemos atribuir una cierta creatividad, que hace posible la existencia de seres humanos que son racionales y creativos en sentido estricto, y que todo ello requiere un fundamento divino una participación en la creatividad de Dios.” (Artigas, 2001: 55)

En tal perspectiva, el desarrollo epistémico-vital del proceso histórico de secularización, en términos generales, comprende los siguientes desplazamientos:

- A. La *desmitificación* reflexivo-metodológica de la comprensión del orden cósmico, realizada por el surgimiento de la filosofía en Grecia. Este desplazamiento considera y transforma tres dimensiones epistemológicas: la disposición interrogativa, el lance metodológico y el orden discursivo, según

hemos planteado antes. Este proceso de desmitificación representa la constitución del »pathos de racionalidad y naturalismo«, en el que después tendrá lugar la expansión y consolidación de la tradición judeo-cristina para fundamentar más tarde el contexto de significación de las prácticas científicas.

- B. El *saneamiento* hermenéutico del pensamiento filosófico de la deriva especulativa que comporta el método de reflexión metafísica, propiciado por Nietzsche. Derrumbados los grandes ídolos del sueño trascendental, la filosofía metafísica se convierte en »hermenéutica ontológica«, o en »fenomenología analítica« –siguiendo las propuestas de Heidegger y Husserl, respectivamente-. La declaración de la »muerte de Dios.« encuentra como correlato el »fin de la metafísica«. El estudio del ente sustituye la imaginativa del Ser. La ontología desplaza a la metafísica. La hermenéutica ontológica transforma el estudio metafísico del ser situado allende la dimensión temporal, en la investigación del ente arrojado en el tiempo: el *Dasein*, es decir, el ser en cuanto evento histórico. El desplome de los grandes metarrelatos no comienza con el desencanto postmoderno para con las incumplidas promesas de la razón, sino con la destrucción sistemática y racional de la especulación metafísica, en cuanto sistema legítimo de comprensión socio-histórica y de explicación del acontecer mundano. En esta lógica de renuncia a toda pretensión del »pensamiento fundamentalista«, parece decir Vattimo (2003) que la culminación de la metafísica troca a la filosofía en sociología, o en filosofía de la historia, producto de la instauración de la denominada »razón débil«, esto es: la racionalidad histórico-interpretativa –única forma de racionalidad posible fuera del fundamentalismo metafísico, según plantea el filósofo italiano-. Razón descentralizada, pero aun de carácter logotético, pues, aún cuando renuncia al fundamento, prosigue operando en cuanto punto de partida y horizonte de la reflexión e intervención histórica humana. Se constituye así la dualidad extravagante que

ya anticipaba Blaise Pascal, (1998) esto es: *excluír la razón, admitir sólo la razón*.

- C. La *superación* técnico-metodológica de la construcción, legitimación y difusión del conocimiento, de los factores subjetivo-ideológicos que subordinan la práctica científica a los dictados de los dogmas religiosos, a los postulados de la especulación filosófica, a los intereses particulares de la política y/o a las pulsiones psicológicas de los individuos, en cuanto etapa última del progresivo desarrollo de la historia humana, propuesta por el positivismo comtiano. El conocimiento científico apetece a ser *neutro*: subjetiva e ideológicamente; de esta forma, la práctica científica resulta neutra con respecto a los valores, moralidad e intereses mundanos, razón por la cual, tampoco tiene responsabilidad sobre los usos que se realicen sobre sus productos, puesto que como parece advertir Russell: (1976) «no es la ciencia quien determina su uso, ni tampoco su práctica puede propiciar una ética»; en esta perspectiva, se afirma que el mal deriva de las perversas intenciones de quienes hacen uso de los productos de la ciencia, no de las prácticas científicas mismas. En consecuencia, la racionalidad científica demanda una constante *limpieza* de los remanentes míticos que subyacen en las prácticas socio-culturales cotidianas, a fin de alcanzar el conocimiento objetivo de la realidad; por eso Marcelino Cereijido señala que los *racionalistas del siglo XVII y sobre todo del XVIII, consideran imposible llevar a cabo un estudio objetivo de la historia humana, sin una previa depuración de las narraciones míticas*. (Cereijido, 2005: 33) El espíritu científico aspira a lo que es, no al deseo del ser.
- D. La *depuración* lógico-analítica del discurso sobre la verdad, del lenguaje representativo de las estructuras del cosmos, de los remanentes metafísicos y de las vaguedades del lenguaje cotidiano, así como de los excesos de la teorización, que tienden a deformar la comprensión objetiva del



acontecimiento fenoménico, preconizada por las distintas corrientes de la filosofía analítica. Por cuanto la estructura lógico-discursiva del lenguaje se corresponden con la lógica de las estructuras del mundo, la tarea del análisis lógico del discurso es siempre *Sprachkritik*, como afirma Wittgenstein, esto es: *sondern das Klarwerden von Sätzen*, (Wittgenstein, 1981: 84)<sup>33</sup> en otras palabras, el «análisis terapéutico» del lenguaje es el programa que se propone la profilaxis del discurso proposicional tanto en sus aspectos formales (lógico-sintácticos), como en sus contenidos o referentes de realidad (lógico-semánticos), por lo menos en la concepción de Russell (1999) y George Edward Moore. (1959) Y ante la imposibilidad fáctica de constituir las estructuras de un discurso unívoco que refleje límpidamente las estructuras formales del mundo, se opta por la unidad estilístico-conceptual, sintáctica, semántica y pragmática de la enunciación científica, pues como bien afirma Cereijido:

“La necesidad de mayor precisión, exactitud y reproductibilidad obligaron a adoptar normas y patrones de medida sensatos, comunicables y generalizados (ya no bastó con decir ‘una toesa’, ‘una vara’, ‘una yarda’, ‘un caballo de fuerza’ sino que se debió definir unidades con toda exactitud); eso llevó a forjar un discurso científico claro, y cuyo contenido se pudiera verificar.” (Cereijido, 2005: 221)

- E. La *supresión* socio-histórica en el devenir de las sociedades humanas, de la aspiración utópica, prevista primero por el marxismo mediante la realización del comunismo científico, luego por Weber con la racionalización de la administración pública, después por Huxley y Marcuse en el predominio de la tecnología social y finalmente por Francis Fukuyama a través de la homogenización político-económica que propicia el capitalismo global. En cualesquiera de estos modelos la utopía desaparece de la práctica social, toda vez que de manera implícita o explícita plantean el arribo al final de la historia. El aparatoso derrumbe del denominado «socialismo real» y la consecuente

<sup>33</sup> Esto es: *el esclarecimiento de las proposiciones*.

crisis de la teoría marxista en cuanto sistema de comprensión histórico-social, pretenden interpretarse como la demostración histórica de la inviabilidad de la utopía socio-histórica. Para Fukuyama (1990 y 1992) la superación del debate ideológico supone el anticipo del final de la historia; mientras que para el marxismo clásico la resolución sintética de las diferencias socio-históricas implica la desaparición de las ideologías y, por tanto, el advenimiento de la conclusión de la dialéctica histórica. Así, cuando la historia se realiza, se desvanece del horizonte social la posibilidad de soñar, pensar, imaginar y/o proyectar el lance de la utopía. La ausencia de la aspiración utópica constituye el fundamento histórico de la «sociedad sin alternativas». Agotadas las opciones de la proyección histórico-utópica, el «devenir en el historia» se transforma en un simple «estar en la historia».

Por otra parte, de acuerdo con los razonamientos de Cornford (1991) lo que verdaderamente cambia en este desplazamiento de la comprensión mítico-poética a la explicación logo-céntrica es la actitud del ser humano hacia sí —en tanto que primer movimiento de los procesos de secularización—, pues de una disposición activo-emocional pasa a una posición intelectual-especulativa, lo cual a su vez genera el surgimiento del nuevo procedimiento de análisis crítico que deriva en los conceptos, desde donde son construidas las tramas de las teorías sistemas, sistemáticas y sistematizantes. En este sentido, se pretende que la superioridad de la ciencia occidental frente a la generación del saber en el resto de la culturas del mundo —la china y la egipcia, por ejemplo—, radica en dos principios básicos, a saber: la convicción de que el conocimiento es sistematizable y, en consecuencia, la organización del conocimiento en un sistema conceptual (sin olvidar, claro está, su radical deslinde con el pensamiento mítico-mágico-religioso y su irrestricto apego a los principios de la razón logo-céntrica). Como el discurso histórico-narrativo es para el mito, el discurso conceptual es la herramienta sustantiva de la hermenéutica racional y racionalizante —en cualquiera de sus modalidades: filosófica, científica o técnica—; puesto que la exactitud del concepto es indisociable

de la verdad racional, retomando la reflexión de Pedro de Silva (1997) a propósito de la filosofía. A diferencia del mito que se abstiene de interrogarse sobre su racionalidad característica, en cuanto asume el reconocimiento de su propia razón, el pensamiento logo-céntrico se pregunta sobre la Razón que organiza el devenir del cosmos y se lanza hacia su descubrimiento por sí mismo, sin aguardar la donación divina a través de la revelación. Por eso mismo dice María Zambrano que el *dios de la filosofía no es quién, sino qué*. (Zambrano, 1973: 396) Este es el cambio de actitud del ser humano, al cual alude Cornford, desde donde se funda un nuevo sistema de racionalidad, cuyos principales rasgos consisten en: primero, el carácter reflejo de la fundamentación de la razón, es decir, la búsqueda de la Razón del universo hace patente la facultad de la razón en el ser humano, pero no, desde luego, como propiedad demostrativa de la existencia del sujeto que cogita al mundo –a la manera cartesiana-, sino en cuanto conciencia interrogante del orbe mismo; segundo, la fe irrestricta en la capacidad de la razón humana para develar los misterios del cosmos sin más ayuda que los medios, recursos e instrumentos de los cuales pueda proveerse a sí misma; tercero, la *voluntad de verdad* en cuanto principio generativo de la acción y función histórico-ontológica del ser humano en el universo –la misión primera es la apropiación de la verdad, desde la cual puede reformar al ser y avanzar en la reconstitución de la Unidad fracturada, pues, como advierte Hegel, (2006) «el conocimiento sana la herida que el ser humano representa en la unidad de la creación»; cuarto, la evaluación crítica, permanente, de las diversas modalidades del pensamiento humano y de los productos que genera, tomando como criterios centrales los rasgos esenciales del sistema racional impuesto por el propio logos; y quinto, la función simbólica de los acontecimientos de la existencia, esto es, cada fenómeno es un signo que denota la presencia de una legalidad existencial orgánica, pero, al mismo tiempo, encubre el remanente del sentido y significado de su causa –la naturaleza del signo es la dialéctica de la mostración y el ocultamiento, condición sine qua non de la hermenéutica-. Según se ha propuesto antes, la nova forma de racionalidad precisa de un distanciamiento, de una ruptura de comprensión, percepción,

construcción discursiva y, aún, ontológica con el resto de las prácticas humanas, esto tanto al interior de la propia vertiente socio-cultural de Occidente como con el resto de las formaciones histórico-culturales en la vasta geografía del orbe.

El sistema de racionalidad logo-céntrico, además de autorreferente y autofundante, es excluyente pues no admite la existencia de otras formas de racionalidad que contradigan sus principios básicos, si bien puede tolerarlas en tanto modalidades primitivas, deficientes, deformadas, marginales y/o aproximadas de sí mismo. El sistema de racionalidad logocéntrica valora cualquier forma de racionalidad diversa, desde sus propios fundamentos, principios de intervención, productos y proyecciones, emplazándose como el criterio, parámetro e instrumento principal de evaluación sobre la pertinencia onto-histórica de cualquier alternativa de racionalidad. En la fuente de procedencia, siguiendo los planteamientos de Roberto Cruz, (2005) la actitud mítico-poética y la disposición intelectual-especulativa comparten una misma interrogante inicial, tal es: *¿Por Qué de Todo?*, la cual se caracteriza por los rasgos siguientes:

- a. Se trata de una pregunta última, puesto que resulta imposible retrotraerse a ella, interroga sobre el *origen* de las cosas;
- b. Es perenne porque no varía con las diversas patencias de las cosas, se mantiene la interrogante sin importar la referencia;
- c. Devela al interrogante al cuestionar su propio ser, pues quien pregunta forma parte del mundo de cosas sobre las cuales interroga;
- d. Implica que el origen de las cosas no es una cosa –y no podría ser de otra manera, pues si fuera una cosa inmediatamente surgiría la interrogante sobre el *por qué* de ésta, lo cual nos remite a un proceso infinito de fundamentación de lo existente; e
- e. Instauro la circunstancia hermenéutica, dado que el responder a la interrogante no puede derivar ni de la experiencia sensorial, como tampoco de la deducción lógica. La respuesta de tal cuestionamiento sólo puede

provenir del examen hermenéutico de la propia pregunta, así, la *pregunta última es método de su propia respuesta*. (Cruz, 2005: 6)

Sin embargo, prevalecen diferencias profundas entre ambas formas de pensamiento, a saber:

- a La autoría del mito se atribuye a la comunidad, por eso mismo es anónimo, todos los miembros del pueblo mantienen su vigencia a través de las tradiciones que lo reactualizan de modo permanente y nadie puede reclamar derechos exclusivos de producción intelectual, por contrario, el autor de la reflexión logo-céntrica es un individuo definido históricamente, a quien le es posible distanciarse del conocimiento, los valores y las prácticas sociales de su época, mediante el ejercicio del intelecto puro;
- b La expresión mítica resiste las variaciones respecto de su formación discursiva, preservándose el contenido que conforma su matriz cosmogónica, empero la enunciación del logos es sistémica-integral, no pueden cambiarse sus elementos conceptuales sin que se transforme la estructura sistémica misma;
- c La temporalidad mítica precede al tiempo histórico, así, se ubica fuera del tiempo, pero los pronunciamientos del logos siempre se plantean en presente gramatical, lo cual también les sustrae de la temporalidad histórica. Por cuanto el origen no es una cosa, entonces, se encuentra fuera del devenir de la historia de las cosas, de ahí que el tiempo mítico sea el «pasado de todos los pasados» y el tiempo del logos el «presente de todos los presentes», producto de la *ultimidad de una Pregunta que no pasa con las cosas presentes*; (Cruz, 2005: 22)
- d La veracidad mítica se funda en lo que Georges Gusdorf (1993) denomina como *función de reconocimiento ontológico*, es decir, la acción de autoreconocimiento, del individuo y la comunidad, dentro de la totalidad de la existencia –pues, como bien advierte Luis Villoro, (1998) antes que la

historia, el mito crea un sentido de pertenencia a la colectividad-, mientras que la verdad logo-céntrica se funda en tres principios básicos, dependiendo de la modalidad hermenéutica de que se trate, a saber: la organización lógica del sistema discursivo, las condiciones de testabilidad entre los datos de la observación directa y las disposiciones discursivas, además del seguimiento epistemológico sobre la aplicación del método interpretativo de construcción, legitimación y/o reproducción del conocimiento; y por último

- e La naturaleza de las respuestas, como se explica antes, el mito responde *de facto*, en cuanto que la respuesta del logos es *de iure*.

### La Invarianza Histórico-Cultural

El «Principio Activo de Legalidad», en su modalidad de invarianza histórico-cultural, se presenta en una doble dimensión dentro de la tradición del pensamiento occidental, esto es: en cuanto condicionante necesaria de la articulación socio-histórica, a partir de la formación sistemática de la subjetividad civilizada –por ejemplo, el *mito de Edipo* (*Οἰδίπους*) en el psicoanálisis- y de la reproducción material de la especie humana –la *lucha de clases* para la teoría marxista-; y como agente direccional del devenir histórico de la cultura (la dialéctica hegeliano-marxista y la transitiva maduración del pensamiento comtiano, verbigracia). En tanto que en la modalidad de invarianza ontológico-legal se asume como el fundamento constituyente de las estructuras del ente –la *síntesis de oro* newtoniana y el darwinismo-. De esta manera, la unidad original se conserva en la aparente dispersión y caos en que acontece el mundo; unidad que “descubre” el pensamiento al desempeñar su función jurídico-ontológica de reconstitución del *σύμβολον*. La única fuerza que mueve el intelecto especulativo es la unidad del Ser, parafraseando a Eco (2002). Esta pulsión de legalidad trascendente es la que conmina al intelecto a demandar el reconocimiento a priori de la “Unidad” en el análisis de los procesos humanos, a fin de no corromper la

comprensión de la realidad; pulsión que es fácil de identificar en la advertencia de Wolf, apenas en el primer párrafo de la *Introducción a Europa y la Gente sin Historia*, a saber:

“LA TESIS central de esta obra es que el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, *falsean la realidad*. Conceptos tales como “nación”, “sociedad” y “cultura” designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Sólo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión.” (Wolf, 1994: 15)<sup>34</sup>

Por otra parte, la intervención orgánica de la invariante ontológico-legal e histórico-cultural es representada por el pensamiento occidental, preponderantemente en cuatro diferentes figuras del movimiento de la historia: la lineal circular griega, la línea espiral hegeliana, la recta moderna y la senoide curva periódica del devenir del sistema capitalista, las cuales permiten la construcción trascendental de las concepciones del «eterno retorno» nietzscheano, el «devenir de la Idea en Espíritu Absoluto» de Hegel, el «desarrollo de la evolución progresiva» de la modernidad y los «ritmos cíclicos del capitalismo» de Kondratieff,<sup>35</sup> respectivamente -por sólo mencionar algunas de las más sobresalientes de su tradición filosófica y cientista-. Empero, cualquiera que sea la secuencia serial histórica que implica cada una de estas figuras ideales,

<sup>34</sup> Las *cursivas* no pertenecen al original.

<sup>35</sup> A grandes rasgos, la teoría de los «ciclos de Kondratieff» consiste en el reconocimiento de la fluctuación entre dos tipos de fases que caracterizan la dinámica propia del capitalismo, las cuales son: una fase A que comprende los periodos de relativa estabilidad económica, donde tiene lugar el desarrollo sostenido de ciertos modelos productivos en determinadas posiciones socio-geográficas, y una fase B de crisis que proviene del desgastamiento de los estados de poder económico y de la lucha por el control de los nuevos monopolios de producción, en donde tiene lugar un amplio proceso de innovación tecnológica y de reorganización económico-social. De acuerdo con Wallerstein, estos ciclos tienen una duración aproximada de entre cincuenta y sesenta años. (Para abundar sobre este punto se puede acudir a: Kondratieff, N. D. et al. *Los Ciclos Económicos Largos. ¿Una Explicación de la Crisis?* Akal, Madrid 1979, Garvy, G. *Kondratieff's Theory of Long Cycles*, en: *Review of Economics Statistics*, Vol. XXV, Nº 4, Noviembre, 1943; y Wallerstein, Immanuel. *The Politics of World Economy: The States, the Movements, and Civilizations*. Cambridge University Press, Cambridge 1984)

todas ellas se sustentan sobre la base de dos premisas básicas: primero, su movimiento se origina de una cierta unidad primigenia fracturada que inaugura el acontecer del cosmos –el *Alma Universal* platónica, el *Edén* cristiano, el continente de *Pangea*, el *Comunismo Primitivo* de la teoría marxista, el *Big-Bang*, etc.-; y segundo, la dirección de sentido que pro-sigue la dialéctica histórica tiene un carácter degenerativo/superativo de la condición onto-civilizatoria y se dirige de retorno a la Unidad proyectada hacia el futuro por la pro-videncia nomotética del trascendental »Principio Activo de Legalidad«. Parafraseando al filósofo español, Gustavo Bueno –en *El reino de la Cultura y el reino de la Gracia*, 1991-, se puede afirmar que el *Logos* desciende al mundo, pero no solamente para rehacer una naturaleza bárbara e incivilizada, sino para «elear» a la naturaleza humana a un estado superior y cuasi divino, el estado original; de ahí se desprende la ineludible necesidad de »reformular al ser«, mediante el disciplinamiento intelectual, la evangelización racional y la revolución socio-civilizatoria, a fin de realizar la utopía histórica de retornar a la armonía de la Unidad del origen. El devenir de la historia, la concreción de la utopía, la conquista de la felicidad, se encuentran en el retorno a la fuente de procedencia del destino humano. El horizonte histórico de la experiencia humana es trazado por el envío del origen en su proyección hacia la imprevisibilidad del futuro predestinado en la instauración del plan que estructura al mundo.

El intelecto reformado por la hermenéutica logotética permite reconocer la verdad –sea mediante la definición aristotélica de la esencia, la apropiación del nomos que organiza al Ser, o de la divina palabra revelada- y, en consecuencia, racionalizar los procesos socio-históricos, a través del proyecto civilizatorio que trama la dinámica de la metafísica binaria de oposición. La civilización, de esta forma, se presenta como la providencia materializada del Demiurgo, a través de las constantes trascendentales que organizan el devenir de la historia humana; razón por la cual se convierte en un proyecto monolítico, universal e intolerante, donde la diferencia es un signo de la fragmentación que corrompe la Unidad



ontológica del género y, dado lo cual, es necesario »corregirla« por efecto de los procesos socio-civilizatorios, de conjurarla del orden de la existencia como consecuencia de la reforma sistemática de la condición humana. En términos socio-históricos, el mal irrumpe en el mundo con la instauración de la alteridad. En este sentido, Castoriadis (1999) se equivoca por completo cuando pretende que Grecia y Occidente son las únicas culturas que se han interesado por el “otro” en cuanto alteridad, puesto que para ambos envíos de la civilización –el primero como fuente de procedencia de la expansión planetaria de aquél-, la inquietante presencia de la diferencia en el mundo sólo significa una disonancia, una discordancia, en el devenir progresivo de la historia humana. Pues, de acuerdo con Umberto Eco, (2005) dos de las principales fuentes de procedencia de la civilización occidental, son aquellas culturas que inventaron el lenguaje de la filosofía y el lenguaje del derecho –Grecia y Roma, respectivamente- identificaron las estructuras particulares de su lengua con las estructuras de la razón humana, mientras que la tercera *Herkunft*, la tradición judeo-cristiana, se atribuye la apropiación exclusiva de la singular palabra auténtica del único Dios verdadero, tales lances de práctica cultural determinan proyectos de civilización donde la alteridad representa más una desviación onto-gnoseológica del »recto camino«, de la »justa existencia«, del »buen pensar« –como advertiría la *Demon* parmenideana-, que una fuente alternativa de experiencia humana. El Gran Monólogo de Occidente, según le llama Ahlers, proviene del convencimiento de que su proyecto socio-civilizatorio es producto de una cierta finalidad de la historia humana dispuesta ya en la providencia del plan del demiurgo, determinada por la recíproca racionalidad prevaleciente en el devenir mundano y la racionalidad instaurada por el logos, factible por la potencia performativa de la técnica y concretable por la misión política evangelizadora. Como bien reconoce Pedro Gómez, apenas en las primeras líneas de *Para Criticar la Antropología Occidental*, es fácil comprender que el etnocentrismo de la razón haga que ésta se resuelva en un **monólogo**: acaba no hablando más que consigo misma, en ausencia de

*interlocutores reconocidos*. (Gómez, 1985)<sup>36</sup> Así, el inexorable destino de la sociedad humana es la conversión, por convencimiento propio o imposición, al mesiánico proyecto socio-civilizatorio de Occidente.

Luego, en tanto representa la materialización de la razón histórica, la civilización occidental no concibe a la otredad como existencia singular legítima, sino más bien en cuanto aberración discursiva, religiosa, económica o histórica de su propia experiencia socio-cultural (expresión de *barbarismo* en Grecia, de *incivilidad* en Roma, *paganismo* para el cristianismo, *salvajismo* y *subdesarrollo* para el pensamiento moderno), primitivo resabio estratificado de la fractura original, hecho por el cual conserva remanentes de la divina inocencia primigenia y, al mismo tiempo, de manera paradójica, el estigma fatal de la condena que propició su expulsión de la Unidad (de esta manera, la valoración de los nativos del Nuevo Mundo se realiza entre el encomio socio-moral a su inocente condición primigenia, Bartolomé de las Casas, y la condena socio-civilizatoria a su pagana situación, Francisco Suárez). El mal es la dispersión, la alteridad, como bien reconoce Paz. (1986) Así, por ejemplo, la diferencia lingüística que fractura la comunión comunicativa de la especie, es una reminiscencia histórica del castigo divino a la soberbia humana, tras el impío y frustrado intento de construir la legendaria *Torre de Babel*. La condena divina se traduce en la fractura de la unidad de comprensión comunicativa del ser humano y, por ende, en la dispersión social. De esta manera, la conversión del "otro" al proyecto socio-civilizatorio de Occidente –mediante su incorporación al *logos*, a la *ley*, al *pacto social*, a la *fe* o al *progreso*–, significa su reforma programática y progresiva para que se convierta en «prójimo», esto es, en un ser semejante al prototipo occidental, bien sea como *sujeto cognoscente*, o bien en cuanto *sujeto de derecho* y/o *sujeto de fe*. La deconstrucción sistemática de las culturas alternas, mediante la evangelización logo-céntrica, religiosa, política, económica y cultural representa una estrategia histórica de conversión de la alteridad al proyecto de civilización occidental.

---

<sup>36</sup> Las negritas no aparecen en el original

Aunque, este proceso socio-civilizatorio de la otredad nunca llega a ser del todo absoluto, puesto que los conversos siempre preservan imprevistos impulsos de su condición primitiva y profana: los pueblos no resisten la tentación de su antigua idolatría –se ve también entre los salvajes que, aunque presten servicio durante mucho tiempo a los europeos, nunca se acostumbran a su modo de vivir; lo que no significa en ellos una noble inclinación hacia la libertad, como creen Rousseau y otros muchos, sino una cierta barbarie: es que el animal aún no ha desenvuelto en sí la humanidad, según sentencia Kant en su *Pedagogía*, (Kant: página web) o como el mismo pueblo elegido, que tras la prolongada ausencia de Moisés, recae en la adoración de los falsos ídolos-, mientras que la "naturaleza" fuera de la contención racional, se desborda lujuriosa. Por eso, la «otredad civilizada» guarda una relación de semejanza, no de igualdad, con el «ser civilizado». La civilización es el producto de un progresivo proceso de depuración onto-histórica de la condición humana –supone una transformación ["modelación"] del comportamiento y de la sensibilidad humanos en una dirección determinada, como apunta Norbert Elías (Elías, 1994b: 449)-,<sup>37</sup> en tanto que la conversión socio-civilizatoria es un lance hipostasiado de reforma del ser; por tal razón, el «otro convertido» prosigue en su condición de balbuceo del logos, ignorancia de la ley, desacato a los términos del pacto social, disposición hacia el paganismo y en su inexplicable resistencia al progreso. Este fenómeno justifica la paternal regencia permanente de la cultura civilizada sobre el mundo en proceso de civilización, con el objeto de observar, impulsar y consolidar la adecuada reforma de su ser: antes, mediante la expansión de la civilización y la ley, luego con la difusión del evangelio cristiano, hoy con la defensa de los derechos humanos, el desarrollo socio-económico, la transición a la democracia y la seguridad internacional. De ahí que Norbert Elías reconozca que:

"Esta civilización es el rasgo diferenciador y que da superioridad a los occidentales. Pero bajo la presión de su propia lucha competitiva, los

---

<sup>37</sup> En el original no aparece el corchete

habitantes de Occidente originan e imponen en amplias zonas del planeta un cambio de relaciones y funciones humanas en relación con sus propias pautas de comportamiento.” (Elías, 1994b: 469)

La ambivalente actitud de Occidente con respecto a la presencia de la alteridad humana se encuentra determinada por la posición que le reconoce a ésta en el devenir de la «historia de la salvación», a partir de la preeminencia perceptiva que imponen los principios de oposición de la metafísica binaria, luego: en cuanto se encuentra más cerca del origen, el “buen salvaje” conserva ciertos remanentes de la “naturaleza” primigenia –la credulidad, sencillez y docilidad, que pondera Bartolomé de las Casas, (2005) por ejemplo-; mientras que al pertenecer al pasado remoto de la civilización, el “bárbaro” sigue esclavizado a la corrupción de los instintos mundanos –la idolatría, ignorancia y malicia, reconocidos por Bernardino de Sahagún, (1956) en cuanto vicios que obstaculizan la correcta asimilación de la palabra de Dios, en las Indias Occidentales-. Las virtudes del buen salvaje permiten su tutelaje, mientras que los vicios del bárbaro justifican su represión y aun el exterminio. Sin embargo, en esta dialéctica de corrupción, las propias “virtudes” del buen salvaje operan en su contra, toda vez que le predisponen hacia la nefasta influencia del mal e inexorablemente le conducen a la perdición. La misma disposición humana proveniente de la condición primigenia, convierte al salvaje en presa fácil de las tentaciones del pecado y la herejía. La diferencia es un remanente del mal que produjo la fractura original y persiste acechando a los ingenuos. Al mundanizarse el alma humana, como producto del estallamiento de la Unidad, se corrompe y sólo puede redimirse con el viaje de regreso al origen. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca –el *Ulises* español del periodo de conquista y colonización del continente americano- en la accidentada y empecinada aventura de retornar a la civilización cristiana, su patria original. El resarcimiento de la Unidad original supone, por necesidad, la supresión de la diferencia, puesto que representa el signo ominoso del pecado de la ruptura ontológica. Así, entonces, el devenir de la historia universal se realiza entre la *caída* que produjo la «fractura» y la *salvación* que promete la «reconstitución» del

*Símbolo del Demiurgo* –a la manera en que se realiza la tragedia griega (*τραγωδία* palabra derivada de *τράγος*, "trágos", es decir, *macho cabrío*, apelativo de Dionisos)-. Es por eso mismo que la intervención histórica del ser humano civilizado comporta una condición ético-gnoseológica: ética porque supone la reforma del ser, a fin de superar la corrupción del mundo, y gnoseológica porque el desciframiento del *logos* que norma al universo proporciona las claves de la redención, bien sea por metafísica filosófica (*Res-pública* platónica), por mediación teológica (cristianismo), o bien por exceso de conciencia (conocimiento del absoluto), o racionalización social (comunismo científico). La condición ética le impone a la sociedad occidental la responsabilidad histórica de tutelar la conversión civilizada del otro, en tanto que las disposiciones gnoseológicas le proporcionan los factores y medios del proceso funcional de deconstrucción y reconstrucción socio-óptica de la existencia de la alteridad, en el devenir de la historia de salvación. La conjura de la otredad, tanto como el exorcismo del caos, constituye el ámbito de la permanente lucha contra el mal que emprende la civilización occidental, para erigirse en cuanto proyecto onto-histórico predestinado por la previsión del Demiurgo.

Precisamente, el fuerte etnocentrismo que permea la comprensión y las relaciones de la sociedad occidental con el resto de las formaciones socio-culturales –coetáneas o del pasado-, producto de la visión dicotómica de oposición, deriva de esta forma particular de concebir la historia de la civilización; en esta perspectiva dice Giacomo Marramao que la *antítesis entre Oriente y Occidente es, por tanto, una propiedad mítico-simbólica exclusiva de Occidente, un típico dualismo occidental no verificable en las demás culturas.* (Marramao, 2007: 63-64) Es cierto, el etnocentrismo es un rasgo común de las sociedades humanas, puesto que es un agente de constitución de la conciencia identitaria de los estratos culturales, a través de un doble movimiento complementario de afirmación intersubjetiva: por un lado, la delimitación del campo de inclusión de los factores que identifican a los miembros del grupo étnico, a partir de la

sobrevaloración de las prácticas y valores propios que en su objetividad otorgan el sentido de legitimidad a la existencia del colectivo y de cada uno de los individuos que lo conforman; y por otro lado, a consecuencia del punto anterior, la exclusión estratégica de los núcleos de subjetividad situados en la exterioridad de este campo, por efecto de una determinada subestimación de la diferencia. La identidad se constituye en el juego de identificación y de distanciamiento socio-cultural, es decir, en el afectivo reconocimiento del "nos-otros" y de separación con los "otros", como producto histórico de la definición de los estilos de la vida comunitaria. De acuerdo con este punto de vista, Miguel Alberto Bartolomé asienta que:

"Todo sentido de la realidad surge de un estilo de vida, por ello la conciencia de sí generalizado supone que el otro idéntico, el otro semejante, es el que comparte la vida. El afecto no se origina entonces sólo en un mundo subjetivo sino que proviene de relaciones objetivas que facilitan la comunicación y la identificación. Se comporta así la identidad como principio de inclusión y de exclusión a la vez, ya que al identificarnos con unos tendemos a separarnos de otros." (Bartolomé, 1997: 49-50)

Una sucinta aproximación a las formas concretas de autodenominación de los colectivos étnicos –*etnónimos*–, permite observar con claridad el modo de operación de este sistema de inclusión/exclusión en los procesos constituyentes del sentido identitario, así ocurre que en el vector de afirmación positiva: los Chatinos de Oaxaca –*cha'cñá*– son la *Gente de la Palabra Útil*, los Purépechas de Michoacán –*póre pecha*– son los *Verdaderos Seres humanos*, los Yaquis de Sonora –*yoreme*– son las *Personas*, entre otros; mientras que en la dirección opuesta, esto es, en el vector de negación de la existencia legítima de la alteridad: los Quechuas de Yucatán llamaron *nunob* –mudos– a los toltecas invasores, los Aztecas *tenime* o *popolaca* –bárbaro o salvaje– a los que situaban allende las fronteras de la cultura náhuatl, los Chatinos *Cha'latá* –palabras inútiles– a sus vecinos, los Mayas Cakchiqueles utilizan *mam* –tartamudos o mudos– para designar al resto de las sociedades mayas y los Purépechas se refieren a "los de

afuera” con el término *turisi kámetz* –los de afuera-. De la misma manera que Occidente ha recurrido a los calificativos de bárbaro –el que balbucea la palabra verdadera-, salvaje –el que carece de alma-, idólatra –el que desconoce la fe justa-, subdesarrollado –el que se encuentra en situación de atraso histórico- o “tercermundista” –el que no goza de los beneficios de la civilización “primermundista”-, para denominar al “otro”. Los etnónimos comparten la característica de situar la afirmación identitaria en el recurso del lenguaje y la humanidad de su grupo cultural para legitimar la propia existencia; es como si la “otredad” usufructuara una cierta presencia ilegítima, impropia, degradada en la jerarquía de los seres, pues como bien indica Lévi-Strauss:

“La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo; al punto de que gran número de poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa “los hombres” (o a veces -¿diremos que con más discreción?- los “buenos”, los “excelentes”, los “completos”), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes o aun de la naturaleza humana, sino que a lo más se componen de “malos”, de “perversos”, de “monos de tierra” o de “liendres”. A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, haciendo de él un “fantasma” o una “aparición.” (Lévi-Strauss, 1997: 309)

Sin embargo, aún cuando el etnocentrismo no sea un rasgo exclusivo de la cultura occidental, sino que opera como un dispositivo funcional de los procesos de constitución de la identidad socio-cultural [de acuerdo con Borges, el Imperio Chino se autodenomina el *Imperio Central* porque China ocupa el centro del Mundo (Borges, 1971)], el modo tan radical que asume para organizar jerárquicamente el devenir de la experiencia y de la historia humana, así como los dispositivos político-culturales, socio-institucionales y económico-militares que construye para someter y obligar al resto de las sociedades humanas a occidentalizarse –tales como los procesos de evangelización, proselitismo, modernización, etc.-, si es una característica particular del lance civilizatorio logocentrista. El sistema de racionalidad logo-céntrica, los procesos de

secularización y la metafísica binaria de oposición le permiten a Occidente, por un lado, singularizar su proyecto de civilización y, por otro lado, emplazarse como el paradigma universal del devenir histórico de la existencia mundana. Luego, aunque lo universal, advierte Edgar Morin, (1998) se encuentra potencialmente en toda forma de pensamiento, en toda cultura, ninguna otra sociedad lo ha convertido en el »principio motor« de su devenir histórico como el proyecto occidental. La práctica social y los valores occidentales, entre los que se hallan: el humanismo, la voluntad de verdad y la reforma progresiva del ser, pretenden una dimensión universal. En efecto, la especificidad de Occidente frente a otros proyectos de civilización consiste en que no se trata de una expresión más, de otra posibilidad histórica en el amplio espectro del devenir humano, sino que es La Civilización. El proyecto occidental no manifiesta una determinada opción del ser de la cultura, en cuanto representa la realización misma del ser histórico, del logos mundanizado; punto de confluencia necesaria a donde *deben* arribar el resto de los estratos socio-culturales en el planeta. Occidente no sólo define el lance teleológico de su particular proyecto socio-histórico, sino que involucra en su destino a la humanidad en su conjunto y aun a las estructuras ontológicas del propio mundo, puesto que su intención salvacionista comprende a la totalidad de la existencia, como condición necesaria de la restauración de la Unidad original. El etnocentrismo occidental, entonces, no se reduce a esta »dialéctica de inclusión-exclusión« del "otro" para definir su identidad cultural, sino que se propone transformar a los "otros" en un "nos-otros convertido" (en un *prójimo*, es más acertado insistir, bajo la perspectiva de la tradición judeo-cristiana), para legitimar la pertinencia de su circunstancia histórica. Así pues, la racionalización socio-histórica de la vida cultural, la apropiación instrumental del mundo, la fe en la razón y el culto a la técnica no son factores opcionales para el resto de las comunidades humanas, como tampoco lo son los valores que devienen del sistema metafísico de redención, todo lo contrario, son paradigmas de civilización –de ahí proviene la resistencia de los pueblos colonizados por Occidente, al ejercicio etnográfico que resalta sus diferencias con el modelo de la metrópoli, ya



que una vez alcanzado el reconocimiento de *prójimo* del ser civilizado, cualquier presencia posible de los rasgos que le distingan del modelo socio-cultural impuesto, le arrancan de ese estatus y, por consecuencia, le emplazan en una condición de existencia ilegítima. La diferencia significa para el "otro", la «exclusión» del mundo verdadero y del proyecto de redención histórica, sin soslayar que también le sitúa en el riesgo de ser objeto de la agresión civilizada en defensa de la civilización humana, como lo muestra con suficiente evidencia la historia occidental. La semejanza con el orden civilizado, pues, representa para las comunidades extra-occidentales tanto el advenimiento a la historia de la salvación metafísica como una estrategia de sobrevivencia material.

Todorov (1996) relata que cuando Cortés ataca los templos del culto azteca, Moctezuma le propone la integración del dios cristiano al *coateocalli* – "casa de los diversos dioses"- como un modo de encontrar soluciones de compromiso y alianza entre ambos, a lo cual, desde luego, se niega terminantemente el conquistador por profunda vocación civilizatoria –más que por férrea convicción religiosa-; y todavía después de la conquista, los indígenas se siguen esforzando por integrar a este dios como otra deidad más en su propio panteón. Vano intento de conciliar la intolerante e intransigente *Weltanschauung* de los conquistadores. *Creen en un solo Dios [los Mapuches], pero no es nuestro Dios, sino otro al que llaman Ngenechén*, (Allende, 2006: 144) exclama Inés Suárez, personaje central de la novela histórica de Isabel Allende y protagonista de la conquista de Chile. La civilización occidental se caracteriza por la refinada intransigencia y la agresiva intolerancia cultural, desde la emergencia misma de sus tres principales fuentes de constitución: la racionalidad griega, la cívica jurisprudencia romana y el absolutismo cristiano, cuya peculiar formación le asigna la humanista misión de civilizar el mundo. Exigencia ética de su participación en el devenir histórico, pues la reforma del ser siempre comprende un carácter universal. Esta es la posición privilegiada y el compromiso de Occidente en la historia del mundo: salvar la existencia de su propia condición corrupta, mediante

los procesos socio-civilizatorios. Occidente justifica su dominio del otro desde la dimensión ética de la salvación, es decir, se atribuye la responsabilidad de civilizar al mundo y las estrategias de dominio que debe implementar para lograrlo sólo son un medio de garantizar la consecución de este proyecto socio-histórico.

La demonio parmenideana prescribe una sola senda justa para des-cubrir la Verdad del Ser, el pensamiento romano emplaza el predominio de la ley y el derecho en cuanto condición necesaria de los procesos de organización racional de la sociedad, mientras que Jehová se presenta a sí mismo como el único y auténtico Dios, creador genuino de la existencia toda y, por ende, acreedor exclusivo de la adoración humana. Fuera del ámbito civilizado que constituye la confluencia de la verdad, la ley y la fe, se encuentran los azarosos dominios de la barbarie, la anarquía y el paganismo. En este sentido, la cosmovisión occidental se constituye como estrato socio-cultural en tanto producto de la convergencia significativa de tres envíos de exclusividad, a saber: epistemológico, jurídico y teológico, de donde derivan sus propiedades etnocentristas, es decir, la intransigencia intelectual, el imperativo categórico legal y la intolerancia religiosa, que lo emplazan como un proyecto histórico que no admite la diversidad de la experiencia humana, a condición de comprometer la pertinencia trascendental de su propia existencia histórica. En este sentido, para el emplazamiento de conciencia filosófico-científica no existen formas alternas pertinentes del conocimiento humano, en cuanto que para la percepción civilizada el »Estado de Derecho« -la instauración del *imperio de la ley*- es el único contexto de realización de la sociedad civilizada y para el posicionamiento de la subjetividad judeo-cristiana no existe más que un solo Dios verdadero y una sola fe justa. Empero, este carácter intolerante de la civilización no se traduce en la exclusión del salvaje, del injusto y/o el idólatra, sino en su necesaria integración socio-civilizatoria, toda vez que la exigencia de exclusividad se acompaña de la asignación de una misión metafísica para el ser civilizado: la conversión de la existencia incivilizada, como elemento sustantivo del proceso de la redención mundana. De esta manera, la

atribución de la misión salvacionista convierte al etnocentrismo occidental en un dispositivo de proyección universal que le posibilita posicionarse, con toda legitimidad, en cuanto pináculo ontológico de la sociedad humana –bien sea en lo individual de sus diferentes centros de poder, o en la integridad estructural del proyecto planetario de civilización-, establecer el orden jerárquico entre las diversas expresiones del ser de la cultura en el orbe –desde la más “primitiva” hasta la más “aproximada por semejanza”-, regir el inexorable destino de las diferentes y diversas formaciones de estrato histórico –tránsito de la utopía a la previsión final del destino dictado por el Demiurgo-, además de dar cuenta de la Unidad simbólica que otorga coherencia al acontecer del cosmos. Regencia epistémica, ético-política y teológica.

“La civilización occidental ha establecido sus soldados, sus oficinas comerciales, sus plantaciones y sus misioneros en el mundo entero; ha intervenido directa o indirectamente en la vida de las poblaciones de color; ha perturbado de punta a cabo su modo tradicional de existencia, sea imponiendo el suyo, sea instaurando condiciones que provocan el desplome de los cuadros existentes, sin sustituirlos por otra cosa.” (Lévi-Strauss, 1997: 324)

Pero, a despecho del planteamiento de Levi-Strauss, Occidente siempre sustituye los cuadros colonizados por una copia extralógica de sus propios modelos socio-históricos. Ahora bien, el etnocentrismo occidental encuentra tres modalidades principales en la historia del pensamiento social, tales son: el *racismo* que, siguiendo a Todorov, (2002) refiere dos dominios de la realidad, por un lado, en cuanto *comportamiento* de rechazo a la diferencia física de acuerdo con patrones raciales de belleza –en la Grecia clásica- o de supremacía sexista –el falocentrismo y la heterosexualidad, por ejemplo -, y por otro lado, en tanto *ideología* de clasificación jerarquizada de las diferentes razas que pueblan el planeta –corriente que se desplaza desde el orgullo Aqueo hasta el dogmático fanatismo nazi-; el *mesianismo* que se fundamenta sobre el reconocimiento de una cierta preeminencia natural, intelectual, o sociocivilizatoria –delegada por

correspondencia con el orden cósmico o por voluntad divina, o bien adquirida a través de la conquista propia-, la cual justifica la regencia y el sometimiento de la "otredad", intra o intercultural –las mujeres, los niños y los esclavos, en un caso; el salvaje y el bárbaro, en el otro-; y el *relativismo etnológico* que parte de la legitimación de la diferencia cultural como medio para efectuar la crítica a las inconsistencias e insuficiencias de la experiencia logocentrista, al mismo tiempo que somete al "otro" a la violencia hermenéutica y lo posiciona, lo identifica, lo usa como simple »sujeto del discurso«, »objeto discursivo«, desde el referente de sus propios patrones de civilización, universalizados en la unidad profunda de la "naturaleza humana" –entre sus representantes más sobresalientes se encuentran: Montaigne, Las Casas, Lévi-Strauss y Todorov-.<sup>38</sup> En cualesquiera de estas modalidades, el radical etnocentrismo occidental proviene de la identificación y el reconocimiento de constantes trascendentales –las

---

<sup>38</sup> A su manera, cada uno de estos autores critica la miopía que priva en la comprensión occidental del "otro": *Yo recelo a veces que acaso tengamos los ojos más grandes que el vientre, y más curiosidad que capacidad. Lo abarcamos todo, pero no estrechamos sino viento* (Montaigne: *De los canibales*), *la ceguera perniciosísima que siempre han tenido hasta hoy los que han regido las Indias en disponer y ordenar la conversión y salvación de aquellas gentes* (Las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las indias*), *Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche* (Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*), *el etnocentrismo consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco* (Todorov: *Nosotros y los otros*); pero se encuentran más dispuestos a desempeñar la función de intérpretes autorizados, antes que asumir el compromiso que parece plantear Leo Strauss respecto del legado de la antigüedad, esto es: comprender una cultura a partir de sus propias formas de explicar-se, de decir-se a sí misma en su propia dimensión (Strauss y Cropsey, 1987). Para cumplir mejor con esta misión epistemológica, recurren a la proyección sublimada de su deseo –Montaigne, Las Casas- o a la vindicación de las prácticas culturales del "otro", en relación con el paralelismo de semejanza que subsiste entre éstas y la civilización occidental (Lévi-Strauss, Todorov); así por ejemplo, aún cuando Lévi-Strauss reconoce la diferencia que separa al sistema de pensamiento científico del sistema de pensamiento mítico –aquel determinado por las reglas de la coherencia lógica, la implicación y la analogía, deducción e inducción; y éste definido por las reglas de la narratividad y la figuración-, su análisis sobre la *ciencia de lo concreto* se realiza en torno al insistente intento de mostrar el paralelismo de semejanza que guarda con los sistemas de interés, observación, clasificación y significación de la ciencia occidental, en este sentido declara: *se comprende que el pensamiento mítico, aunque esté enviscado en las imágenes, pueda ser generalizador, y por tanto científico, también él opera a fuerza de analogía y de paralelos...* (Lévi-Strauss, 1994. 41). Atribuir a sistemas de pensamiento que corresponden a formaciones de significación extraoccidentales –y por tanto, a concepciones de vida y mundo distintas-, conceptos que designan prácticas formales de producción de conocimiento de Occidente –aunque estén matizados por denotaciones diferenciales, tales como "ciencia de lo concreto" o "filosofía indígena"-, manifiestan más bien un refinado y soterrado etnocentrismo.

denominadas invariantes culturales- que organizan la experiencia histórica de la humanidad y se sintetizan racionalmente en el proyecto de civilización occidental; razón por la cual, ésta adquiere dimensión histórica no sólo universal, sino también trascendental en la realización del plan del demiurgo.

### *Las Condiciones de Posibilidad Existencial y las Propiedades de Existencia*

Ahora bien, el quid del problema de la invarianza histórico-cultural emana de un doble proceso de codificación ontológica: uno, de la confusión sustantiva entre *condición de posibilidad existencial* y *las propiedades de existencia*; y dos, de la operación de un cierto tipo de *paralogismo* entre condiciones de posibilidad existencial y la identidad del devenir histórico. ¿Qué son las *condiciones de posibilidad existencial* y qué *las propiedades de existencia*? ¿Cuál es la relación entre éstas y la "identidad" histórica? Para mayor precisión me permito recuperar un ejemplo básico de las matemáticas, tal es: el triángulo es una figura geométrica cerrada, determinada por tres semi-rectas que se cortan dos a dos, es decir, la condición de posibilidad existencial del triángulo lo constituye la determinación de la figura cerrada por tres semi-rectas cortándose dos a dos, de donde se deriva un conjunto de diversas propiedades generales y particulares, tales como: la relación de igualdad que existe entre la sumatoria de sus ángulos internos y el ángulo lineal, la equivalencia entre la sumatoria de los cuadrados de los catetos y el cuadrado de la hipotenusa en el triángulo rectángulo –de acuerdo con el teorema de Pitágoras-, los tres postulados de semejanza entre triángulos,<sup>39</sup> la respectiva concurrencia en un único punto de sus cuatro líneas notables –a saber: alturas / *ortocentro*, mediatrices / *circuncentro*, bisectrices / *incentro* y medianas / *baricentro*-, y la oposición recíproca entre su lado mayor y su ángulo mayor, entre otras. La especificidad de las propiedades constituye la identidad de cada

---

<sup>39</sup> Los tres postulados de semejanza son: a) dos triángulos son semejantes si tienen dos ángulos consecutivos iguales y el lado entre ellos es proporcional (ALA); b) dos triángulos son semejantes si tienen dos lados proporcionales y el ángulo comprendido entre ellos es igual (LAL); c) dos triángulos son semejantes si sus lados son proporcionales respectivamente (LLL).

triángulo, no así sus condiciones de posibilidad existencial que definen al triángulo en lo general. Es un error muy común entre los estudiantes de esta disciplina, y aún entre los mismos maestros, definir a las entidades matemáticas por sus propiedades, en lugar de hacerlo en función de las condiciones de posibilidad que las determinan. De la misma manera, el análisis socio-histórico occidental define el devenir de la historia universal por las propiedades particulares de los diferentes estratos de su experiencia de civilización –en este sentido, Spengler, (2007) en las últimas líneas del párrafo 5 de su *Introducción a La Decadencia de Occidente*, señala de manera expresa que »la historia universal es nuestra imagen del mundo«, la imagen occidental del mundo, se entiende, en tanto "conciencia vigilante"-; confusión, que sin embargo, no es ingenua ni mucho menos neutra, por el contrario, proviene de una clara intención maniquea de emplazar su desarrollo histórico como el paradigma del devenir de la civilización humana, en cuyo defecto se sitúa como una experiencia socio-cultural más en el advenir de la existencia del mundo. Asumir las propiedades de organización socio-cultural occidental como un caso particular de la experiencia humana, significa relativizar el proyecto de civilización construido desde el pensamiento logo-céntrico. El principal sustento ideológico de la preeminencia del proyecto cultural de Occidente sobre el mundo es que pretende representar el modelo de civilización para la humanidad; por eso mismo, las propiedades de sus prácticas socio-culturales se emplazan como condición del desarrollo histórico humano.

De manera correlativa al ejemplo del triángulo, la especificidad de las propiedades culturales de una sociedad concreta constituyen su identidad civilizatoria, mientras que las condiciones de posibilidad existencial determinan la pre-esencia humana en cuanto especie animal, organización biológica, lance ontológico de la vida; sin embargo, es una constante que el pensamiento disciplinario –filosofía y ciencia- se fundamente en las condiciones existenciales de la especie para explicar tanto el devenir histórico de las sociedades del mundo.

como su grado de civilización. Un claro ejemplo de esta confusión sustantiva, proveniente del campo de las ciencias de la cultura, lo plantea Norbert Elias con respecto al análisis del lenguaje, quien lo resume del siguiente modo: *La teoría del lenguaje quizás puede menospreciar el hecho de que la propensión a comunicarse por el lenguaje es una característica común de toda la especie y cada lenguaje específico sólo de una sociedad particular, de una sección limitada de la especie.* (Eliás, 1994a: 54) Expuesto en otros términos, tenemos que la predisposición biológica y conductual para comunicarse a través de un conjunto de sonidos prelingüísticos y lingüísticos, así como el carácter indicativo de la situación propia del emisor que expresan tales sonidos en el proceso de comunicación: gritos de dolor, gestos de felicidad, gruñidos de incomodidad, actitudes de amenaza y articulaciones básicas, entre otras emisiones, son características específicas de la especie humana →condiciones de posibilidad de la existencia social←; mientras que la asociación concreta de los sonidos en unidades significativas de comunicación, son características específicas de los diferentes colectivos sociales →propiedades de la existencia idiomática←, pues como bien abunda Eliás:

“Los humanos difieren de otros seres vivos en el hecho de que las pautas sonoras que son sus medios de comunicación no son característica de toda la especie sino de la sociedad en la que crecen. Además, estas pautas sonoras que llamamos idioma no están fijadas genéticamente, sino que son obra humana y el miembro individual de una sociedad las adquiere a través de un largo proceso de aprendizaje.” (Eliás, 1994a: 36-37)

Y en tanto la lengua no se reduce a la simple función de “representar signíficamente” los objetos de la realidad, puesto que: en la *dimensión óptico-social* es un dispositivo que une y desune, integra y desintegra formaciones comunitarias –al decir de Eliás-, en la *dimensión cognitivo-semántica* es constitutivo del pensamiento y en la *dimensión comunicativo-pragmática* es condicionante de la intersubjetividad comunicativa –según indica Lafont, (1993)-; entonces, es una propiedad cultural que contribuye a definir tanto la identidad histórica de las

sociedades, como sus formas particulares de interactuar con el mundo. Así, aún cuando la predisposición anatomo-psíquica para el lenguaje sea una condición de la existencia humana, los rasgos propios de carácter fonético, sintáctico, semántico y pragmático del habla social son propiedades particulares que singularizan y diferencian a los distintos proyectos socio-culturales, en función de su historia, contexto socio-ambiental, organización política, sistema económico, etc. Las propiedades del habla social determinan el sentido del pensamiento, los modos de significación y las formas de representación a grado tal que, como establece Wilhelm von Humboldt, (1990 y 1991) constituyen el mundo donde habitan las diversas comunidades humanas. La misma subjetividad y, en consecuencia, la percepción significativa de los seres humanos es conformada por las propiedades concretas del habla social. Las relaciones epistemológicas, religiosas, éticas, sociales, instrumentales, etc., entre las diferentes sociedades humanas y el cosmos se realizan a través de la mediación que imponen las propiedades de las disposiciones discursivas socio-culturales. Hablar una lengua particular significa habitar un mundo específico. La comprensión objetiva del universo se constituye en los procesos de intersubjetivación que produce el régimen discursivo dominante en la articulación social. En esta perspectiva, la singularidad histórica de una sociedad, tanto como su identidad cultural y proyección en la historia, se determina por las formaciones y disposiciones discursivas que dominan el imperio del significante.

En síntesis, la disposición ontológica hacia el lenguaje es una de las condicionantes de la existencia humana, caracteriza a la especie dentro de las diversas entidades ontológicas coexistentes, probables y posibles en el mundo; mientras que las propiedades particulares de la lengua, es decir, la especificidad de las reglas de formación fonético-sintácticas, la singularidad de los modos de significación y dirección de sentido discursivos, los rasgos característicos de la acción pragmático-comunicativa, definen la singularidad de los estratos socio-culturales y, por ende, los vectores de proyección de sus dimensiones socio-



históricas. Desprovisto de la condición existencial del lenguaje, el ser humano deja de ser tal para transformarse en otro ente diferente, sin embargo, olvidada de su lengua, cierto, la comunidad se desintegra y la identidad socio-cultural se desvanece, pero los individuos que la conformaron siguen perteneciendo a la especie humana, tan sólo se integran a otros estratos socio-civilizatorios o constituyen nuevas formaciones socio-históricas (es el caso de las comunidades negras e indígenas, con los procesos de colonización occidental). Luego entonces, la intención de construir una Teoría Universal del Lenguaje, bien sea desde el punto de vista de una »Gramática Universal«, de una »Semántica General«, de una »Pragmática Universal«, de una »Etimología General«, o bien desde la perspectiva de la »Acción Comunicativa«, sólo denota, renueva y actualiza la antigua pulsión metafísico-epistemológica de Occidente por reconstituir la *Prima Ciencia*, la *Suma Teológica*, aunque ahora desde la dimensión lingüístico-discursiva, puesto que la consecución de la verdad total, absoluta, ineludiblemente atraviesa por la búsqueda de la »lengua prima«, el »lenguaje arquetípico« que opera como eslabón de enlace entre la comprensión humana y la esencia de las cosas. Este intento denuncia dos fenómenos: por un lado, la necesidad de “reconstruir la unidad profunda” que articula a las diversas lenguas del mundo, como la falta de distinción entre las condiciones generales del lenguaje humano y las propiedades discursivo-comunicativas de cada lengua –pues, éstas quedan subsumidas y se les atribuye un carácter más bien secundario, o subsidiario, en la trascendencia orgánica de aquellas-, por el otro lado.

Las condiciones de posibilidad existencial son las determinantes ontológicas básicas de la presencia de los entes en el mundo, en cuanto expresiones de un Reino, División (*Phylum*), Clase, Orden, Familia, Género, o Especie; mientras que las propiedades de existencia representan los rasgos de singularidad de los seres, que provienen de las formas particulares de interactuar consigo mismos, con el resto de los entes y con las disposiciones estructurales del cosmos. En el caso de los seres humanos, las condiciones de posibilidad

existenciaria determinan los rasgos generales que definen a la »humanidad«, es decir, aquellas disposiciones de carácter ontológico que deciden su pertenencia a la especie humana; en tanto que las propiedades de existencia delimitan las características propias que los emplazan como »seres socio-culturales«, esto es, los factores sociales que resuelven su participación identitaria dentro de un contexto histórico-cultural. La historia se perfila, no de las condiciones de posibilidad existenciaria que hacen al ser humano en tanto tal, sino de las propiedades de existencia que lo transforman en un ser histórico-social. El devenir histórico se trama en la dinámica que establecen las acciones humanas, no en las condiciones de humanidad; y aún cuando persista un nomos que defina los derroteros de la historia, este imperativo nomotético actúa desde las intervenciones humanas, no desde su constitución ontológica. Cuando Jehová forja del polvo al primer hombre y le dota de vida a través del soplo divino, le confiere su condición de humanidad, pero no es sino hasta que asume la acción de transgredir la ordenanza divina, conminado por Eva, que el destino humano se proyecta en historia. En el paraíso existe el ser humano, pero carece de historia. En tal perspectiva, Dios confiere la humanidad a Adán, pero es Eva quien le convierte en ser histórico al ejercer la propiedad del »libre albedrío«. Eva convierte al ser humano en un ser histórico, pues como bien advierte María Zambrano: *el futuro en el que Adán cayó se nos presenta como la historia humana.* (Zambrano, 1973: 399) Las leyes que impone la divinidad al destino humano, tras la expulsión del Edén, emanan de la actuación adámica, no de su creación óntica. Y la historia comienza con un acto de trasgresión, seguida por la condena de Dios. Por eso mismo, la expiación del pecado y la reconciliación con el absoluto, es decir, el resarcimiento de la Unidad Original anticipa el final de la historia, pero no la renuncia a la condición humana. Aún desde la comprensión histórico-materialista el proceso es correspondiente al mito de la creación, construido por la tradición judeo-cristiana, esto es: los cuánticos lances de la evolución determinan la constitución ontológica del ser humano, pero es su actuación en el mundo aquello que le arranca de la unidad orgánica con el entorno ambiental y propicia la

instauración de la historia. Las leyes biológicas conforman su disposición de ser humano, mientras que su ruptura con el orden ontológico de la naturaleza le convierte en ser histórico-cultural.

Empero, más allá del fuerte etnocentrismo que caracteriza al pensamiento de Occidente, el análisis socio-cultural logocéntrico no parece prestar la menor atención a esta diferencia, ni tampoco a la relación que se trama entre ella y la conformación identitaria de los estratos históricos. De ahí que no sea extraño encontrar que sobre la base de la confusión entre las condiciones de posibilidad existencial y las propiedades de existencia se construyan los más sofisticados sistemas de pensamiento. Para mostrar esta situación recurramos al sucinto análisis –con todos los riesgos de reducción que ello implica– de la deriva teórica de uno de los sistemas de reflexión que mayor impacto han tenido en la tradición de la analítica de lo social, a saber: el *marxismo*. Este planteamiento teórico parte del principio básico de que, en cuanto ser contingente, el ser humano precisa del desarrollo necesario de ciertos dispositivos procedimentales, técnicos y organizativos de producción, que le permitan su sobrevivencia y reproducción como especie.<sup>40</sup> La unidad del origen se manifiesta tanto en el carácter comunal de la propiedad, el sistema productivo y los recursos de subsistencia, como en la primitiva existencia de una «sociedad sin clases». El mal irrumpe en el orden comunitario cuando un segmento social enajena, de manera ilegítima, la propiedad, los medios de producción y los bienes de sustento, condenando al resto de los individuos a disponer de su fuerza de trabajo como único medio de sobrevivencia. La unidad comunal se fractura, entonces, en la tensión y confrontación político-económica de dos clases sociales, antagónicas por su

---

<sup>40</sup> En este sentido, Engels señala que de acuerdo con la teoría materialista *el factor decisivo en la historia es, a fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan, de otra parte, la producción del ser humano mismo, la continuación de la especie.* (Ver: Prefacio a la primera edición, 1884, en: *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, de Federico Engels Edit. Dante, México 1989)

posición y función dentro del sistema productivo. La contradicción de intereses, experiencias y aspiraciones que confrontan a estas clases sociales (en cualesquiera de sus binómicas expresiones societales: amo-esclavo, señor-siervo, burgués-proletario), instauro el dialéctico devenir de la historia humana. Este hecho fundamenta la concepción de que la dinámica de la historia humana se sustenta en la »dialéctica del conflicto social«, es decir, la *historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases*. (Marx y Engels, 1987: 32)

El sistema de escisión social se origina, preserva y reproduce mediante la violencia que establece la represión permanente, física e/o ideológica, sobre la sociedad. En este sentido, la disposición estatal se constituye como estrategia sistemática de represión y disciplinamiento social, por cuanto se atribuye el derecho exclusivo del uso legítimo de la fuerza, así como la definición del proyecto socio-económico que establece la dirección del desarrollo de la sociedad. El Estado tiene la función histórica de regular la contradictoria tensión que enfrenta a las clases sociales en proyectos socio-históricos divergentes, con el propósito expreso de reproducir el sistema de poder, político-económico, vigente. Por ello mismo, la tensión y el antagonismo social sólo puede ser resuelto a través de la dialéctica trascendental de la historia que inevitablemente conduce a la sociedad sin clases y sin Estado: el »comunismo científico«, en cuanto retorno a la unidad esencial del ser humano –conciencia absoluta, comunión social, mejoramiento ontológico-. El comunismo científico se constituye, de esta forma, como la superación de la fractura socio-cultural, discursiva e intelectual que propició el usufructo ilegítimo de la propiedad comunal, a través de la reapropiación onto-histórica de la comunión conciencia-materia que une a la especie humana en una sola entidad trascendente. El comunismo científico resuelve en una unidad ontológico-trascendental, siguiendo su vertiente hegeliana, la conciencia del sujeto histórico con su devenir histórico material. Unidad absoluta de la conciencia histórica, unidad absoluta de la especie. La conciencia se reapropia a sí misma, al

reconocerse en cuanto productora de la historia. Proyección utópica del «comunismo primitivo», pero depurado históricamente por la progresiva experiencia socio-civilizatoria, que sintetiza el envío científico. En esta perspectiva, la dialéctica histórica no sólo resuelve de manera sintética las contradicciones de clase que escinden la trama social, sino que además, como proyecto de civilización, propicia el mejoramiento de la condición humana. El comunismo científico, pues, es el resarcimiento histórico de la unidad del ser humano, tanto en la dimensión de las relaciones comunitarias, como en la dimensión de las potencias individuales. Síntesis dialéctica de la experiencia histórica humana.

“El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación real* de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto *hombre social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente.” (Marx, 1993: 147)

La necesidad de producción de bienes materiales que garanticen la sobrevivencia como especie es una condición de posibilidad de la existencia humana, mientras que el tipo de dispositivos procedimentales, técnicos y la organización social de producción son propiedades específicas de las tramas culturales, es decir, no son condiciones sine qua non existenciales. Alimentarse es una condición de sobrevivencia del individuo y de la especie, pero las formas concretas de alimentación son propiedades particulares de los estratos socio-culturales, en su interacción con el contexto ambiental. El primer yerro del análisis marxista –o marxiano, como algunos prefieren llamarle desde la “crisis del socialismo real”–, consiste precisamente en no hacer esta indispensable distinción. Las condiciones de posibilidad existencial no determinan tipos necesarios de propiedades culturales, puesto que éstas dependen de formaciones, de agentes y de relaciones organizativas diversas –externas e internas a la especie humana–; las primeras establecen la demarcación de imposibilidad de acontecimiento: ningún ser humano puede pervivir y reproducirse sin ciertas condiciones

materiales indispensables –tales como el alimento, la ropa, el refugio, etc.–, en tanto que las segundas son una variable de posibilidad dentro del amplio espectro caleidoscópico de las propiedades socio-económicas, a saber: la *producción comunitaria*, la *producción tributaria*, *jerarquizada*, *cooperativa*, de *subsistencia* o *emergente*, entre otras múltiples formaciones productivas. Es cierto que las disposiciones de producción son factores que participan significativamente en la determinación de las propiedades socio-culturales, pero también lo es que su intervención no tiene un carácter exclusivo, ni tampoco predominante, y que la propia conformación de sus emplazamientos económicos se definen en interacción con otros agentes socio-históricos, entre los que se encuentran factores éticos, teleológicos, técnico-tecnológicos, políticos y gnoseológicos. La economía no subordina el devenir histórico de la trama socio-cultural, como pretende el marxismo, sino que interactúa dinámicamente con las disposiciones que establecen los diversos agentes de formación de los estratos históricos. El sistema de producción no se encuentra tanto condicionado por el nivel de desarrollo técnico-tecnológico, o por el estado de las fuerzas productivas (según exige la lógica de comprensión socio-histórica de índole marxista), como por la singularidad de la *Weltanschauung* que dispone la posición del ser humano en el orden del *kosmos*, al propio tiempo que condiciona sus relaciones sociales, políticas, éticas, estéticas e interculturales; de esta forma, un sistema económico "pre-moderno" no denota un bajo grado de desarrollo de las fuerzas productivas, o de los recursos técnico-tecnológicos de producción, por el contrario, connota un cierto tipo de erótica económica en las relaciones socio-culturales con el sistema de fuerzas que organizan al mundo, es decir, de reconocimiento e identificación con las estructuras productivas de la existencia. El aprovechamiento humano de los recursos naturales se realiza en un cierto tipo de relación erótica con la madre, la mujer, la amante Naturaleza; las propias esencias naturales se identifican por su potencia de género, cuya comunión entre sí y con el ser humano, "engendran" la existencia del mundo y sus productos. De manera correlativa, el sistema de producción moderno no denota un mayor grado de desarrollo de las fuerzas

productivas, o de los recursos técnico-tecnológicos de producción, sino que connota un determinado tipo de correlación instrumental de las prácticas histórico-culturales con el «fondo fijo acumulado» de energía –según le denomina Hiedegger (1994)–, que representa el cosmos. El desarrollo de las fuerzas productivas y de los recursos técnico-tecnológicos de producción se realiza en la interacción multifactorial de las condiciones geográfico-ambientales, la complejidad social, las relaciones intersocio-culturales, las concepciones metafísico-instrumentales y la posición que se asigne la comunidad en el orden de la existencia, entre otros aspectos.

Por otra parte, resulta pertinente indicar que la demarcación de imposibilidad no determina absoluta y trascendentalmente los fenómenos de propiedad existencial, tan sólo delimita el a priori infinito del campo de los acontecimientos históricos, así por ejemplo, las reglas del ajedrez establecen el a priori de las condiciones de posibilidad de juego, definen su existencia lúdica concreta, esto es: la trama se desarrolla en relación de dos ejércitos enemigos que se enfrentan y confrontan sobre un territorio plenamente estratificado –un espacio estatal constituido por 64 casillas distribuidas en 8 columnas por 8 filas–; los seis tipos de guerreros que conforman a cada fuerza combatiente se encuentran restringidos a tan sólo dos clases de actuaciones –la defensa y el ataque–, dispuestas en cuatro tipos de movimientos de antemano prefigurados por su función específica dentro del juego. Sin embargo, estas condicionantes preestablecidas no determinan con absoluta pre-visión el devenir de cada jugada, como tampoco las variaciones finales de cada juego, ni las probables estrategias de cada posible jugador. El nomos sobredeterminado del ajedrez establece un campo delimitado de infinitos acontecimientos de juego. De la misma manera, la brevedad de los agentes que conforman el código genético no agotan las biológicas posibilidades combinatorias de la vida, ni en su composición discursivo-orgánica, como tampoco en su variedad de patencia fenomenológica. Las raudas mutaciones de los virus y de los insectos, dan buena cuenta de este hecho. En

este sentido, la condicionante de producción material solamente delimita un campo de múltiples variantes de organización socio-económica y política; variantes que son actantes tanto de la forma de articulación productiva concreta, como de la posible tensión social co-implicada, pero dentro de la dinámica interacción de múltiples factores histórico-culturales. La ineluctable finitud humana no reduce el devenir histórico de las diversas sociedades del mundo, a la homogeneidad cultural de una sola posibilidad socio-civilizatoria, por el contrario, la delimitación ontológica de la experiencia vital apertura infinitos vectores de historicidad.

Ejemplo significativo del determinismo económico, no sólo del marxismo, lo representa la impostación del desarrollo socio-económico en los países del hemisferio sur, en efecto, la copia extra-lógica de los modelos de desarrollo europeo en las sociedades de América Latina y África, por ejemplo, no ha potenciado el arraigo, consolidación y fortalecimiento de la cultura socio-económica del sistema capitalista, pese a las pretensiones criollas y occidentales en estas regiones del mundo, sino que más bien ha propiciado la anomia social, la pauperización sistemática de las poblaciones y el desarrollo histórico del denominado subdesarrollo –como apuntaría Gunder Frank-. Lo cierto es que las sociedades del capitalismo decimonónico no arribaron al modelo inglés, como pretendía Marx, ni tampoco las sociedades contemporáneas se dirigen al paradigma socio-económico que representa la *American life*. De esta manera, al considerar el «modo de producción» como condición de posibilidad existencial de la dialéctica histórico-social permite al marxismo situarlo en tanto factor decisivo del devenir de la historia, es decir, como una suerte de legalidad trascendente a la voluntad, deseos e intereses particulares de los individuos, de las instituciones y aún de los mismos pueblos, razón por la cual determina tanto la función, la posición y la acción de los «sujetos sociales», como la transitividad secuencial de las etapas socio-productivas y la síntesis resolutive de la dialéctica histórica. En pocas palabras, el «modo de producción» sintetiza y expresa las



leyes universales que ordenan el devenir de la historia y del orden socio-cultural. Las leyes de la dialéctica del espíritu de Hegel se transforman en las leyes de la resolución material de la historia, en el pensamiento marxista. Nada puede detener al tren de la historia en su derrotero hacia el comunismo científico, hacia el retorno al origen proyectado en el futuro: la organización comunitaria depurada por la acción racionalizante del proyecto socio-civilizatorio, en donde los individuos, las instituciones y las sociedades son simples piezas del lúdico devenir de la materia en historicidad absoluta. La serie de actuaciones e intervenciones de los agentes sociales, en esta perspectiva, no tienen su origen ni se encuentran bajo el control de los mismos agentes, sino que solamente son vectores de continuidad de la serie histórica trazada por la dialéctica sintético-resolutiva de los sistemas productivos. El modo de producción, en este lance de análisis socio-histórico, materializa al logos en su modalidad de principio activo de legalidad.

En el caso contrario, de reconocer en el «modo de producción» una accidental propiedad de las culturas particulares, éste pierde todo su carácter de regulador necesario de la dialéctica histórica universal, pues se relativiza su función de agente jurídico trascendental en cuanto articulador del orden y del devenir de las sociedades en el mundo, para convertirse en un simple operador orgánico, entre otros, de la historicidad de una, o varias civilizaciones específicas, es decir, se derrumba uno de los pilares fundamentales de la teoría marxista y, en consecuencia, la aspiración omnicompreensiva y determinista de sus principales categorías de análisis histórico –lo cual, sin embargo, no disminuye la importancia de sus aportaciones teóricas a la tradición del pensamiento de las ciencias sociales; vamos, ni siquiera desacredita la importancia del “modo de producción”, en cuanto categoría significativa para el estudio de los fenómenos sociales, en todo caso, sólo atempera sus pretensiones explicativas, pues como bien apunta Burnham:

“Ciertos acontecimientos de orden y trascendencia máxima –la caída del Imperio Romano, la aparición de la Cristiandad y el advenimiento del Islamismo- han tenido lugar sin que fueran acompañados por cambios correlativos en el modo de producción económica; en consecuencia, no es posible admitir que el cambio social se deba a una causa única en el modo de producción.” (Burnham, 1945: 109)

Precisamente, el segundo error se refiere al *paralogismo*<sup>41</sup> que conduce al análisis marxista –o marxiano- a concluir en la concepción del devenir de toda la historia como la simple expresión de la dialéctica del conflicto social, es decir, de la lucha de clases. No existe una relación de deriva lógica, ni teórica, ni mucho menos empírica, entre las condiciones de posibilidad existencial y la identidad del devenir histórico, según hemos visto antes; aceptar, por ejemplo, que la muerte es una condicionante de la vida y admitir además que «algunas culturas» optaron por embalsamar a sus difuntos, no nos autoriza a concluir que la historia de la humanidad entera es la historia del embalsamamiento de los muertos, toda vez que diferentes sociedades han producido distintas maneras de rendir culto a sus cadáveres. El modo específico de constituir los dispositivos procedimentales que desarrolla un colectivo social para enfrentar sus condicionantes existenciales, determina la singularidad de su destino en el mundo, en pocas palabras, las propiedades de existencia resuelven la forma concreta del devenir histórico de las tramas culturales, esto es, le confieren su identidad histórica. Las condiciones de posibilidad de la existencia disponen la subsistencia de la especie humana, pero son las propiedades existenciales las que establecen los vectores de historicidad de las sociedades humanas. Es la *Weltanschauung* del imperio del significante, el punto sobre el cual se fundamentan las diferentes perspectivas socio-históricas y, aún, los mismos modos de producción; no estos los que definen la concepción del mundo que detenta cada estrato socio-cultural.

---

<sup>41</sup> Siguiendo a Aristóteles, el *paralogismo*, o *razonamiento erístico*, es un tipo de silogismo aparente que procede de principios probables, pero que en realidad no lo son (Ver: *Tratados de lógica*, de Aristóteles. FCE. México 1982)

Con los mismos elementos y agentes de composición socio-cultural se pueden generar diversas formaciones de estrato, distintas disposiciones de organización histórica, sin que exista necesariamente un cierto tipo de relación causa-efecto entre estos, o determinada resolución dialéctica entre los diferentes proyectos de civilización, como lo pretende el pensamiento occidental. El "ser humano civilizado" no es el efecto trascendente de la condición indigente del "ser humano salvaje", como tampoco el "Estado Civil" es la superación del "Estado de Naturaleza", ni la "sociedad moderna" es consecuencia necesaria de la evolución del estado animista que caracteriza a la "sociedad primitiva". En este sentido, la planetarización de los vectores de racionalidad de la cultura occidental no significa la corroboración histórica de un mayor nivel de progreso del proyecto socio-civilizatorio, sino que solamente denuncia el agenciamiento –por convicción, o por coacción- de sus valores políticos, científicos y técnico-tecnológicos que han realizado los pueblos del mundo en su afán de convertirse en un «prójimo civilizado» –con el objeto de conjurar las posibilidades reales del sometimiento o el exterminio, por las «sociedades civilizadas y a nombre de la civilización», al propio tiempo que abandonan la peculiaridad significativa de su *Weltanschauung* particular. Porque, de hecho, no existe mayor diferencia entre la confianza que deposita el individuo de la sociedad disciplinaria en la eficacia de los dispositivos procedimentales de la técnica moderna y la fe que pone el bárbaro en la eficacia de los dispositivos procedimentales de la magia y/o del misticismo; así pues, aunque ninguno de ellos comprenda del todo los intrínsecos "secretos" de la mecánica concreta que rige los procedimientos técnicos, mágicos o místicos, ambos "saben" de su necesario recurso instrumental en la relación que traman con el mundo, como nos ha mostrado ya Ernest Becker. (1992) Pero aún más, dentro del marco específico de sus disposiciones de comprensión, la ineficacia de tales dispositivos en el inexorable devenir de los acontecimientos mundanos, la ausencia de los resultados previstos por su aplicación instrumental o aún la misma posibilidad del yerro fáctico, se asigna a un error de procedimiento que no cuestiona, ni debilita, la importancia o la posición significativa que ocupa la

técnica, la magia o el misticismo, en el imaginario socio-cultural de sus respectivos estratos históricos. De esta manera, la ineficiencia técnica se atribuye a probables defectos procedimentales en la mecánica de aplicación, mientras que la disfuncionalidad mágica se imputa a la posible presencia de equívocos en las fórmulas de invocación, o de ejecución del rito, y la impotencia mística se acredita a la ausencia de convicción y fe en el pronunciamiento de la oración, o a la pérdida de inocencia del ser humano. La eficacia instrumental de la técnica, la magia y el misticismo depende del "correcto" y "adecuado" seguimiento de sus dispositivos procedimentales, pero, en ningún caso el "fracaso" cuestiona la importancia y el significado de estas prácticas socio-culturales, por lo menos en sus estratos concretos de realización, en cuanto dispositivos de mediación entre las necesidades, voliciones e intereses humanos y el "misterio" de las fuerzas que gobiernan al universo. El cuestionamiento de la pertinencia ritual, invocativa y/o instrumental de los dispositivos mágicos, míticos y técnicos siempre proviene de una revolución de la *Weltanschauung* vigente, provocada por la emergente interacción de agentes internos y/o externos a los estratos socio-históricos.

Por lo demás, el individuo moderno dedica más horas al día para satisfacer sus necesidades básicas que el "ser humano primitivo"; el individuo moderno requiere de una inversión mayor de tiempo de preparación para estar en condiciones de suscribirse a la vida socio-productiva y, por otra parte, la "racional y sofisticada" explotación intensiva del trabajo hacia al final del siglo XX y principios del siglo XXI, no dista demasiado del "inmoral" sistema -esclavista o semi-esclavista- de explotación decimonónica, o como plantea Pedro Gómez: *Occidente, el denominado mundo desarrollado y su proceso de industrialización, se ha forjado en virtud de la relación desigual mantenida con las sociedades no occidentales, mediante la apropiación de los recursos y la plusvalía de esos pueblos;* (Gómez, 1985: página Web) sin soslayar que la humana violencia demostrada en los múltiples conflictos bélicos del vigésimo siglo supera con mucho el "barbarismo" de todas las hordas salvajes y absolutismos religiosos del

pasado –como bien concluye Jonathan Kirsch, por *mucho ingenio que demostraran los antiguos en la invención de medios para mutilar y matar, se vieron superados con creces por los totalitarios del siglo XX*, (Kirsch, 2006: 279) o en la confirmación de Michael Löwy, *ningún siglo de la historia conoce manifestaciones de barbarie tan extensas, masivas y sistemáticas como el siglo xx* (sic)-. (Löwy: página web) El ser humano primitivo no se encuentra más encadenado a su indigencia que el ser humano moderno, y así podemos seguir enumerando diversos ejemplos al respecto, entonces, ¿en dónde está la supuesta superioridad de la civilización moderna? Sin duda alguna que los defensores a ultranza de »La Civilización« se las arreglarán para “demostrar” la irrecusable superioridad ética, religiosa, técnica, epistémica, política, estética, etc., de ésta con respecto al resto de las culturas del mundo, pues como afirma Cereijido:

“Curiosamente, se sigue soñando con la cultura europea-estadounidense, aún cuando, nomás en lo que va del siglo [XX], esa cultura ha provocado dos guerras mundiales, y ha generado una bomba atómica, otra de napalm, un fascismo, un nazismo, un Hitler, un Musolini, un Stanlin, un Franco, un Salazar y una pléyade de matasietes menores, pero no menos tenebrosos; además, cincuenta años de riesgo atómico, así como la explotación, sojuzgamiento, venta, deforestación, y contaminación del resto del planeta. En el fondo, temo que no nos molestaría en lo más mínimo repetir esa historia y cometer similares atrocidades, si seguir esos pasos nos permitiera alcanzar el nivel de comodidad del que gozan en el primer mundo.” (Cereijido, 2005: 16)

De cualquier manera, no se trata de enjuiciar las profundas contradicciones de la civilización planetaria y reivindicar idílicamente los lances de civilización periféricos; si algo nos ha enseñado la vorágine del siglo XX es a cuestionar la aparente solidez estructural de los absolutos y a desconfiar de las mesiánicas reivindicaciones, aún cuando éstas sean intelectuales, estéticas o étnicas. El propósito es más modesto, tan sólo se trata de mostrar que no existe una relación necesaria entre los elementos y las modalidades de articulación de las formaciones de estrato, o para ser más precisos todavía, hacer patente que las

condiciones existenciales no determinan absolutamente las propiedades de la existencia, tan sólo delimitan el campo de acontecimiento de la vida humana. Ahora bien, es cierto que el reconocimiento de la indeterminación socio-histórica nos aproxima al "total relativismo socio-cultural", sin embargo, esto no excluye la posibilidad de constituir marcos comunes de referencia de sentido para el diálogo intercultural, la convivencia internacional y el diseño de la utopía socio-civilizatoria, por el contrario, representa el indispensable punto de partida para recuperar la polifonía de la contingente experiencia humana –¿cómo?, bueno, ese es el principal reto de las sociedades plurales, multiculturales y/o pluriétnicas que conforman a la sociedad global-; aunque sin duda alguna, sí implica la radical transformación del régimen de poder que sitúa a Occidente en el pináculo de la historia. El relativizar la preeminencia cultural del proyecto socio-civilizatorio occidental tiene como consecuencia inmediata su emplazamiento como un envío más del Ser, dentro de las múltiples posibilidades históricas de la experiencia humana. Pero aún existe un riesgo mayor, la relatividad socio-histórica vindica la pertinencia de las entidades singulares, afirma la legitimidad de la diferencia, reconoce la existencia fragmentaria como fundamento del devenir histórico, esto es, torna ociosa la pulsión reconstituyente de la Unidad original del Símbolo.

A continuación me sirvo de tres casos para mostrar con mayor claridad la importancia teórica de esta diferenciación fundamental entre condiciones de posibilidad existencial y propiedades de existencia, tales son: el primero pertenece al campo discursivo de la ficción como recurso del pensamiento formal, se trata de un juego literario de Hofstadter (1979) para analizar el problema de la tensión comprensiva de lo social entre el "holismo" y el "reduccionismo", sin entrar en demasiados detalles sobre el particular, me remito expresamente al punto que nos interesa, esto es, el modo como una colonia de hormigas cambia por completo de identidad organizativa a partir de una crisis estructural. Según nos relata el "Oso Hormiguero", cierta colonia sofisticada de hormigas, una entidad llamada *Johant Sebastian Fermat*, matemático de profesión, pero músico por distracción,

es destruida por una repentina tormenta de verano; contingencia que propicia el surgimiento de una nueva colonia, la *tía Hilaria*, cuyo temperamento, composición e imaginación nada tiene que ver con aquella. En síntesis, el argumento central consiste en que de un cierto conjunto particular de hormigas se generan dos identidades totalmente distintas, a partir de la azarosa intervención de una contingencia metereológica, digamos: una torrencial lluvia, por ejemplo. Anticipando la eventual confusión de que en la articulación de la segunda colonia participan nuevos componentes de organización, apelo por un momento a la autorizada voz de los narrativos personajes del relato para que sean ellos, quienes, de manera enunciativa, afronten la cuestión:

*Aquiles*: ¿Quiere usted decir que se ahogaron todas las hormigas, lo cual, obviamente, implicó el fin del pobre J. S. F.?

*Oso Hormiguero*: No, al contrario. Las hormigas se las arreglaron para sobrevivir, todas sin excepción, subidas a las ramas y troncos que flotaban en los furiosos torrentes. Pero cuando las aguas retrocedieron, devolviendo a las hormigas a su comarca, ya no había organización. La distribución de castas estaba absolutamente destruida y las hormigas no tenían la capacidad necesaria para construir eso que había sido una organización refinadamente ajustada. Les era irremediablemente imposible conseguirlo, tal como a Humpty Dumpty juntar sus fragmentos y rehacer su forma original. Yo me esforcé, al modo de los caballos del rey, y de los hombres del rey, por volver a reunir los pedazos del pobre Fermat. Diseminé azúcar y queso, fielmente, esperando contra toda esperanza que algo de Fermat resurgiese... (*Saca un pañuelo y lo lleva a sus ojos.*)

*Aquiles*: ¡Qué sensible! No sabía que los Osos Hormigueros tenían tan gran corazón.

*Oso Hormiguero*: Pero todo fue inútil. Se había ido para siempre, más allá de toda posibilidad de reconstitución. Sin embargo, algo muy curioso comenzó a suceder: pasados unos pocos meses, las hormigas que habían formado parte de J.S.F., lentamente, se reagruparon y construyeron una nueva organización. Y así nació la *tía Hilaria*." (Hofstadter, 1979: 391)

La inmanente disposición organizativa del estrato socio-histórico, esto es: los modos de producción, las formaciones institucionales, la división socio-política, las estructuras de coherencia interna, los códigos de identificación, la composición discursiva y la propia sensibilidad cultural, no deriva lógica o necesariamente del tipo de agentes y elementos que la conforman, sino más bien de las formas particulares de autosignificación, el carácter de las representaciones del mundo y las relaciones onto-históricas que definen y mediante los cuales son definidos los seres sociales que instituyen tales disposiciones. El ser social es constituido por las formaciones de estrato, pero a su vez, la participación intencional de aquél es un agente con-formador de los órdenes discursivos e institucionales de éste. Cuando estos dispositivos de asignación del sentido existencial se transforman de modo sensible, como producto de la intervención de cualquier tipo de contingencia natural o socio-histórica –una tormenta, en el caso que nos ocupa; las invasiones bárbaras, en la Roma imperial, o la explosión del Vesubio, en Herculano y Pompeya, esto sin olvidar la conquista y ulterior colonización de los pueblos del denominado continente americano-, entonces, las disposiciones de estrato son mutadas de forma parcial o radical, dependiendo de la magnitud incidental de que se trate; y de manera correlativa, matrices de autosignificación, representación y de relación onto-histórica distintas, conforman disposiciones socio-culturales divergentes. En este sentido, la diferencia entre el sistema moderno de producción y los sistemas productivos denominados "primitivos", o "tradicionales", no radica tanto en el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y/o de los dispositivos técnico-tecnológicos de explotación energética, como de la *Weltanschauung* que los sustenta significativamente, les atribuye su carácter instrumental y les emplaza en la posición que les corresponde dentro del orden de las relaciones socio-culturales y socio-naturales que establece el ser humano; la función socio-histórica es la misma, esto es: la producción de las condiciones y de los insumos básicos que garanticen la preservación y la reproducción de la especie, de la comunidad o del pueblo, pero el modo concreto en que cada estrato social organiza y dispone su sistema productivo, deviene de las formaciones de



significación que establece el sistema de racionalidad cultural. Así, mientras las fuentes de procedencia de la *Welstanchauung* moderna, a saber: el racionalismo griego, la aspiración expansionista romana y la vocación evangelizadora de la tradición judeo-cristiana, confabulan para identificar en el "hombre" la especie dominante que puede disponer de los recursos del planeta a su libre albedrío, por su parte, las denominadas comunidades primitivas se reconocen como un elemento más de la estructura orgánica natural, la cual es necesario considerar, invocar y preservar, a fin de propiciar la continuidad del equilibrio ordenado de la existencia –*Y a ti, Madre de la Gente, te saludamos. La Tierra y la gente son inseparables. Todo lo que ocurre a la Tierra le ocurre también a la gente. Madre, te rogamos que nos des el piñón que nos sustenta, te rogamos que no nos mandes mucha lluvia, porque se pudre las semillas y la lana, y que por favor no hagas temblar el suelo ni escupir a los volcanes, porque se pasma el ganado y se asustan los niños, reza la dulce oración mapuche, a través de la narrativa de Isabel Allende-. (Allende, 2006: 217)* En este mismo sentido, una plegaria mapuche reza: *Kumé huenu eluén lucututuan mapu meu Gnechén, fachantú tucututuan mapu meu Gnechén, eluén ñi ketrán eluén nehuén, fil ketrán eluén, kuné cachú eluén; kumé cullin eluén, kumé requizuam eluén; eluén mogñé pu puñén, eluén kiñé kumé kezaum, fentren tripantú mogñé compuán eluén.*<sup>42</sup> De esta suerte, el modo de producción no es el motor de la historia, sino más bien, una respuesta emergente de integración y participación con el orden de la existencia, a partir de los procesos de preservación y reproducción material de la especie humana.

En efecto, la comprensión moderna emplaza al »hombre civilizado«, por derecho divino u ontológico, en la posición de usufructuario legítimo y exclusivo de

<sup>42</sup> *En este día arrodillado en la tierra, Nguenechén, dame buen cielo; este día arrodillado en la tierra, Nguenechén, dame buena cosecha, dame fuerza. dame buena cosecha, buen pasto dame, buena hacienda dame, buen pensamiento dame, dame vida con toda mi familia, dame un buen trabajo, muchos años y larga vida dame* ([http://www.laitud2000.com/site/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=8759&pop=1&page=0&Itemid=1](http://www.laitud2000.com/site/index2.php?option=com_content&task=view&id=8759&pop=1&page=0&Itemid=1), 6/agosto/2008)

los recursos energéticos del universo, al cual percibe como simple »fondo fijo acumulado« disponible para ser expoliado en beneficio del interés humano, este hecho define el carácter instrumental de las relaciones socio-culturales que trama con el mundo y, en consecuencia, determina el modo de explotación intensiva que caracteriza al sistema moderno de producción –en cualquiera de sus expresiones político-ideológicas, a saber: capitalismo y comunismo-; mientras que por su parte, el denominado pensamiento “primitivo” concibe al cosmos como una totalidad orgánico-vital, donde la participación del ser humano desempeña una función preservacionista del “orden natural” vigente. Fenómeno que explica la relación comunitario-integral que establece con el entorno y el tipo de economía de subsistencia que constituye para asegurar su existencia socio-histórica. De acuerdo con Cassirer, (1993) la “comprensión primitiva” se sustenta en la firme convicción de que la existencia se encuentra asociada por una profunda *solidaridad* que conforma la *sociedad de la vida*, en donde todos los seres de la naturaleza ocupan el mismo nivel ontológico y por ende, el ser humano primitivo no puede atribuirse algún tipo de posición única, privilegiada, destacada y/o correctiva. Luego entonces, la diferencia es ético-ontológica más que económica, puesto que en tanto para la tradición greco-latino-cristiana el orden del mundo padece de una insuficiencia óptica, dado que es el producto de la fractura de la Unidad original, y corresponde al ser humano la responsabilidad de vindicar la existencia mediante la reforma sistemática del ser; por su parte, para la cosmovisión primitiva el orden mundano es una donación de los dioses y su preservación –no su conservación o reproducción- es una dación humana, en cuanto correspondencia a la gracia divina. El *fármakon* se »sacrifica« para purgar la culpa que agobia al mundo, para expiar el miasma que asola a la existencia; en tanto que el donante primitivo se »inmola« para emular el obsequio divino, para contribuir a mantener el flujo de la sociedad de vida. El *fármakon* es una víctima propicia del destino –del cual duda y se resiste-; el donante primitivo es un legado.

Así, la diferencia entre el *sacrificio* y la *inmolación* radica en su fuente de procedencia y en la emergencia de su sentido ontológico. El sacrificio proviene de la demanda divina de satisfacción y tiene la función de *salvar* a la polis –Edipo-, a la humanidad –Cristo-, de la justa cólera de la divinidad. Por eso mismo, la víctima sacrificada, el *fármakon*, se convierte en el salvador. En cuanto que la *inmolación* deviene del acto fundacional de la vida en el mundo –recreación del momento cuando el Dios *Nanahuatzin* se arroja a la hoguera primigenia para crear el *Quinto Sol*-, y tiene el propósito expreso de contribuir, no de salvar, a la continuidad del flujo vital existente. De esta manera, el guerrero inmolado no es una víctima, ni tampoco representa un salvador, sino que encarna la donación divina; en última instancia es un donador de vida, ofrece su propia fuerza vital para impulsar el continuum de vitalidad en el universo. El inmolado no calma las pasiones divinas, por el contrario, coadyuva a la divinidad para mantener el orden creado. Existe una corresponsabilidad entre la divinidad y el ser humano en la preservación de la existencia, dentro del pensamiento primitivo. En esta lógica, la economía para la concepción instrumental moderna es una práctica de generación, acumulación y consumo de energía, por consecuencia las fuerzas sociales y los dispositivos técnico-tecnológicos de producción son diseñados, organizados y emplazados para desempeñar con eficiencia y eficacia óptima esta función instrumental de explotación energética; mientras que para la comprensión primitiva es un rito sagrado de renovación permanente de la asociación humana con la divinidad y con el universo creado, mediante la mutua donación, puesto que *cualquier cosa que se recibía era un regalo, y para mantener el equilibrio se debía regalar algo a cambio: regalarse los unos a los otros, y hacer ofrendas a los espíritus*, -como apunta Becker, siguiendo a Marcel Mauss-, (Becker, 1992: 57) por ende, la organización de la fuerzas sociales y la disposición de los dispositivos técnico-tecnológicos tienen como propósito la producción, distribución y preservación del orden que origina a la vida. La economía moderna produce excedentes como una forma sustantiva de ejercer, fortalecer y reproducir el sistema de dominación sobre las fuerzas del cosmos; en tanto que la denominada economía arcaica, o primitiva,

produce excedentes con el propósito de disponer de ofrendas que preserven el ciclo de poder que mantiene a la sociedad de la vida. Para la economía moderna, la relación con el cosmos es de dominio y explotación de los flujos de energía; mientras que para la economía primitiva se trata de una asociación solidaria con el orden existencial.

Luego entonces, la diferencia entre ambos sistemas económicos no consiste tanto en el nivel de complejidad y desarrollo de los procesos y dispositivos de producción, como por las formas de racionalidad a que pertenecen. Ya Weber (1991) identifica una diferencia fundamental entre las sociedades modernas y las denominadas sociedades tradicionales a nivel de sus sistemas de racionalidad, esto es, en las sociedades modernas predomina la *racionalidad formal*, mejor conocida como *racionalidad instrumental*, que opera con arreglo a medios y fines, mientras que en las sociedades tradicionales prevalece la *racionalidad sustantiva*, la cual se orienta en función de los valores. La racionalidad no es monolítica, por el contrario, existen diversos tipos de racionalidad que constituyen estructuras y disposiciones socio-económicas específicas. Por ende, en términos generales, la economía no se reduce al sistema de producción de las condiciones, productos y servicios indispensables para garantizar la satisfacción de las necesidades que plantea la pervivencia y reproducción de la especie humana, como pretenden las teorías de corte marxista, por el contrario, tal sistema proviene de una determinada y compleja forma de asociación que establece el ser humano consigo mismo, con el resto de los seres mundanos y con las fuerzas que organizan el devenir del cosmos. Los dispositivos técnico-tecnológicos de esta asociación instrumental pueden ser mágico-orgánicos en la economía primitiva, signico-rentistas en la economía feudal, ceremonial-captacionistas en la economía tributaria y narcisista-especulativos en la economía moderna, pero, en cada caso su función corresponde con las disposiciones de significación socio-históricas vigentes. En este sentido, es verdad que el incremento potencial de las fuerzas productivas y de los dispositivos técnico-

tecnológicos de explotación energética, tiene un impacto transformador de las disposiciones organizativas de la trama social, pero también es cierto que la manera como se integran a la práctica cultural y la dirección en que modifican las relaciones económicas no tiene un carácter histórico necesario y predeterminado por la lógica de una dialéctica resolutive, sino que depende tanto del sentido instrumental que se les atribuya como del significado que cobren en el proyecto socio-cultural de la comunidad. A tal efecto, la imposición de las diferentes formas de producción capitalista en las sociedades latinoamericanas no han conseguido erradicar los denominados sistemas de »producción pre-moderna«, como tampoco depurarlos de su significación mágico-orgánica, pero si han propiciado la disgregación de comunidades enteras y condenado a la pobreza extrema a generaciones completas de la población regional. Por donde transita el modo de producción moderna, sólo restan las huellas de su depredación energética. Como bien apunta Cereijido:

“Cuando una civilización de las llamadas primitivas entra en contacto con la también llamada cultura occidental, las nuevas técnicas y el manejo de enormes sumas de dinero alteran las formas de producir y cooperar, acelera los cambios en las relaciones sociales; los valores, cuyo uso a lo largo de milenios habían dado la sensación de ser naturales, o acaso de haber sido establecidos por los dioses fundadores, se disgregan en el bochorno de un día para otro. **El resultado de este proceso doloroso suele ser la desintegración social**” (Cereijido, 2005: 239)<sup>43</sup>

Por otra parte, en cuanto las disposiciones lingüísticas e institucionales conforman, instauran y reproducen emplazamientos particulares de comprensión del acontecer del mundo, así como de la posición y la función de la presencia humana en el orden existencial, entonces, las diferentes formaciones de estrato mantienen relaciones cualitativa y cuantitativamente inconmensurables, tanto en el ámbito sincrónico como en la dimensión diacrónica de la historia. Al transformarse las disposiciones que organizan el sofisticado estrato de *Johann Sebastian*

<sup>43</sup> Las negritas no pertenecen al original.

*Fermat* surge una nueva formación social, la *tía Hilaria*, que no preserva ningún rasgo cualitativo y/o cuantitativo, salvo los elementos que la conforman, con su estado precedente, siguiendo la lógica del relato que nos sirve de soporte para el análisis. Así pues, la representación de las estructuras ontológicas del cosmos, el reconocimiento del sentido autopoiético de la vida y la asignación del significado histórico del ser humano se realizan mediante pronunciamientos discursivos, ya sea en su patencia de fórmula creadora o de función matemática, sea en su carácter orgánico de código generador o de semántica genética, o ya en su manifestación metafísica de invocación mítica, de enunciación profética o de precepto legal; en tanto que las relaciones sociales y las prácticas culturales sólo consiguen su materialización identitaria, su coherencia significativa y su proyección histórica, en la composición institucional de la vida social. A las disposiciones del lenguaje les es inherente el mito, la verdad y la razón, mientras que, por su parte, las composiciones institucionales suponen el regulamiento racional de los procesos rituales, cognitivos y de justicia onto-teleológica en el devenir socio-histórico. La confluencia dinámica de estos vectores de organización socio-cultural no sólo aperturan un mundo de significados para dotar de sentido a la vida, sino que comportan modos singulares de ser para la existencia humana. El »mundo de significación« y las »modalidades de ser« con-forman *matrices socio-culturales, sistemas de racionalidad* que determinan las formaciones de estrato. De esta manera, los rasgos que caracterizan a la práctica socio-cultural de las distintas formaciones históricas devienen y corresponden con el sistema de racionalidad que los fundamenta, les atribuye su consistencia identitaria y les dota de significado ontológico, en consecuencia, matrices diferentes generan diversos estratos de propiedades singulares –los cuales sólo guardan posibles relaciones accidentales de semejanza o de reciprocidad-. Las modalidades políticas, económicas, religiosas, éticas, estéticas y gnoseológicas de una sociedad se explican únicamente por el sistema de racionalidad que constituye su proyecto cultural en la historia.

Este planteamiento no supone la defensa a ultranza de un radical relativismo o de un puritanismo cultural, puesto que la con-formación del sistema de racionalidad, de la misma manera que la constitución de la identidad, se trama en la relación significativa con la otredad, ya sea absoluta o contingente. El modo en que se demarca la diferencia existencial del ser humano en sus relaciones con el »otro absoluto« –la divinidad, el Ser, el cosmos-, y con el »otro contingente« –el resto de los seres humanos y de los entes del mundo-, en el doble propósito de preservarse de la indiferenciación ontológica del todo, o del caos, y de afirmar la individuación onto-ética en el devenir del mundo, con-forma los emplazamientos de significación de las matrices socio-culturales que organizan a los diferentes estratos socio-históricos. La otredad significa la existencia individual y/o colectiva del ser humano. Empero, el reconocimiento de la interacción socio-cultural como agente significativo en la composición y proyección histórica de los sistemas racionales no implica necesariamente la paulatina reducción de la diversa práctica humana a la homogeneidad, al sincretismo o a la resolución sintético-dialéctica, puesto que la intervención de los mismos factores externos en distintos grupos sociales genera diferentes procesos socio-históricos. La experiencia histórica de la especie humana tiende más a multiplicar la diversidad de sus posibilidades sociales, que a resolver sus diferencias discursivas e institucionales dentro de una cierta Unidad totalizadora y totalizante de significación –como lo pretende la tradición del pensamiento logocéntrico-, *verbi gratia*: el fracaso de emplazar al *esperanto* como el idioma universal del género humano, o los obstáculos lingüísticos que ha enfrentado el tradicional anhelo de constituir una *grammaire générale et raisonnée*, al grado de que los lingüistas de principios del siglo XX, como Vendryes, (1950) lo consideran *más bien un ídolo que un ideal científico*. (Cassirer, 1993: 192)

Luego entonces, existen tantos sistemas de racionalidad como formas particulares de autosignificación identitaria, modos de representación del mundo y relaciones onto-históricas organizan la vida social del ser humano. La racionalidad

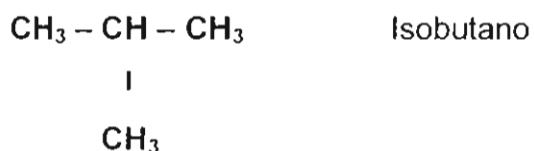
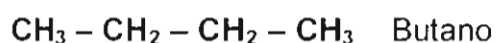
que ordena el devenir del proyecto civilizatorio de Occidente y que pretende posicionarse como el paradigma universal de la Razón histórica, se define mediante las siguientes propiedades de con-formación: por una parte, la pulsión formalizadora de la experiencia de vida, que le conmina a construir sistemas conceptuales de comprensión, explicación y percepción del mundo —el concepto, la categoría y el matema sintetizan la disposición formal que estructura al pensamiento y la existencia-; por otra parte, el diálogo hermenéutico entre el intelecto —el espíritu, para Hegel, Trías y Morin- y las formaciones de lo »real« —en cualquiera de sus variantes metafísicas: el solipsismo idealista, el providencialismo teológico y/o el mecanicismo materialista-, que aproxima progresivamente el pensamiento humano al conocimiento de la Verdad de la existencia; y por último, el carácter instrumental de las relaciones socio-históricas y socio-naturales, que propician la percepción técnico-utilitaria de las fuerzas que estructuran el acontecer del cosmos y, en consecuencia, la vocación de los sistemas de producción moderna hacia la explotación intensiva de las reservas energéticas del cosmos. Sin embargo, la racionalidad logocéntrica de Occidente sólo es un modo de ser de las múltiples posibilidades de la experiencia histórica humana y, en consecuencia, su proyecto de civilización es apenas un envío incidental, emergente y accidental de las propiedades que constituyen el devenir de las sociedades humanas, aún dentro de la propia tradición occidental. Es la emergencia del advenimiento del lance de religiosidad judeo-cristiana a este proyecto de civilización, lo que le dota de su carácter monolítico e intransigente, de esta forma: en el orden religioso, el culto a otras expresiones de divinidad se sanciona como idolatría, paganismo; mientras que en el orden histórico-social, cualquier formación socio-cultural alterna se juzga bárbara, salvaje; en el orden ético-jurídico, toda disposición valoral diferente se concibe perversa, corrupta; y en el orden económico, las variaciones en los sistemas productivos se sentencian manifestaciones de subdesarrollo, primitivismo. Así pues, la expansión planetaria del proyecto socio-civilizatorio occidental, no significa la patencia de su necesidad histórica, la confirmación de su mayor pertinencia ontológica, o la legitimación



trascendente de sus formaciones de veracidad, sino únicamente la eficacia de sus dispositivos de dominación. Hasta aquí termino con la analítica demostrativa del primer movimiento de demarcación.

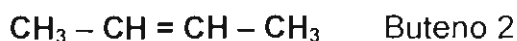
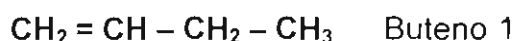
El segundo caso de demarcación de la diferencia entre las condiciones de posibilidad existencial y las propiedades de la existencia proviene de la Ciencia Química, esta vez se trata de dos fenómenos asociados -pero no necesariamente exclusivos-, con las fascinantes propiedades del carbono en el ámbito orgánico e inorgánico de la materia, tales son: la *Isomería* y la *Alotropía*. A diferencia de la mayoría de los compuestos inorgánicos, donde cada fórmula molecular identifica a una sola sustancia en particular, en el campo de la química orgánica ocurre que una sola fórmula molecular puede corresponder a varias sustancias llamadas *isómeros*, los cuales también comparten la composición, pero difieren en su estructura interna, como en sus propiedades físicas y químicas –de acuerdo con Clemente Juárez y Carlos Rochín-. En general, los tipos de *isomería* son los siguientes:

- *Isomería de Cadena*. Compuestos que tienen diferente disposición estructural de los átomos del carbono, a partir de enlaces sencillos que permiten una libre rotación alrededor de uno de ellos. El ejemplo clásico son los isómeros de la fórmula  $C_4H_{10}$ , estos son:

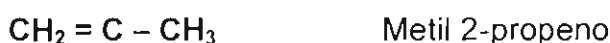


- *Isomería de Posición o de Lugar*. Ocurre en aquellos compuestos de enlaces dobles y triples, aunque también se puede presentar en derivados

de enlaces sencillos, y se debe al cambio de posición de tales enlaces. Por ejemplo, en la fórmula  $C_4H_8$ , tenemos:



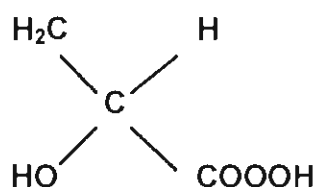
con variante de isomería de cadena:



- *Isomería de Grupo Funcional.* Compuestos que poseen diferentes grupos funcionales. A la fórmula  $C_2H_6O$  corresponden:



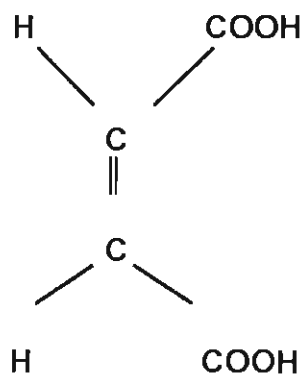
- *Isomería Óptica.* Algunas sustancias tienen igual estructura y las mismas propiedades físicas y químicas, pero desvían la luz hacia direcciones diferentes; a estas sustancias ópticamente activas se les denomina: *isómeros ópticos*. Las sustancias que desvían el plano de luz polarizada hacia la derecha reciben el nombre de *dextro-isómeros*, mientras que aquellas que lo desvían hacia el lado izquierdo se les llama *levo-isómeros*. Por ejemplo en el ácido láctico, cuya fórmula es:



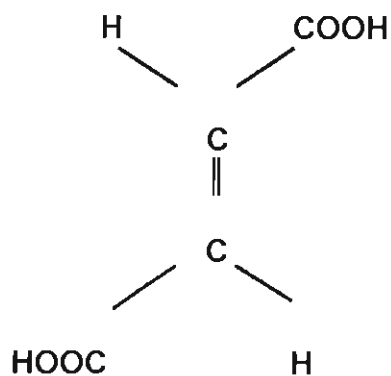
tiene dos isómeros ópticos activos –*enantiómeros*- y uno inactivo –esto es *racémico*-; los primeros forman imágenes espejales entre sí y sus respectivas fórmulas son:



- *Isomería Geométrica*. Son sustancias con idéntica estructura, pero distintas propiedades físicas y químicas; esta isomería se debe a la existencia de átomos de carbono unidos por un doble enlace que no permite el giro de las dos mitades de la molécula, a través del eje de unión. Estos compuestos se dividen en dos expresiones: *cis*, que indica la presencia de grupos semejantes adyacentes uno a otro; y *trans*, expresa que hay grupos semejantes en los lados opuestos de la molécula. Sean los siguientes ejemplos.<sup>44</sup>



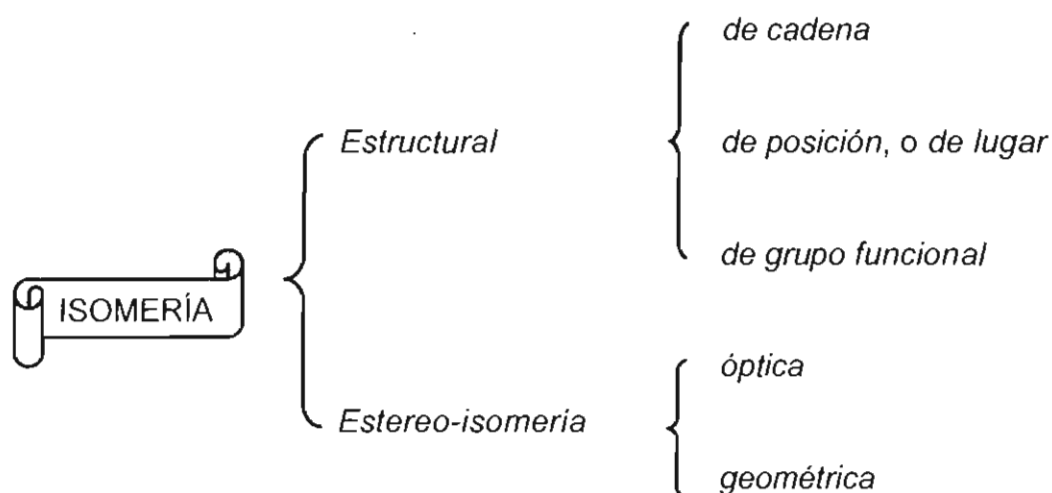
Ácido Maleico (*Cis*)



Ácido Fumárico (*Trans*)

En síntesis, de manera esquemática, los distintos tipos de isomería son:

<sup>44</sup> Las regiones sombreadas no pertenecen a la expresión original de las fórmulas, son un recurso para resaltar la diferencia entre las isomerías. *cis* y *trans*.



Por lo que respecta a los *alótropos*, en la química inorgánica, son elementos que existen en más de una forma, como sucede con el »Grafito«, el »Diamante«, el Carbono Amorfo (mejor conocido como *tizne*) y el »Buckminsterfullereno« ( $C_{60}$ ) que son formas alotrópicas del carbono –de la misma manera que el oxígeno utilizado en la respiración animal y el ozono, son alótropos del elemento oxígeno-, cuyas estructuras espaciales determinan propiedades diferentes en cada forma de composición. Así sucede que el grafito es un carbono no-metálico que cristaliza en sistema hexagonal, donde cada átomo se une a otros tres dejando un electrón libre en cada uno de ellos, hecho que lo convierte en buen conductor de electricidad. Las cadenas de anillos poco rígidas que lo forman permiten el fácil deslizamiento entre sí, lo cual explica su consistencia grasosa y blanda (figura 1). Mientras que el diamante es un carbono cristalizado en sistema regular, en donde cada átomo se une a otros cuatro formando una rígida estructura de cuatro caras que lo hacen virtualmente irrompible; tiene como propiedades especiales: el brillo intenso, diversas coloraciones –aunque existen diamantes incoloros-, la resistencia y la conducción eléctrica (figura 2). Por su parte, en el buckminsterfullereno (figura 3) los átomos están distribuidos en doce pentágonos regulares rodeados completamente por veinte hexágonos regulares que, a su vez, constituyen una estructura cerrada (figura 4); entre sus principales propiedades se encuentran la casi ausencia de

frotamiento, el magnetismo, la dureza –capaz de superar al diamante- y la maleabilidad. Huelga apuntar que por sus propiedades específicas el grafito es utilizado en la industria como lubricante y el diamante en la punta de los taladros para la perforación de rocas –sin soslayar que es el juguete clásico de la joyería-. Todavía no se le ha encontrado un uso industrial al “buckyball” –como se le ha dado en llamar al buckminsterfullereno-, pero ya se ha construido con sus moléculas el *nano-ábaco* (Laboratorio de Investigaciones de IBM en Zurich), el *nano-amplificador* y se consiguió cubrir la Punta de un Microscopio Barredor de Efecto Tunel (*Scanning Tunneling Microscope*, STM, ambas cosas en la Rice University de Texas), con la cual se pueden manipular átomos individuales de grafito, algo imposible con las puntas metálicas normales en estos aparatos, entre otras diferentes aplicaciones que se están experimentando en el mundo. Ya se anticipa que las “buckyballs” pueden servir como conductores o aislantes eléctricos, semiconductores o superconductores. Empero, más allá de la rica variedad de las disposiciones estructurales que ofrecen los fenómenos de isomería y alotropía, el carbono constituye la base elemental de la diversidad morfológica de la vida en el planeta.

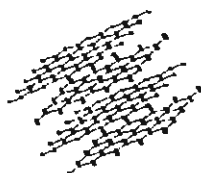


Figura 1

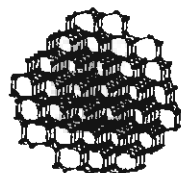


Figura 2

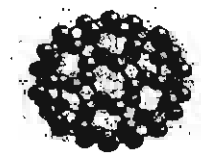


Figura 3

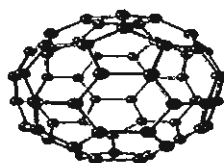


Figura 4

La dúctil disposición del carbono para patentizar diversas formaciones morfológicas, con materialidades, disposición y cualidades distintas entre sí, muestra, por un lado, cómo la propiedad de formación de estrato –de estructura, de articulación, de composición, o de organización, según se prefiera- es un vasto

calidoscopio combinatorio de las condicionantes existenciales, lo cual, sin embargo, no significa que en éstas se encuentren prefiguradas necesariamente las formas de relación de aquella, es decir, los estratos no son la sombra reflejada, o los fantasmas aparienciales de las presuntas formas arquetípicas que subyacen –¿escondidas, por intención o por exceso de sentido del demiurgo?– en las condiciones de posibilidad existencial; por otro lado, el carácter productivo que detentan las propiedades de existencia, esto es, las propiedades concretas de una disposición organizativa, generan y determinan series de propiedades que conforman la identidad singular de cada formación de estrato; y finalmente, la inmanencia, no trascendencia o trascendentalidad, de la identidad de las formaciones materiales. Lo fascinante de las diferentes combinaciones del carbono, en los extremos de organización de la materia, radica en el hecho de que la misma condición de materialidad puede producir propiedades divergentes de existencia: principios dinámicos y flexibles detonantes de la vida orgánica, además de articulaciones inertes y rígidas de sustancias inorgánicas –pero también, en estos casos, se diversifica en variadas propiedades divergentes-. En este sentido, ¿por qué las propiedades de la experiencia de la vida social humana *deben* sintetizarse –por “unidad universal” de la naturaleza del ser humano, o por resolución de la dialéctica histórica- en una sola serie orgánica de historicidad?; y aún aceptando el principio marxista de que cada estrato –o modo de producción, según la jerga tradicional- comporta las contradicciones intensivas de su propia resolución social, entonces, cada formación de propiedades históricas tenderá a desplazarse, experimentalmente, entre las diversas direcciones que le indican esas mismas tensiones socio-económicas y culturales, sin que pre-exista un a priori histórico que determine por necesidad el sentido unívoco del devenir socio-civilizatorio, toda vez que el nudo de fuerzas históricas en conflicto tiende a multiplicar las direcciones de posibilidad, más que a resolver las intencionalidades imbricadas en un solo proyecto de realización histórica. Las serias divergencias que confrontaron los intereses de los campesinos y los obreros urbanos dentro de la experiencia del denominado socialismo real, en el siglo XX, así como la violenta

explosión de las diferencias étnicas, nacionalistas y sociales en el bloque socialista, tras el colapso del férreo dominio soviético, son evidencias palpables de este hecho. El proyecto histórico de civilización que se impone en cuanto eje hegemónico de la práctica cultural, es apenas un lance de juego sobre el tablero de las posibilidades sociales, en su devenir historia humana.

En principio, las clases sociales predominantes –económicas, políticas e intelectuales- no son homogéneas ni conservan una determinada unidad en el ejercicio del poder, como tampoco en la suscripción de la defensa de los intereses en juego, sino a condición de someterse a la voluble dinámica del «bloque en el poder», según nos ha mostrado ya Nicos Poulantzas. (2001) Por su cuenta, las clases subordinadas distan mucho de renunciar a sus intereses emergentes, para construir un proyecto socio-económico siquiera de mediano plazo, mucho menos de resolución socio-histórica. Allende el romanticismo revolucionario, el análisis histórico nos muestra con claridad que las clases populares son renuentes a “sacrificar” sus demandas presentes en aras de la realización de cualquier utopía social y que sólo actúan transgresivamente motivadas por el instinto de sobrevivencia, o en el influjo de una férrea acción de liderazgo histórico y/o carismático. Por su parte, los intereses socio-económicos, políticos e intelectuales particulares, enfrentan y escinden a las clases dominantes en diversos segmentos de acción histórica. De facto, cada segmento de poder traza su propio horizonte de orientación histórica, diseña su programa socio-político y utiliza los recursos institucionales, jurídicos y económicos que considere pertinentes para conseguir sus objetivos concretos, aun en contra de los actores de su misma clase social. Las alianzas que establecen entre sí los diversos segmentos de las clases dominantes, con el objeto de imponerse sobre el conjunto de la sociedad, son siempre emergentes y acontecen entre la suspicacia, la traición y la conveniencia. En los hechos, la dialéctica del conflicto social no sólo escinde al estrato socio-histórico en dos grandes conjuntos antagónicos, los dominados versus los dominadores (amo-esclavo, señor-siervo, burgués-proletario), sino que confronta

de modo transversal a todo el entramado social, en función de las emergencias políticas, económicas, étnicas, raciales y socio-culturales que definen a cada estrato socio-histórico. En lo general, los campesinos y los terratenientes tienden a defender programas socio-políticos y étnico-culturales conservadores, mientras que los obreros y los empresarios son más proclives a los proyectos de transformación socio-histórica. Pero, a su vez, el valor de la moneda nacional opone los intereses de los empresarios importadores y exportadores de bienes y servicios, pues, para unos es conveniente una moneda depreciada, mientras que los otros propugnan por el fortalecimiento de las divisas monetarias. De la misma manera, pese a compartir la misma condición marginada, segregada y subordinada en el contexto de la sociedad estadounidense, los negros y los latinos más que formar un frente común que les permita obtener mayores ventajas socio-económicas y político-culturales de la comunidad blanca, mantienen una constante confrontación entre ambos segmentos de la población, a través de los diversos dispositivos de acción particular. Las alianzas socio-políticas entre los diferentes segmentos de la sociedad son siempre emergentes y de corta duración, en relación con la perspectiva general del devenir histórico de un pueblo. En efecto, las clases sociales nunca actúan como una unidad indivisible, indiferenciada y homogénea, sino más bien se conforman por una heterogeneidad diversa de intereses, técnicas y dispositivos de poder. Ciertamente, el conflicto social es una de las determinantes de la historia humana, pero no su principio de organización, como tampoco su único agente de resolución socio-cultural. Luego, lo propio de las formaciones históricas es su radical tendencia a la multiplicación, a la diversificación y a la diferenciación, más que a la síntesis social de la historia. La síntesis socio-histórica, étnico-cultural y político-económica se consigue sólo mediante la violencia de la imposición de un modelo de comprensión y civilización sobre el devenir de las sociedades; unidad forzada que se debilita apenas se desgasta el régimen de poder que la sostiene, como ha sido patente con el derrumbe de todos los imperios, sistemas totalitarios y dictaduras a lo largo de la



historia humana. La unidad socio-política y económica siempre es el resultado de la violencia del ejercicio de poder, más que una tendencia de resolución histórica.

Así pues, la patencia de los mismos factores y elementos de disposición histórica, en los diversos estratos socio-culturales, no define, de manera unívoca, vectores idénticos de historicidad, como tampoco consecuencias socio-políticas y económicas equivalentes, ni transformaciones socio-culturales similares. La singularidad de las emergencias sociales es la determinante fundamental del alcance de las consecuencias históricas que deciden el devenir de los diferentes estratos socio-culturales, sin que persista un *nous* subyacente que reduzca el horizonte, el sentido y el significado socio-histórico, por necesidad legal, a la unidimensionalidad de una sola dirección y/o experiencia histórica. En efecto, el acontecer de los mismos fenómenos socio-históricos en las distintas formaciones societales, aún dentro del propio devenir de Occidente, ha generado una multiplicidad de disposiciones de singularidad política, económica y cultural, dependiendo de la emergencia histórica que se construya desde la actuación de los agentes políticos, la relación con las tradiciones socio-históricas, la situación económica y las propias condicionantes socio-ambientales, por mencionar sólo algunas de las variables imbricadas. Por ejemplo, mientras la temprana muerte de Amenhotep IV (rebautizado después por él mismo como *Ajenatón* en honor precisamente del Dios **Atón**), detiene el proceso de revolución socio-cultural y política que inicia en el antiguo Egipto a partir de la imposición del monoteísmo y la fusión emergente entre la religión y la política, en cuanto dispositivo instrumental de legitimación, ejercicio y preservación del poder; por su parte, el intempestivo y, aún, misterioso deceso de Alejandro III de Macedonia –mejor conocido como Alejandro Magno, desde la época romana-, no interrumpe el lance histórico de constitución del *periodo helenístico*, sustentado en la influencia socio-civilizatoria de la cultura griega, como producto de la construcción del imperio alejandrino, el cual comprendió desde Grecia hasta la India. La actuación histórica de ambos personajes coincide en dos aspectos nodales: por un lado, el impulso de

transformación socio-cultural del estrato histórico en que nacieron y, por otro lado, la fusión de la religión y la política como instrumento de las prácticas de poder centradas en la voluntad unipersonal. La muerte de Ajenatón no consigue fracturar al imperio egipcio, pero el abrupto fallecimiento de Alejandro provoca una sucesión de campañas y batallas por el control del imperio alejandrino, que desencadena su ulterior fraccionamiento.

Empero, la ausencia de Ajenatón tiene como consecuencia directa la derrota total de su proyecto de reforma religiosa y socio-política, el abandono simbólico de la capital que funda para cimentar el nuevo culto y el nuevo régimen del poder, el repudio absoluto de sus principales transformaciones y el vano intento de borrar todo vestigio de su existencia, de la tradición histórica egipcia; por el contrario, en el caso de Alejandro, pese al sistemático exterminio de su familia emprendido por la ambición de Casandro y de la inevitable división del imperio en diversos reinos independientes, donde destacan las dinastías: *Ptolemaica*, asentada en Egipto, *Antigónida* dominando Macedonia y Grecia, y *Seleúcida* con sede en Babilonia y Siria, la difusión de las prácticas culturales griegas que acompaña a la conquista constituyó un thelos de reserva socio-cultural en el oriente, que después sirve para fundamentar la emergencia de la transición occidental hacia el proyecto de la modernidad, mediante el agenciamiento de los valores centrales de la civilización griega, realizado a través de la cultura árabe –*el arte, la ciencia, la filosofía y la literatura de los antiguos paganos se conservaron en los confines... que llegaron a abrazar el Islam, el tercero y último de los grandes monoteísmos, en el siglo VII y después*, señala Kirsch-. (Kirsch, 2006: 278) Conviene asentar que ninguno de estos fenómenos socio-históricos tuvo como causa fundamental la dialéctica del conflicto socio-económico, como pretende el análisis marxista. En efecto, ni la reforma religiosa de Ajenatón y su posterior fracaso, como tampoco la expansión hacia el oriente de los valores del logocentrismo griego y su postrer agenciamiento por Occidente para fundar el proyecto de civilización moderna, son producto del desarrollo

histórico de las fuerzas productivas, ni tampoco de la tensión del conflicto social resultante de los modos de producción imperantes; en tales hechos confluyen una diversa gama de fenómenos religiosos, políticos y militares, por mencionar sólo tres posibles rubros.

En esta misma lógica tenemos que la expansión colonialista de Occidente, a partir del siglo XV, genera diversas consecuencias étnico-culturales, socio-económicas y político- raciales en las diversas regiones del orbe. Esquemas similares de conquista, colonización y dominio producen la formación de diversos estratos socio-civilizatorios dentro de una misma región, al interior de un mismo territorio, en el seno de un mismo pueblo. Así, las mismas políticas de exterminio de la población originaria, de ocupación de los denominados "territorios vacíos"<sup>45</sup> y de migración colonial europea, propicia el surgimiento de modelos de desarrollo socio-económico, organización político-cultural y de disposición étnico-racial, radicalmente diferentes en el norte y el sur del continente americano. Estados Unidos y Canadá se convierten en evidentes emplazamientos del proyecto de civilización occidental en América, representando, sobre todo el primero, el paradigma de civilización dominante en el mundo globalizado; mientras que Chile, Uruguay, Paraguay y Argentina participan de equivalentes problemáticas económicas, contradicciones sociales, desgarramientos culturales, traumas históricos y aspiraciones civilizatorias que, el resto de los "Estados del Tercer Mundo", de las "Sociedades en Desarrollo", o de las "Economías Emergentes", según se prefiera. En principio, algo que parecen compartir, en mayor o menor medida, es el desarrollo socio-económico subordinado a las grandes potencias socio-económicas de Occidente, así como su herencia colonial. De esta suerte, la inserción de los emplazamientos y dispositivos de la economía capitalista, en

---

<sup>45</sup> Conviene advertir que la definición de "territorio vacío" fue una estrategia de los colonizadores para usufructuar grandes extensiones de tierra pertenecientes a los nativos del "nuevo" continente, es decir, las poblaciones originarias fueron despojadas de sus territorios tradicionales al ser declarados oficialmente como "territorios vacíos", tras lo cual fueron "ocupados legalmente" por los colonizadores. Hasta la fecha, en estos "territorios vacíos", persisten importantes sectores de población de origen precolombino, tanto en el sur como en el norte del continente.

cualesquiera de sus modalidades de transición: mercantilismo, capitalismo industrial y capitalismo global, dentro de los territorios dominados por la expansión colonialista europea, no ha traído consigo el arraigo y la completa implantación del sistema de producción capitalista, como tampoco el mejoramiento de las condiciones de vida de la población, ni el progreso histórico de las fuerzas productivas, como pretende la racionalidad occidental con el esquema de la evolución socio-histórica. Por el contrario, entre las áreas de mayor pobreza en el mundo se encuentran aquellas que desempeñaron, o desempeñan todavía, una función productiva en el desarrollo y expansión del capitalismo mundial, *verbi gratia*: Haití y Panamá, en el ámbito internacional; las zonas henequeneras, madereras y mineras en México; sin olvidar la pauperización histórica a que fue condenado la mayoría del continente africano. El sistema de producción capitalista no desarrolla de forma integral las fuerzas productivas, ni tampoco distribuye de manera equitativa la riqueza y el acceso al consumo de los productos, bienes y servicios que genera en el contexto donde se arraiga y consolida, sino que, por el contrario, precisa del empobrecimiento sistemático de sectores estratégicos de la población local, regional, nacional y global, con el objeto de concentrar los bienes de capital que posibiliten su reproducción y expansión permanente. La inequidad distributiva del capital socio-cultural, económico, político y técnico-tecnológico es una condicionante necesaria del funcionamiento eficiente del sistema capitalista. En tal perspectiva histórica, resulta conveniente advertir que la esclavitud, en el pasado, y la servidumbre de facto a que se encuentran sometidos los migrantes indocumentados, en el presente, son factores determinantes para el desarrollo, fortalecimiento y ulterior predominio mundial de la economía estadounidense, tanto como el dominio y el saqueo colonial contribuyeron a la potenciación, equilibración y estabilidad de la economía europea y las relaciones de dependencia socio-productiva, técnico-tecnológica y financiera son agentes estratégicos para la consolidación del capitalismo global. En la comprensión del capitalismo, los excedentes de los recursos públicos y privados, más que canalizarse hacia el desarrollo socio-cultural, político-económico y técnico-

tecnológico de la población en general, deben ser utilizados para la reproducción eficiente del modelo de producción capitalista.

Así pues, el devenir del capitalismo en la continentalidad latinoamericana no ha significado el desarrollo de las fuerzas productivas de la región, como tampoco la racionalización de los procesos socio-políticos, ni la independencia económica y, menos aún, el mejoramiento de la calidad de vida del conjunto de la población, sino más bien, su inexorable fraccionamiento en, a veces, irreconciliables diversidades socio-económicas, étnico-culturales y político-raciales. Producto de la herencia colonial y el depredador paso del sistema de producción capitalista, más que de su condición de subdesarrollo socio-económico, en Latinoamérica coexisten de manera conflictiva los siguientes segmentos socio-históricos:

Tabla 1  
Segmentos de Estratificación Socio-Histórica en Latinoamérica

Ámbito	Segmentos				
Económico	Producción Tradicional de Autoconsumo		Producción Industrial		Producción Postindustrial
Social	Pobreza Extrema		Subsistencia	Ingreso Medio	Altos Ingresos
Político	Sistema de Representación Tradicional		Caciquismo Político		Sistemas de Participación y/o Representación Democrática
Étnico-Cultural	Civilizaciones Indígenas		Lances de Mestizaje		Lances de Modernidad
Étnico-Lingüístico	Lenguas Indígenas		Lenguas Créoles		Lenguas de origen europeo
Racial	Razas Indígenas	Raza Negra	Razas Orientales		Razas Mestizas Razas Indo-Europeas

Ahora bien, pese a que se han empeñado serios esfuerzos socio-políticos y con distintos propósitos socio-históricos, desde la época de los movimientos independentistas hasta el presente, para concretar y consolidar un proyecto de integración panlatinoamericano, lo cierto es que prevalece en la región una clara tendencia hacia la diferenciación histórica, como producto de la diversa composición socio-cultural que conforma a la región. De acuerdo con Arianny Vanessa Gil, existen cuatro tipos generales de integración, tales son: la

*Integración Comercialista*, que pretende eliminar las formas de discriminación comercial entre las diferentes economías nacionales participantes, con el objeto de maximizar el bienestar de la población; la *Integración Organizada*, la cual considera tanto la liberalización de los intercambios comerciales hasta la coordinación de las políticas económicas; la *Integración de las Economías* que se propone la combinación de los instrumentos de confluencia de los intercambios comerciales, las inversiones y las políticas económicas, con la intención de alcanzar eventualmente la unificación de las economías nacionales; y la *Integración Centralmente Planificada* donde se propone la coordinación y unificación de los planes económicos de las naciones involucradas. (Vanessa Gil, pág. Web) En el caso de Latinoamérica, los proyectos de integración político-económico se han caracterizado por ser preponderantemente defensivos, bien sea en la búsqueda de la constitución de una identidad propia frente al embate de los procesos de evangelización socio-civilizatoria europea y/o estadounidense, o bien, en el afán de conformar un frente económico común que permita resistir en mejores condiciones la acometida comercial de las economías más consolidadas en el desarrollo histórico de la constitución del sistema-mundo (tal como lo entiende Wallerstein). En efecto, en plena eclosión de los movimientos independentistas que se sucedieron durante el siglo XIX, el proyecto panlatinoamericanista desempeña dos funciones de disposición socio-histórica, a saber: por un lado, propicia la conformación simbólica y la posterior difusión de la fábula de una cierta identidad latinoamericana, mediante la estrategia de enfatizar los rasgos nacionales y/o regionales ante los intereses colonialistas del imperialismo europeo, primero, y la expansión intervencionista estadounidense, después –hecho que no significó la recuperación de las manifestaciones populares, en cuanto dispositivo de afirmación de la diferencia identitaria e instrumento de transformación del sistema de poder heredado de la época colonial, como bien advierte Vanessa Gil, puesto que el dominio oligárquico de las élites libertarias, *en la segunda mitad del siglo XIX, era tan absoluto que ese tipo de concesión no era necesario. Por lo contrario, ellas hacían de los valores*

*européos un atributo de su clase, un símbolo de status y distinción*, (Vanesa: página web) es decir, la afirmación de los rasgos de singularidad propia sólo operan como recurso defensivo ante el embate exterior, no hacia la verdadera integración de todos los sectores de la sociedad latinoamericana-; y por otro lado, pretende constituir un marco de coordinación regional que posibilite tanto la autodeterminación regional de las jóvenes naciones recién liberadas, como la conformación de un modelo de desarrollo socio-económico propio e independiente de la regencia europea y/o estadounidense.

Con el advenimiento del *Sistema Bipolar* en la segunda mitad del siglo XX, tras la conclusión de la *Segunda Guerra Mundial* y la escisión del mundo en dos grandes compartimentos socio-económicos: el bloque capitalista encabezado por los Estados Unidos y el bloque socialista liderado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), el proyecto de integración subcontinental pretende tres propósitos nodales, a saber: en el ámbito político, conformar una red regional de participación en el *Movimiento de Países No Alineados* (MPNA), en coordinación con los países de Asia y África –promotores de este movimiento-, con la intención de contrarrestar el riesgo de convertirse en simples »Estados satélites« de la grandes potencias y, así, intervenir de manera más o menos independiente en las decisiones que conciernen al orden internacional; en la dimensión económica, la armonización de las políticas económicas y la integración de los mercados locales, con el objeto de superar la dependencia técnico-tecnológica y financiera de los países industrializados; y en el contexto socio-histórico, la construcción de un proyecto alternativo a los paradigmas del »imperialismo capitalista« y del »totalitarismo soviético« que dominaban el devenir del sistema mundial. En este horizonte, durante la década de los años 60's, se constituyen: el *Mercado Común Centroamericano* (MCCA), la *Asociación Latinoamericana de Libre Comercio* (ALALC), el *Acuerdo de Cartagena*, la *Corporación Andina de Fomento* (CAF, que ulteriormente conforma al *Grupo Andino*) y la *Zona de Libre Comercio del Caribe* (CARIFTA, por sus siglas en

inglés; la cual se transforma después en la *Comunidad del Caribe*, CARICOM). Por su parte, los procesos de globalización económica y el reordenamiento del sistema de poder político-militar en el planeta –tras el estrepitoso derrumbe del denominado «socialismo real», en la década de los 80's-, demandan la renovación de las tentativas de integración regional, a partir de dos principios básicos: primero, emplazarse en la mejor posición posible del mercado mundial, mediante la integración económica de los mercados locales, que les permita a los países de economía emergente subsanar insuficiencias de desarrollo e infraestructura, además de prever una reserva emergente para la circulación de sus bienes de capital, productos y servicios en condiciones de ventaja arancelaria, costos de producción, condiciones de inversión, etc.; y segundo, articular una alianza político-económica regional, que permita a los países latinoamericanos ejercer determinada influencia en los organismos multilaterales de decisión internacional en materia política y económica, con el objeto de compensar la incursión comercial y financiera –tanto legal como subterránea- de las economías más eficientes del mundo globalizado. En tal perspectiva, se consolidan los siguientes grupos subregionales de integración: el *Mercado Común del Sur* (MERCOSUR), la *Comunidad Andina de Naciones* (CAN), el *Mercado Común Centroamericano* (MCC), la *Comunidad del Caribe* (CARICOM), el *Grupo de los Tres* (G3, conformado por Colombia, México y Venezuela), la *Asociación de Estados del Caribe* (AEC) y la *Asociación Latinoamericana de Integración* (ALADI); esto, aparte de los Acuerdos Económicos entre los países del área con las grandes economías del norte de América, Europa y del Asia, tales como: el *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLCAN) que involucra a Canadá, Estados Unidos y México, sin olvidar el *Acuerdo de Asociación Chile-Comunidad Europea*, por ejemplo. Un fenómeno que condiciona la concreción de todos los lances de integración en Latinoamérica, desde los albores del siglo XIX con los principios de la *Doctrina Monroe* hasta el presente con el proyecto del *Área de Libre Comercio de las Américas* (ALCA), es la intervencionista política exterior de los Estados Unidos, la cual retoma las aspiraciones de las Trece Colonias y de las naciones



latinoamericanas de demarcar el espacio de independencia político-económica ante las apetencias colonialistas de Europa, con el propósito de disponer un área de reserva comercial, consumo, recursos, mano de obra e inversión financiera, así como de influencia político-militar, que opere como plataforma de seguridad y defensa de sus intereses en el mundo. Dependiendo de la procedencia de los gobiernos del área, se respaldan o se resisten los objetivos integracionistas del gobierno de los Estados Unidos, como se construyen los alcances y naturaleza de los acuerdos económico-comerciales y políticos subregionales. En ocasiones, la emergencia de las alianzas político-económicas se trama con la finalidad de evitar la concreción del proyecto de integración impulsado por la potencia americana y sus seguidores en la región, tal cual ocurre con el ALCA, en el presente. En este esquema, el recurso de asociarse con las economías de Europa y Asia es un dispositivo estratégico para resistir las políticas intervencionistas estadounidenses.

Y puesto que los proyectos de integración latinoamericana se construyen desde la intención de conformar un frente político-económico de resistencia a la intervención extranjera, no en cuanto producto del reconocimiento de una misma tradición socio-histórica (salvo el hecho de compartir el mismo trauma histórico del dominio colonial), o en tanto consecuencia de la autoasignación trascendental de algún tipo de misión socio-civilizatoria en el mundo, o como efecto de disponer de la aspiración de un mismo horizonte de transición socio-utópica (tres factores que participan en los impulsos de la unificación europea, en cuanto herencia del proyecto de la civilización occidental), la emergencia de los procesos de articulación se realiza al nivel de los aparatos de Estado y de los agentes económicos, sin que alcance la dimensión de una identidad socio-cultural regional (fuera del mito de la definición de *latinidad* que inspira a los discursos políticos e intelectuales del continente, para impulsar el sueño de la “Gran Colombia” de Simón Bolívar –siguiendo el lance dispuesto por Francisco de Miranda, en sus Proyectos Constitucionales para Hispanoamérica y retomado ahora por Hugo Chávez, desde Venezuela, en cuanto estrategia de lucha contrasistémica contra

los Estados Unidos, a partir del eco populista que ha encontrado en las sociedades y gobiernos del área-, la propuesta de la denominada “Confederación Hispanoamericana” de Alamán, la “Unión Latinoamericana” de José Ingenieros y el “Sistema Panamericano” de la Organización de Estados Americanos –OEA-; empero, conviene advertir que de acuerdo con Rodolfo Stavenhagen, (1986) el concepto de “América Latina” fue acuñado por un apologista francés de la corte de Napoleón III, quien convierte a la identidad latina –*La Latinité*- en un argumento político que pretende contrarrestar las pretensiones expansionistas anglo-americanas en el nuevo continente, pero al mismo tiempo tiende a favorecer sus propias intenciones imperialistas). Es verdad que en las discusiones, análisis y proyecciones de la integración latinoamericana subyace la aspiración de cimentar este proceso, en la recuperación de los factores socio-culturales que podrían constituir alguna determinada identidad regional (tales como la lengua, la tradición histórico-cultural, la religión, la procedencia étnico-racial y, en el caso del subcontinente, la herencia del dominio colonial o la raigambre nativa prehispánica), sin embargo, también es cierto que se trata más bien de una utopía que de una realidad histórica concreta, puesto que todavía hacia el fin del siglo XX prevalecen oficialmente en la región cuatro lenguas de origen europeo: español, con cerca de 140 millones de hablantes; portugués, con alrededor de 90 millones; inglés y francés, las cuales coexisten con una importante diversidad de idiomas de carácter indígena, entre los que se destacan: el *quechua* con cerca de 5,700,000 parlantes, el *aymará* con aproximadamente 1,150,000 y el *guaraní* con 1,700,000, todo ello sin olvidar las expresiones de las lenguas *créoles* –variedades criollas del francés, el inglés y el español-, que se registran en el golfo de México y el Caribe. (Houaiss, 1996) En esta lógica, con base en los estudios de Terrence Kaufman, (1994a y b) el Proyecto *The Indigenous Languages of Latin America* (AILLA) señala que existen en la región 56 familias lingüísticas y 73 lenguas aisladas –es decir, sin referencia a ninguna familia lingüística conocida-, distribuidas de la siguiente manera:

Tabla 2  
Lenguas Indígenas en Latinoamérica (AILLA: página web))

Language	Family	Countries	# speakers
Quechua	Quechuan	Peru, Brazil, Bolivia, Argentina, Ecuador, Colombia	8.5 million
Guarani	Tupi-Guarani	Paraguay	3 million
Kekchi	Mayan	Guatemala	1.3 million
Nahua	Uto-Aztecan	México	1.3 million
Otomi	Oto-Manguean	México	261,000
Totonaco	Totonacan	México	215,000
Miskitu	Misumalpan	Nicaragua, Honduras	200,000
Jívaro	Jívaro-Cahuapanano	Ecuador, Peru	50,000
Kuna	Chibchan	Panama	50,000
Emberá	Chocó	Panama, Colombia	40,000
Ticuna	Jurí-Ticuna	Peru, Colombia, Brazil	21,000

Por su parte, las expresiones étnico-raciales se multiplican en los diversos territorios regionales, dependiendo de las mezclas inter-raciales y la magnitud de las migraciones socio-étnicas. La *Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* (GTZ), a través del programa de *Cooperación Alemana al Desarrollo* (CD) indica que los países de Bolivia, Guatemala, Ecuador, México y Perú concentran el 90% del total de la población indígena de Latinoamérica, en cuanto que Uruguay carece por completo de comunidades de ascendencia precolombina. A su vez, el Banco Mundial reconoce a una población descendiente de africanos de alrededor de 150 millones y 40 millones de origen indígena, de un total de 520 millones de habitantes latinoamericanos, lo cual equivale al 36.54% de la población en el subcontinente; cada una de las comunidades que conforman este amplio mosaico étnico-cultural enfrentan problemas distintos de integración, reconocimiento y participación en la agenda socio-cultural y político-económica de los países del área, así como dispone de horizontes de identidad histórica propia, también diferentes. Las circunstancias socio-históricas de los nativos de la selva amazónica, como los *Tagaeri*, *Huaorani*, *Taromenane*, *Corubo*, *Amamhuaca*, *Mascho*, *Kineri*, *Nanti*, *Nahua* y *Kagapakori*, entre otros 54 pueblos indígenas más, en condiciones de aislamiento voluntario y prácticamente condenados a la extinción, poco tienen que ver con las comunidades de la *Nación Purépecha* en

México, quienes han conseguido una importante presencia política en el país y algunos de sus sectores productivos, como el artesanal, por ejemplo, participan con apoyo institucional en el mercado global, o con los 34 pueblos indígenas de las Tierras Bajas del sur del continente, aglutinados en torno de la *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIBOD), cuya fuerza política les ha permitido establecer una negociación directa con el Estado y así conseguir la promulgación de la Ley Número 1715, referente al *Servicio Nacional de Reforma Agraria*, mejor conocida como Ley INRA, donde se reconocen los derechos de los pueblos indígenas a las tierras comunitarias de origen. La propia presencia poblacional varía de manera significativa en cada uno de los países del área –y por tanto, su fuerza política-; de acuerdo con la GTZ, la proporción distributiva de los indígenas en la región se corresponde de la siguiente manera:

Tabla 3  
Proporción Estimada de la Población Indígena con  
Respecto a la Población Total de los Países Latinoamericanos  
(Estadística Indígena: página web)

País	Población indígena		Porcentaje de la población total %	
	Instituto Indigenista Interamericano	Banco Mundial	Instituto Indigenista Interamericano	Banco Mundial
Argentina	350.000	360.000	1,00	1,10
Belice	30.000	27.000	19,00	14,70
Bolivia	4.500.000	4.150.000	63,00	56,80
Brasil	300.000	225.000	0,20	0,20
Islas Caribeñas	3.000	x	0,01	X
Colombia	600.000	300.000	2,00	0,90
Costa Rica	30.000	26.000	1,00	0,90
Chile	800.000	550.000	6,00	4,20
Ecuador	4.100.000	3.100.000	40,00	29,50
El Salvador	400.000	1.000	7,00	0,02
Guatemala	5.800.000	3.900.000	66,00	43,80
Guyana	15.000	x	6,00	X
Honduras	600.000	110.000	12,04	2,10
México	7.800.000	12.000.000	9,00	14,20
Nicaragua	160.000	48.000	5,00	14,25
Panamá	140.000	99.000	5,05	4,10

Paraguay	100.000	80.000	3,00	1,90
Perú	8.400.000	9.100.000	40,00	40,80
Surinam	30.000	x	6,00	X
Uruguay	-----	x	----	X
Venezuela	400.000	150.000	2,00	0,80
<b>Total LA y el Caribe</b>	<b>34.225.000</b>	<b>34.426.000</b>	<b>7,72</b>	<b>12,76</b>

----- : sin pueblos indígenas

x: no existen datos estimados

**Fuentes:**

- World Bank, Regional & Sectorial Studies: *Indigenous Peoples & Poverty in Latin America*, Washington D.C., Sept. 1994
- Instituto Indigenista Interamericano (III), *América Indígena*, Vol. LV, No. 3, México 1995

En cuanto a la población negra, pese al elevado número de habitantes descendientes de africanos que reconoce el Banco Mundial, su distribución en la región es todavía más dispersa y focalizada, según se muestra en el siguiente cuadro:

Tabla 4

Afro-Descendant Population in Latin America and the Caribbean (worldbank: página web)

Countries	Afro-Descendent Population Minimum and Maximum Estimates <sup>(1)</sup>				Other Source <sup>(2)</sup>	
	Minimum	%	Maximum	%	%	Total
Brazil	57 million	33	129 million	75	44	75.6 million
Colombia	6.5 million	15	18 million	43	21	9.1 million
Venezuela	2.2 million	9	17 million	70	----	----
Dominican Republic	946,000	11	7.7 million	90	84%	7.2 million
Peru	1.6 million	6	2.6 million	10	----	----
Panama	406,000	14	2.2 million	77	----	----
Ecuador	645,000	5	1.3 million	10	----	----
Nicaragua	468,000	9	676,000	13	9	468,000
Honduras	134,000	2	335,000	5	----	----
Bolivia	170,000	2	----	----	----	----
Uruguay	38,000	1	----	----	5	170,000
Cuba					62	7 million

French Guyana		66	132,000
Guyana		44	396,000
Suriname		41	164,000
Haiti		99	7.7 million
Jamaica		98	2.6 million
Puerto Rico		19	741,000

<sup>(1)</sup> Source: *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, edited by Minority Right Group; London 1995. Actualizad with population for 2001.

<sup>(2)</sup> Source: *The CIA World Factbook 2001*.

El horizonte socio-histórico y étnico-cultural de Latinoamérica es el horizonte de la diversidad étnica, de la diferencia identitaria y de la multiplicidad cultural, no de la Unidad onto-histórica; aun antes de que Occidente completara la *imago mundi* heredada de la episteme tradicional, en los siglos XV y XVI, este continente deviene vastedad, pletórica biodiversidad y compleja historicidad, en este sentido, el advenimiento de la invención, colonización y evangelización del territorio latinoamericano, más que dotarle de armonía socio-civilizatoria, multiplica los procesos de diferenciación socio-cultural. En la intención de encontrar experiencias similares que permitan trascender la multiplicidad latinoamericana, se puede argüir que la integración europea se construye sobre la pluralidad étnico-cultural y en la variedad de posicionamientos político-económicos; sin embargo, el continente socio-cultural europeo cuenta con un importante agente aglutinador, tal es: la herencia de la tradición greco-latina y judeo-cristiana que conforma el núcleo central tanto de su historicidad como del horizonte de su transición socio-política, donde las historias locales sólo son momentos de su conversión socio-civilizatoria. La historia de Europa se construye sobre el thelos de realización socio-política-económica del proyecto de civilización occidental. En este sentido, el reconocimiento de la *sociedad plural* y los *procesos de integración* que defiende la Unión Europea, no suponen la aceptación incondicional de la diversidad socio-histórica, sino más bien el diseño de dispositivos institucionales que faciliten la

incorporación de las comunidades autónomas, o que aspiran a su autonomía, y de las poblaciones migrantes que buscan una mejor situación socio-económica en su seno, a la evangelización socio-civilizatoria occidental.

Pero, la continentalidad étnico-cultural latinoamericana carece de esta suerte de argamasa onto-civilizatoria que posibilite la construcción de algún tipo de identidad regional, donde se subsuman o integren las diferencias particulares dentro de un proyecto histórico más amplio, a la manera de Europa. Empero, es conveniente advertir que el reconocimiento de la denominada "identidad europea", en realidad denota la institucionalización de algo que podríamos designar como *identidad occidental*. En este sentido, aún cuando Japón asuma los valores de la Modernidad, se apropie de la racionalidad instrumental para potenciar de forma eficiente su desarrollo económico y se encuentre plenamente integrado a los procesos de globalización, no se reconoce, ni tampoco es identificado, como parte de la comunidad occidental –cuando más es signado en tanto cultura oriental occidentalizada-; en cuanto que Estados Unidos y Canadá en América, además de Australia y Nueva Zelanda en Oceanía, por ejemplo, se ubican por completo en la tradición occidental. La diferencia entre estos países no depende de su grado de occidentalización, sino de su ascendencia occidental, donde la raza y el modo de asimilar el proyecto socio-civilizatorio, son condicionantes históricos. Un francés, alemán, inglés u holandés, por mencionar sólo algunos casos, identifican a su cultura particular como una variación del ser occidental, no en cuanto proyecto de civilización alternativo. En tal dirección, resulta sintomático que el racismo de Occidente se dirija hacia los individuos y pueblos considerados como ajenos a la tradición occidental, justo cuando se embarca al dominio integral del planeta. El sometimiento del mundo al arbitrio de Occidente se plantea desde la perspectiva de una guerra pensada en términos histórico-biológicos, respecto de la legitimidad de la existencia humana. Como bien advierte Foucault, la biologización del discurso que fundamenta al racismo proviene del ejercicio del *bio-pouvoir*, de la bio-política; por eso mismo, en el Prólogo a la *Genealogía del Racismo*, Tomás

Abraham señala que para el filósofo francés, *el racismo es la condición de aceptabilidad de la matanza en una sociedad en que la norma, la regulación, la homogeneidad, son las principales funciones sociales.* (Foucault, 1992: 14) Así, desde su propia fuente de procedencia, en los siglos XI y XII, de acuerdo con Guy Rozat Dupeyron, (2000) el racismo emana de la demonización y, por ende, del drástico exterminio de la otredad no occidental; en efecto, parafraseando al antropólogo, es posible afirmar: "puesto que el proyecto de civilización grecolatino-cristiano es considerado como el único mundo humano legítimo, tendrá que rechazar fuera de lo humano a todos los que no son idénticos a éste y en primer lugar a los que en su interior no están de acuerdo con este tipo de apropiación del mundo que dispone la civilización universal".

El racismo legitima la supresión del otro extra-occidental a nombre de los principios básicos de la civilización y forma parte integral del programa evangelizador; de esta manera, Rozat apunta que *esa intención etnocida estaba incluida como proyecto esencial en el corazón de la meta evangélica.* (Rozat, 2000: 29) Desde la perspectiva del racismo, el alter no-occidental, en la dimensión ontológica, es rebajado a la condición de subhumanidad, cuando no a la situación de bestialidad, y en el ámbito socio-histórico, es reducido al estado de barbarie, salvajismo, es decir, al grado de incivilidad, lo cual justifica su sometimiento, conversión y, aun, su aniquilación como cultura, comunidad e individuo. De ahí pues que el antisemitismo, en sentido estricto, no sea una manifestación de racismo, sino más bien de repudio político-ideológico-religioso a la actuación y posición del judaísmo en la historia. La cultura judía no es una alteridad externa a Occidente, puesto que sus principios onto-culturales se encuentran en los fundamentos mismos del proyecto socio-civilizatorio occidental, desde la vertiente onto-histórica que instaura el cristianismo. La legítima humanidad del judío nunca se ha puesto en tela de juicio, así como tampoco su condición civilizada, por el contrario, el antisemitismo proviene de la condena a su deserción del lance socio-religioso dispuesto por el advenimiento del *fármakon* cristiano, así como de su



firme determinación de mantenerse como pliegue supramarginal de la civilización –o “autosegregación”, como advierte Hannah Arendt (2006)-, desde dentro de la misma, aprovechando los beneficios de la vida civilizada, pero sin comprometer una auténtica lealtad con el proyecto socio-histórico occidental definido por el cristianismo, sin olvidar la »teoría de la conspiración« que supone un dominio subterráneo de los sionistas sobre el mundo. El “pecado” judío, pues, es la traición religiosa, la infidelidad socio-civilizatoria y su ilícita confabulación encubierta para regir los destinos del orbe. La biologización del discurso antisemita nazi, sólo fue una estrategia política para hacerse del gobierno alemán, mediante la exacerbación de la fobia contra los judíos y la utilización del poder del Estado contra un poder intelectual, político y económico concreto –y bastante real por cierto-. Como bien parece apuntar Hannah Arendt, (2006) la aplicación del totalitarismo atiende a la creación de una ideología de supremacía racial y étnica, que permite al líder proyectar sobre el espectro social, su metas socio-políticas personales, con lo cual asume una legitimidad sustentada en el uso de la fuerza y la intolerancia. Signos característicos del totalitarismo nazi en Alemania. Así pues, la biologización del discurso político sólo es una de las estrategias del dominio social.

Ahora bien, retomando el curso de la reflexión, tenemos que en Latinoamérica se pretende sustituir la ausencia de un proyecto socio-civilizatorio propio, que permita la constitución de algún tipo de identidad regional, donde puedan concurrir, reconocerse y potenciar sus condiciones socio-históricas, los múltiples proyectos étnico-culturales del subcontinente, por el concepto etno-político del siglo XIX: la *latinidad*, en cuanto detonador de la utopía de un proyecto de civilización alternativo al paradigma occidental dominante en el mundo y, en consecuencia, la reafirmación histórica de la *identidad latinoamericana* –como intención más integrativa que el antiguo concepto de *iberoamérica*, el cual sólo demarca a los países de ascendencia colonial española y portuguesa-. La utopía es la lente desde la cual el continente americano es “descubierto”, “inventado”,

“encubierto” y emplazado en el devenir de la historia humana. En efecto, América se construye desde la utópica mirada renacentista, como la nova territorialidad donde será posible renovar las agotadas pulsiones socio-civilizatorias del viejo y corrupto continente europeo. La tierra de la civilización occidental del futuro. Empero, con la realización del Nuevo Occidente en el norte del continente, a través del *sueño americano* y de la *hoja de maple*, como reconoce Ferdinand Braudel, (1994) la América se escinde en dos grandes conjuntos culturales: la «verdadera América» y la «otra América», es decir, el *Nuevo Mundo por excelencia, el de las maravillosas realizaciones, el de la “vida futura”...* y la *otra América...*, a la que recientemente, primero Francia (en 1865 y entonces sin segundas intenciones) y después toda Europa, han concedido el epíteto de “latina”. Es una América unitaria y múltiple, con muchas peculiaridades, dramática, desgarrada, en lucha consigo mismo (sic); (Braudel, 1994: 371) a partir de lo cual, los Estados Unidos y Canadá se arrojan la encarnación del proyecto de civilización occidental y el resto de la continentalidad socio-cultural asume la aspiración y el desafío del mañana alterno. De acuerdo con Yohanka León del Río, (2002) la mirada de Latinoamérica siempre ha estado dirigida hacia el mañana, hacia el deseo de ser, por eso mismo, el pensamiento filosófico-social de este acontecer cultural, más que una explicación del «ser latinoamericano» es el acto de pensarse en la utopía, de alcanzar la civilización, esto es, de lo que la imaginación socio-histórica determina que debe ser, en función de las razones históricas que se advierten para serlo –*Para el pensamiento latinoamericano, más que un discurrir explicativo de lo que somos, este a estado (sic) acompañado de un imaginarnos lo que debemos ser, porque podemos serlo, y tenemos todas la razones históricas, sociales, económicas, políticas, discursivas y artísticas para serlo. El sentido de la gran metáfora que somos es pensarnos en la dimensión de futuro.* (León del Río, 2002: página web)

En este sentido, a despecho de Yohanka León del Río (2002) que reconoce en la utopía latinoamericana un cierto instinto de rebelión –*utopía de la rebelión*, le

denomina-, ésta se caracteriza más bien por un sentido de resistencia contrasistémica y un afán de reinversión permanente de su proyecto socio-histórico, a partir de la recuperación "crítica", se aduce, de las diversas propuestas socio-civilizatorias construidas desde los distintos centros de reflexión de Occidente, así como de su asimilación, también "crítica" se presume, a los diferentes contextos de la realidad regional. La ausencia de esencialismos, fundamentalismos y mesianismos, así como su pretensión de movilizar, cambiar, desordenar, propios del pensamiento utópico subcontinental, identificados por este autor, sin duda alguna, se deben al hecho de que la utopía de Latinoamérica se construye entre la copia extralógica de los modelos de la civilización occidental y la obstinada vocación de resistir al estatus quo de dominación dispuesto por Occidente. Los grandes constructores de los Estados-Nación copian el marco jurídico, la organización política y el sistema de producción desarrollados por el proyecto de civilización preeminente y los yuxtaponen a la realidad local, sin importar su correspondencia con las condicionantes socio-culturales existentes. Este fenómeno provoca, a su vez, la escisión de Latinoamérica en dos naciones divergentes, como bien advierte Carlos Fuentes, (1994) por un lado, está la *nación legal*: instaurada primero por el paternalismo de la corona de los Habsburgo y los Borbones en *Las Leyes Generales de las Indias*, refundada después por el ánimo "frigio" de los nacionalistas denominados –equivocamente- conservadores y liberales, en las constituciones políticas de las "naciones independizadas", simples copias extralógicas de los modelos legales de la Francia revolucionaria, de la ecuánime Inglaterra y de la fundación de los Estados Unidos de América –como efecto de la continuidad del pensamiento colonizado; los movimientos independentistas descolonizaron el territorio, pero no se propusieron la descolonización del pensamiento-. Y por otro lado, también está presente la otra "nación": negada, underground, soterrada; es la *nación real* que acontece a las espaldas de la pretendida benevolencia de la monarquía española: en las encomiendas, en las haciendas, en los pueblos marginados indígenas del continente; la que se reproduce después de los movimientos independentistas

detrás de la legalidad libertaria, igualitaria y fraterna, en la denigrante servidumbre de las minas, de las regiones madereras como Valle Nacional y de la zona henequenera de Yucatán, más siempre dominada por terratenientes, caciques y capataces. La *nación legal* es la pretensión del arribo de Latinoamérica a la modernidad, representa la racionalización socio-política de esta continentalidad socio-cultural, mientras que la *nación real* permanece varada en la premodernidad, inexorablemente anclada al peso “cuasi-irracional” de la legitimidad que otorga el poder heredado por la tradición –característica central de los sistemas de dominación *tradicional* y de los pueblos premodernos, según Weber y Habermas, respectivamente-. Ambas naciones coexisten de una manera conflictiva, problemática y contradictoria, a través de agendas socio-políticas particulares que confrontan los diferentes estratos de la región –como ocurre en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, con el Programa de Reformas Estructurales que define la doctrina neoclásica para la región.

El discurso utópico de la resistencia recupera los principios fundamentales del proyecto moderno, tales como: el ideal de libertad, la condición de igualdad ontológica humana, la concepción progresiva de la historia, la confianza irrestricta en el conocimiento formal-científico y el optimismo humanista, por ejemplo, con el objeto de oponer la posibilidad de nuevas propuestas de organización socio-histórica al sistema de dominación vigente –*Por lo que hace al blanco y a su cultura, la quinta raza [la latina] cuenta ya con ellos y todavía espera beneficios de su genio. La América Latina debe lo que es al europeo blanco y no va a renegar de él..., **aceptamos los ideales superiores del blanco**, pero no su arrogancia,* plantea José Vasconcelos en esta lógica-, (Vasconcelos, 1992: 35)<sup>46</sup> bien sea el imperialismo español y francés del siglo XIX, la política intervencionista decimonónica y la hegemonía estadounidense en el siglo XX, los procesos de globalización de los albores del siglo XXI, o bien, el modelo socio-histórico particular que encabeza el devenir del proyecto de civilización occidental (como en

<sup>46</sup> El corchete y las negritas no aparecen en el original

el caso de Vasconcelos que contrapone el paradigma latino-católico-espiritual al arquetipo sajón-protestante-materialista, en la utopía de la *Raza Cósmica*, 1992). De esta manera, la utopía de la resistencia adopta la forma de »anti-colonialismo« en los insurgentes independentistas, »anti-imperialismo« en Martí, »anti-sajonismo« en Vasconcelos, »anti-yanquismo« en los revolucionarios de tendencia marxista, o contestaria, y »anti-globalización« en los luchadores contra-sistémicos, más que como una oportunidad de subvertir el orden establecido, en cuanto estrategia de oposición al proyecto dispuesto por los dispositivos de dominación central, gobiernos e instituciones, al propio tiempo que pre-texto para imaginar nuevas posibilidades de realización socio-histórica. La utopía se transforma en esperanza a partir de la pulsión de resistencia, por eso mismo, el pensamiento latinoamericano denomina a la región como la *tierra de la esperanza*. Desde su inserción en la *imago mundi* occidental, América primero y después Latinoamérica, es prevista como el continente donde la esperanza de un mundo más "civilizado" tendrá la oportunidad de realizarse históricamente; el crisol donde la pluralidad étnico-cultural se resolverá en el plan trascendental de la historia, así nos dice Vasconcelos: *El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia.* (Vasconcelos, 1992: 27) Tal vocación de resistencia, en conjunto con las diversas movilizaciones emergentes de reivindicación indígena y/o de reclamo político-económico, genera amplios movimientos intelectuales, políticos y sociales, por todo el subcontinente, los cuales causan el efecto de superficie de una irrecusable tendencia a la rebelión permanente –puesto que sólo se *persigue movilizar, cambiar, desordenar, revocar, huracananar*, según plantea Yohanka-. (León del Río, 2002: página Web)

Empero, sin importar la profundidad de las reflexiones teóricas o la base social de apoyo político, lo cierto es que las más de las veces se trata de movimientos inocuos que se agotan en sus propias circunstancias socio-históricas,

o en las intensas contradicciones que desgarran al continente. Los proyectos socio-culturales emanados de la gran utopía de Latinoamérica, contruidos desde el ámbito intelectual o político, sólo han quedado como una aspiración histórica. El sueño panlatinoamericano de la *Gran Colombia* sigue inspirando a múltiples proyecciones políticas e intelectuales, desde dentro y fuera del subcontinente. Ahora bien, conviene advertir que en el esquema de la utopía de la resistencia tres factores resultan fundamentales, a saber: por un lado, la «Unidad Continental» en cuanto resolución histórica del devenir de la civilización humana –ya sea como predestinación demiúrgica, a la manera vasconceliana, o en tanto consecuencia de las prácticas identitarias regionales- y condición necesaria en la instauración, consolidación y preservación de la independencia político-económica latinoamericana ante el embate de las hegemonías extranjeras –*Divididos seremos más débiles, menos respetados de los enemigos... La unión hará nuestra fuerza y nos hará formidables a todos*, le participa Simón Bolívar al General Santiago Mariño, desde Valencia, el 16 de diciembre del 1813; o como plantea Yohanka, *la unidad es el medio eficaz para enfrentar a las fuerzas foráneas, agresivas y destructoras, históricamente identificadas como la colonia española y hoy la presencia económica del capital norteamericano*-. (León del Río, 2002: página Web) El sentido del ideal de la Unidad en Latinoamérica pretende su real concreción histórica en la constitución de un estrato socio-histórico propio, reconocible por su identidad lingüística, religiosa, social y civilizatoria, donde la diversidad étnico-socio-cultural sea subsumida en la concurrencia del magno *Proyecto de Civilización Latina*. Por otro lado, la emancipación socio-política en cuanto horizonte histórico de las naciones, los pueblos y los individuos que conforman el espectro socio-cultural de esta continentalidad. La utopía latinoamericana se propone como objetivo nodal, la liberación irrestricta de todos los habitantes de la región y, en consecuencia, la instauración de la libertad en cuanto thelos fundamental de las relaciones socio-políticas, desde el surgimiento mismo de los movimientos independentistas –*Que todos los dueños de esclavos deberán darles libertad, so pena de muerte, dispone el Generalísimo de América,*

Don Miguel Hidalgo y Costilla, en su *Decreto contra la Esclavitud, las Gabelas y el Papel Sellado*, desde la ciudad de Guadalajara, México, el 6 de diciembre de 1810, casi medio siglo antes de la declaratoria de la abolición de la esclavitud en Estados Unidos, el 1º de enero de 1863, promulgada por el Presidente Abraham Lincoln.

Y finalmente, la incorporación de los pueblos de ascendencia precolombina al advenimiento del proyecto de civilización latina, mediante la continuidad institucional del proceso de deconstrucción sistemática de su tradición socio-cultural, iniciado por los misioneros del siglo XVI y XVII –desde esta perspectiva, en la *Carta de Jamaica*, Bolívar, plantea: *Los salvajes que la habitan* [la tierra de la Gran Colombia] *serían civilizados*; mientras que Vasconcelos señala: *Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente*, (Vasconcelos, 1992: 24-25) puesto que *es relativamente factible realizar el llamado tránsito étnico, es decir que un indígena puede llegar a incorporarse al sector mestizo a través de la renuncia a su cultura tradicional*, como señala Miguel Alberto Bartolomé-. (Bartolomé, 1997: 24) En este propósito, la educación pública desempeña una función socio-civilizadora de las comunidades indígenas –así como de las nuevas generaciones mestizas-, es decir, prolongan la acción evangelizadora del siglo XVI-. Sin embargo, pese a los denodados compromisos de *criollización* étnico-cultural que suponen las intenciones de la integración panlatinoamericana, el subcontinente sigue resistiendo en la diversidad y en la multiplicidad socio-histórica, mientras que el proyecto bolivariano de la Gran Colombia continua siendo una aspiración utópica. En realidad, la resistencia como vocación regional tiene distintos agentes y diferentes ámbitos de ejercicio: la región resiste a las grandes potencias político-económicas del mundo, los pueblos precolombinos resisten los procesos de *criollización* y extinción étnico-cultural implementados por los gobiernos locales, los colectivos sociales resisten las hegemonías político-económicas latinoamericanas, los políticos de la región resisten la voluntad de las sociedades que pretenden representar, los campesinos

resisten los embates de la urbanización socio-económica propulsados desde los proyectos modernizadores y los intelectuales revolucionarios resisten a todo contra todos, por mencionar sólo algunos de los ejemplos más sobresalientes. En verdad, Latinoamérica es la tierra de la resistencia donde todo acontece en una «abierta subterranidad»: la corrupción, la discriminación, la xenofobia, el racismo, la pobreza extrema, etc., y donde todos se nutren de la utopía de un esplendoroso amanecer, para seguir resistiendo. Pero, allende las utopías de la integración, la liberación y la resistencia, el carácter definitorio de la identidad latinoamericana es la tendencia hacia la diversificación socio-histórica; todos los fenómenos contribuyen a multiplicar los horizontes históricos de la región y la única tendencia a la unidad es la aspiración criolla de un Proyecto de Civilización Occidental, renovado por la presunta identidad *Latinité*, fuera de Occidente; tanto como el anhelo de un plan trascendente –religioso, socio-político o económico- que otorgue coherencia y certeza al devenir histórico de la humanidad.

Para concluir con este lance de demarcación teórica de la diferencia entre las condicionantes de posibilidad existencial y las propiedades de la existencia, así como su impacto en la proyección del devenir histórico, el tercer evento corresponde al ámbito de la teoría política. En cuanto configuración socio-política de la sociedad, el Estado puede asumir diferentes formas de institucionalidad y producir equivalentes resultados en el campo de la estabilidad política, la gobernabilidad, el control social y el desarrollo económico; y a su vez, modelos estatales semejantes pueden producir efectos diferentes en estos mismos campos. La configuración socio-estatal depende de la articulación específica de diversos factores, entre los que se encuentran: las formas tradicionales de legitimación política, la historia de los movimientos sociales y de los conflictos socio-políticos, la organización y participación social, la composición de los grupos dominantes, el grado de división del trabajo, la propia cultura política de la población, el tipo de ideología hegemónica, la posición geopolítica internacional y la participación en el mercado mundial. De esta forma, la historia moderna del

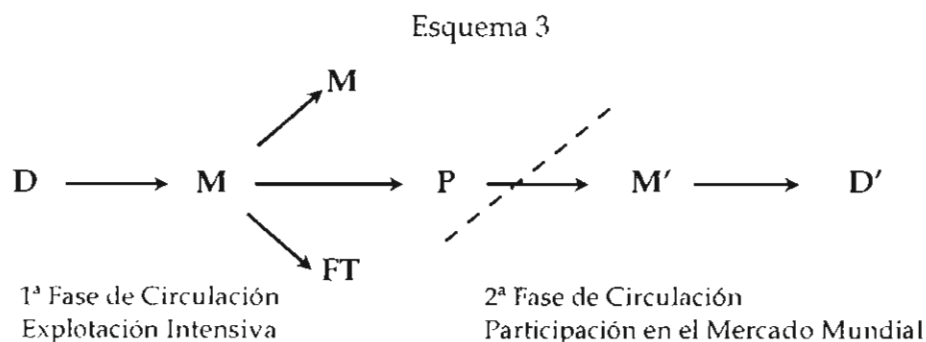


Estado occidental es un heterogéneo espectro de formaciones institucionales, de interrelaciones de poder con la sociedad civil y de interacciones con los procesos económicos. En este sentido, tenemos que de las variaciones de la ideología liberal, identificadas por Immanuel Wallerstein, a saber: el propio liberalismo, conservadurismo moderno y socialismo científico –estos dos últimos como simples avatares del liberalismo reformista-, (Wallerstein, 1994 y 1999) se producen tres expresiones socioestatales: el sistema parlamentario, el sistema presidencialista y el sistema soviético. El primero se escinde en dos vertientes básicas: la monarquía y el presidencialismo parlamentarios, en ambos casos el gobierno se conforma por la mayoría partidista que controla al parlamento como efecto de la voluntad popular manifiesta por la vía electoral, pero difieren en la figura, la forma de legitimación y las funciones de la jefatura de Estado, la cual se encarna en la tradición de la dinastía monárquica y en la elección presidencial directa, respectivamente; en el segundo sistema, la representación del Estado y el ejercicio del gobierno corresponden al ámbito propio del titular del poder ejecutivo, elegido directa o indirectamente a través del sufragio universal; y en el tercer caso, el partido de Estado representa, articula, encauza y totaliza los procesos socio-políticos y económicos de la sociedad. Esto acontece, por lo menos en la comprensión teórica de Lenin, porque a través de una vasta red de células de organización política –los *Soviets*-, la sociedad asume el poder del Estado y se gobierna a sí misma, por contraposición al modelo representativo que encarnan los primeros modelos, donde los representantes populares usufructúan el poder original de la sociedad para gobernarla en su nombre. En todos estos sistemas se presupone la operación política de los siguientes principios: la división autorregulada de poderes por oposición al ejercicio del poder unipersonal y absoluto, la racionalización de los procesos sociales ante la sobredeterminación tradicional y la práctica política como producto de la acción de un cierto sujeto histórico –el individuo, la formación institucional o la clase social- frente al derecho de algún ente trascendente o trascendental. Por otro lado, el sistema de la monarquía parlamentaria no tiene ningún problema para conciliar el derecho

consuetudinario de la corona con la práctica liberal de la democracia; incluso, en determinados momentos la institución monárquica ha desempeñado la función de agente estratégico en la transformación democrática del Estado –por ejemplo, la transición de España hacia la democracia, al término de la dictadura franquista.

Por lo que se refiere a su relación con el desarrollo del capitalismo, pese a la ortodoxia dictada por las tesis de la teoría económica neoclásica, el Estado ha desempeñado diversas funciones instrumentales dentro de la misma fase capitalista, de acuerdo con las características socio-políticas de cada país; y ante la instrumentación de dispositivos de producción comunes, ha generado diferentes consecuencias socio-económicas en las distintas regiones del orbe. En este sentido, durante la «fase fordista» –establecida después de la segunda guerra mundial, de acuerdo con Hirsch- (1996) en los países occidentales se consolida un nuevo modelo de acumulación intensiva del capital, caracterizado por el esquema de producción masiva taylorista, la sociedad de consumo y el ahondamiento de la división social del trabajo –fundamentado ahora en la calificación técnica del trabajador-, con la formación del «Estado de Bienestar» que interviene en cuanto agente de expansión del mercado a través del diseño de las políticas económicas y como regulador de las condiciones de reproducción del trabajo, mediante el despliegamiento de la política social en el campo de la seguridad, la salud y la educación pública; mientras tanto, en las naciones de Latinoamérica se configura el «Estado Productor» que se organiza bajo el principio de la preeminencia estatal sobre la dinámica de los procesos económicos, de donde se derivan las prácticas del proteccionismo, el fomento a la industrialización por vía de la sustitución de importaciones y el aparato estatal como instrumentos de acumulación de capital por conducto del contratismo y la inversión directa, en cuanto forma sustantiva de la política pública –siguiendo los planteamientos que realiza Loyola Díaz para el

caso de México.<sup>47</sup> Entre el »Estado de Bienestar« occidental y el »Estado Productor« latinoamericano existe, más que cierta diferencia instrumental, una distinción sustantiva de constituir el lance de institucionalidad estatal y del desarrollo económico. Así, mientras el proceso de industrialización contribuye a fortalecer el mercado interno, a elevar las condiciones de vida de los trabajadores y a expandir la economía de los países del hemisferio norte; este mismo fenómeno tiene un efecto diametralmente opuesto en la región latinoamericana, donde: el mercado nacional se subordina a la dictadura de la tecnología de producción masiva, los trabajadores en un lento proceso de pauperización son sometidos a los esquemas de la explotación intensiva y las economías regionales profundizan su situación dependiente. Esto se explica, siguiendo a Jaime Osorio, (1995) porque en Latinoamérica el circuito de circulación del capital se "fractura" y tanto los recursos de inversión como los productos del trabajo se fugan hacia la consolidación y la atención de las necesidades emergentes de la dinámica del mercado mundial, es decir, el capital no se invierte en el fortalecimiento y la expansión del mercado interno. La adquisición de las tecnologías de producción moderna tiene que ser importados y los trabajadores locales dejan de ser una variante estratégica de recuperación del capital, puesto que la producción se dirige hacia los sectores de mayor poder adquisitivo de la sociedad nacional e internacional. Expuesto de manera esquemática:<sup>48</sup>



<sup>47</sup> Para ampliar esta referencia se puede consultar: *Cuando el pasado nos alcanza* de Rafael Loyola Díaz, en: *México: una agenda para fin de siglo*, coordinado por Alberto Aziz Nassif, UNAM/La Jornada Ediciones, México 1996.

<sup>48</sup> D = Dinero. M = Mercancía. MP = Materia Prima, FT = Fuerza de Trabajo y P = Producción

En lo que respecta a la interacción entre la liberalización del mercado y la práctica democrática, tan en boga en los discursos contemporáneos de la región, se puede mencionar que los países asiáticos han encontrado la forma de conciliar la "estabilidad social" de los sistemas políticos autoritarios, con un sostenido desarrollo económico y una ventajosa participación en el mercado mundial –a pesar de la crisis económica que enfrentaron hacia el final del siglo XX-; lo cual es un claro indicador de que es posible el establecimiento de la economía de libre mercado sin transitar necesariamente al modelo del Estado democrático. De hecho, el impulso de las políticas neoliberales ha requerido de una buena dosis de autoritarismo en Latinoamérica. En síntesis, las formaciones socioestatales encuentran diferentes resoluciones históricas tanto en sus articulaciones estructurales como en los efectos que producen en el campo social, político y económico, pues como bien señala Hirsch:

“En efecto, una misma configuración socioestatal, puede asumir distintas formas políticas de expresión según los países, las tradiciones culturales, la posición geográfica, el tipo de organización política prevaleciente tanto en lo que respecta a los trabajadores del campo y la ciudad, como también a las élites y los grupos dominantes. En fin, que en unos lados puede existir, digamos, un Estado fordista con régimen político democrático liberal clásico, mientras en otros lugares puede prevalecer el mismo tipo de Estado fordista pero con un régimen político autocrático.” (Hirsch, 1996: 16)

Este hecho evidencia tres importantes fenómenos: en primer lugar, las ideologías, en tanto proyectos de organización socio-política y económica, encuentran diversas formas de concreción civilizatoria (a despecho de la tesis del »fin de la historia« que preconiza Francis Fukuyama, (1992) tras la presunta conclusión del devenir socio-histórico como lucha entre ideologías y el consecuente predominio de un sistema mundial determinado por los principios rectores de la política y la economía liberal. Empero, el »mundo sin alternativas« que disponen los procesos de integración político-económica, no terminan con la proyección de las multiplicidades ideológicas, tan sólo constituyen nuevos marcos

de reflexión para el pensamiento histórico). En segundo lugar, el advenimiento histórico no se caracteriza por homogenizar el desplazamiento y el horizonte de transición de las diferentes dimensiones del ser de la cultura. Los estratos socio-históricos no son unidimensionales, ni tampoco sus diferentes espacios constitutivos (políticos, económicos, sociales, éticos, estéticos, técnico-tecnológicos, científicos y culturales, por mencionar algunos) se mueven a la misma velocidad y en la misma dirección, como tampoco son necesariamente afines. De esta manera formas de institucionalidad tradicional pueden coexistir con modelos más dinámicos de articulación político-económica, sin propiciar alguna contradicción intensiva en la organización del sistema socio-cultural (por ejemplo, la contemporaneidad funcional de la monarquía tradicional y la dinamicidad de la cultura democrática, o la «flexibilización» del sistema productivo y el «endurecimiento» del sistema político, pues de hecho, el impulso e instauración de las denominadas reformas estructurales, que dicta el manual neoclásico para las economías emergentes, ha supuesto un alto grado de autoritarismo político, contrario a las prácticas democráticas, por lo menos en Latinoamérica). Y en tercer lugar, el thelos de interacción socio-cultural que emplaza el arraigo y desarrollo de los *mass media*, en la conformación de la sociedad de la comunicación, es un vasto crisol donde se generan distintas proyecciones de sentido socio-histórico. En tal perspectiva, los procesos de globalización, más que la uniformidad político-económica y cultural, provocan el estallamiento de la diversidad segmentaria étnica, productiva y el deterioro socio-ambiental. A la globalización le son correlativas la «sociedad plural», las economías emergentes y los espacios de flexibilidad normativa (en la dimensión étnico-cultural, económica y regulativa, respectivamente), para funcionar con eficiencia. En efecto, más allá de la vertiginosa transformación técnico-tecnológica e informática que les otorga soporte, de la consolidación del capitalismo hidráulico y de la transformación estratégica del Estado-Nación que les caracteriza, los procesos de globalización comportan un doble efecto de segmentación funcional, esto es: en la dimensión del sistema-mundo emplaza segmentos financieros, productivos e institucionales

que diversifican y delimitan las formas particulares de participación en el mercado mundial, a los diferentes agentes económicos, mientras que hacia el interior de los países provoca la formación de segmentos determinados por la necesidad política, la reestructuración de los sistemas productivos y por la radical diferenciación societal que impone la liberalización económica. Integración mundial y segmentación funcional son los fenómenos que definen a la globalización como fenómeno histórico singular. Razón por la cual, pretender explicar las diferencias socio-económicas como resultado de una mayor, o menor, aproximación al desarrollo lineal de las fuerzas productivas, o del progreso socio-civilizatorio, es un verdadero exceso de teleologismo teórico.

Luego entonces, aplicando las conclusiones obtenidas en estos tres casos a la pretensión del marxismo de convertir a un cierto tipo serial de modo de producción, en cuanto invariante socio-histórica que rige los destinos todos de la humanidad, me permito plantear las siguientes consideraciones generales:

- A. El tipo particular de modo de producción que constituye una determinada sociedad, como estrategia para enfrentar la condicionante existencial de satisfacer sus necesidades inmediatas de preservación y reproducción como especie –sean éstas medios de existencia o instrumentos de producción-, es un accidente inmanente en la historicidad del estrato cultural, de la misma manera que es un accidente la profesión de un ser humano, es decir, el modo específico de asegurar la subsistencia no pertenece a las condiciones ontológicas que determinan su existencia;<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Con el propósito de evitar confusiones, valga en este momento presentar una necesaria distinción entre las determinaciones metafísicas, que pretenden un carácter trascendental o trascendente, y las determinantes socio-culturales, que son inmanentes a la conformación singular del estrato histórico. Las primeras corresponden a la absoluta previsión del demiurgo en la disposición de las leyes que rigen el devenir del universo –*Sabemos que el pasado, el presente y el porvenir ya están. minucia por minucia, en la profética memoria de Dios, en Su eternidad*, advierte Borges en *El informe de Brodie*-, donde cada ente y cada evento desempeñan una función específica en la puntual ejecución de la providencia divina, de la que nadie puede sustraerse; mientras que las segundas se refieren a las circunstancias históricas condicionantes de la conducta

- B. Los diferentes estratos socio-históricos son inconmensurables entre sí, el desarrollo de dispositivos técnicos, instrumentales, tecnológicos y organizativos de producción corresponden a condiciones y exigencias particulares de la existencia, razón por la cual la clasificación jerarquizada de las tramas culturales –en rangos de series ascendentes de civilización- resulta una intemperancia etnocentrista;
- C. Los diversos modos de producción que adoptan los pueblos del mundo constituyen un verdadero caleidoscopio de las principales condicionantes existenciales, sin que exista cierto modelo ideal que proyecte o conduzca la dirección total de sus distintos modelos particulares, el reconocimiento a ultranza de su existencia sólo puede provenir de una irrefrenable pulsión metafísica;
- D. La organización concreta de los sistemas de producción deviene de la formación social que define la singularidad de las prácticas onto-culturales y su relación con la estructura del mundo, en pocas palabras, esto significa que no es el desarrollo de las fuerzas productivas el que determina el imperio del significativo, sino por el contrario, éste es quien delimita la forma, organización e instrumentación de los modos de producción;
- E. Los aparatos productivos y la pertenencia a una clase social no construyen una identidad histórica –algo así como la «identidad proletaria», según pretenden las diversas vertientes del marxismo-, tan sólo constituyen identidades emergentes que se desvanecen con facilidad en las coyunturas socio-históricas, donde se afianza la identidad sustentada en la tradición cultural, hecho demostrado fehacientemente en la Segunda Guerra Mundial y en el desmembramiento de la URSS; por último,

---

y el pensamiento humano, por ejemplo, la transmisión de la ocupación económica de padres a hijos, la constitución de la individuación por pertenencia a un campo específico de la práctica cultural –como lo muestra Bourdieu-, la posición social de los individuos, el marco de acción institucional, entre muchas otras, pero que, sin embargo, pueden ser direccionadas *intencionalmente* por los mismos agentes culturales.

F. La identidad singular de los estratos socio-culturales es inmanente a sus propiedades existenciales, lo cual significa que no hay una cierta predestinación ontológica, un plan histórico necesario, como lo plantea no solamente el marxismo, sino también el cristianismo, el liberalismo, el nazismo y, en general, todo el etnocentrismo occidental. El espíritu absoluto se recubre de nuevas máscaras, pero subyace en cuanto horizonte de significación de la experiencia cultural de Occidente, como bien se puede apreciar en el siguiente planteamiento de Burnham:

“Las formas cambian pero los fundamentos subsisten. Los dioses y las diosas, como Atenea o Jano o Amón, son remplazados por nuevas divinidades, como ser, el progreso, la humanidad y aun la ciencia (sic); los himnos a Júpiter ceden el lugar a las invocaciones al pueblo; la magia de los votos y de las manipulaciones electorales substituye a la magia de las muñecas y de las varitas mágicas; la fe en el proceso histórico llena la misma función que la fe en el Dios de nuestros padres.” (Burnham, 1945: 218)

Previendo algunas objeciones, creo conveniente apuntar que el problema de la contingencia, la libertad y la alteridad en la teoría marxista, es sólo una variante del intento escolástico por atemperar el determinismo absolutista de la doctrina cristiana, mediante el reconocimiento del libre albedrío que hace responsable al ser humano de sus propias decisiones y actuaciones en el mundo, es decir, la tentativa de establecer la correspondencia entre la aparente dispersión de las acciones y los compromisos de los agentes individuales con la lógica nomotética que realiza el plan histórico. Sin embargo, más allá de los deseos, las intenciones y preocupaciones particulares de los individuos, comunidades e instituciones específicas, la resolución sintético-dialéctica de la historia determina el destino humano, prevista por la legalidad histórica instaurada por el demiurgo. El agente social “tiene la irrenunciable libertad” de decidir sobre su posición en la historia: *aliarse* con el devenir histórico, *sustraerse* a la realidad histórica, o *coludirse* con las fuerzas contra-históricas, empero, con independencia de las actuaciones individuales, de manera inexorable, el progreso histórico se realiza en



función de las leyes de la dialéctica. Ineludiblemente, el sujeto y sus instituciones son productos de las tensiones sociales que subyacen al sistema vigente de la lucha de clases. Como sucede en el dogma cristiano, dentro de la doctrina marxista la libertad sólo sirve para comprometerse con los designios del logos de la historia –Dios, el espíritu, el *materialismo histórico*–; desde esta perspectiva, argumenta Brunet a Mateo, en su afán de convertirlo al marxismo militante, en las vísperas de la Segunda Guerra Mundial, lo siguiente: *Eres hijos de burgueses, no podías venir a nosotros así, era menester que te liberaras. Ahora es cosa hecha, ya eres libre. ¿Pero de qué sirve la libertad si no es para comprometerse?... Vives en el aire, has cortado tus ataduras burguesas, no tienes lazo alguno con el proletariado, flotas, eres un abstracto, un ausente... Tú has renunciado a todo para ser libre. Da un paso más (sic), renuncia a tu misma libertad, y todo te será devuelto.* (Sartre, 1997: 121-122)<sup>50</sup> El ejercicio del libre albedrío sólo es un acto de purificación y/o de corrupción histórica, que aproxima o distancia a los individuos al recto devenir de la historia. El compromiso otorga materialidad a la existencia, como reflexiona Mateo, el personaje de la novela de Sartre, respecto de la convicción comunista militante de Brunet. Ahora bien, respecto de la contingente alteridad, es cierto que el marxismo reconoce al «modo de producción oriental» como una forma organizativa diferente a la experiencia occidental, empero, le adjudica un carácter marginal dentro de su esquema de comprensión del devenir histórico; pues, tiene mayor importancia la lógica trascendente del modelo hermenéutico que se impone en la interpretación de la realidad histórica, que la disonancia económica representada por este modelo productivo desarrollado en las antípodas de Occidente. A fin de cuentas, lo que prevalece en el devenir y la comprensión socio-histórica es la lógica sintético-resolutiva de la dialéctica, no las alteridades disonantes, quienes carecen de mayor interés intelectual y apenas si

---

<sup>50</sup> Brunet es un reclutador del Partido Comunista Francés y Mateo es un intelectual sin filiación política, ambos personajes de la novela sartriana: *Los Caminos de la Libertad I. La Edad de la Razón*

presentan consecuencias socio-económicas en la inalterable regularidad del progreso humano.

Por otra parte, la secularización del »Principio Activo de Legalidad« encuentra otras modalidades de expresión en el pensamiento de lo social de Occidente, verbi gratia: el determinismo histórico-estructural desprovisto de *causa finalis*, como es el caso de Norbert Elías que por principio niega que el proceso de civilización se encuentre regido por una cierta *ratio* humana, o por una determinada planificación trascendental –*En la actualidad, el proceso civilizatorio individual, así como el social, se lleva a cabo en gran medida de un modo ciego-*; (Elías, 1994b: 461) pero que, no obstante, convierte la inmanencia de los dispositivos de coacción y auto-coacción social, presentes de manera necesaria en las relaciones de interdependencia entre los seres humanos dentro de un esquema de interacción entre el evolucionismo biológico y el desarrollo de la civilización, en dispositivos trascendentes de la organización del orden y del cambio socio-cultural –*Este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, es el que se encuentra en el fundamento del proceso civilizatorio-*. (Elías 1994b: 450) En este caso, la invarianza cultural deriva y se manifiesta como producto de las leyes de los sistemas de regulación civilizatoria individual y colectiva, que rigen el devenir histórico de todas las sociedades. Empero, el asunto no se reduce solamente a que Norbert Elías transforme la emergencia de la articulación socio-civilizatoria del estrato cultural en lance nomotético del devenir histórico, sino que además introduce –de manera sutil y refinada, hay que admitirlo- el reconocimiento de un determinado »mejoramiento« de las características onto-culturales precedentes, como producto de este movimiento de superación establecido por la interacción de la evolución genética y el desarrollo de la civilización,<sup>51</sup> es decir, la característica "ceguera" del proceso

---

<sup>51</sup> Desde esta perspectiva, Elías señala con respecto a los lenguajes humanos que: *Los lenguajes comparten con algunas otras propiedades de los seres humanos una de las peculiaridades exclusivas de la especie. Pueden cambiar sin cambios en la estructura genética humana, y pueden también mejorar con ello características que en todas las otras especies conocidas se hallan*

civilizatorio no anula, ni mucho menos inhibe, la dirección »ascendente« de la historia, aspecto que justifica y explica la presunta superioridad de los órdenes de articulación posteriores con respecto a los precedentes. Es cierto, Elias acepta la posibilidad de que la sociedad pueda »retroceder« hacia etapas anteriores del desarrollo social, pero también es verdad que señala el hecho de que este »recaer« nunca es completo, en cuanto conserva ciertos rasgos de su status privilegiado –*Un estado en desintegración es improbable que vuelva a una condición tribal. Puede conservar ciertas características de la estatalidad*-; (Elias, 1994a: 72) y por otra parte, la posibilidad de »retroceder o recaer« en la dialéctica de la civilización sólo tiene sentido dentro de la concepción lineal ascendente del movimiento histórico. En el movimiento rizomático de la historia todo deviene del juego de ruptura y agenciamiento, territorialización y desterritorialización; nada »recae« ni »retrocede«, todo es desplazamiento vectorial de intensidad socio-histórica.

Este carácter degenerativo/superativo propio de la comprensión histórica de Occidente, sin duda, se debe a que en su forma de percibir la contingencia de la alteridad –en este caso se trata de la "alteridad intracultural"–, involucra tres diferentes planos que fortalecen su emplazamiento etnocentrista, tales son: la emisión de un »juicio de valor« respecto de los fenómenos distantes de su coetaneidad, es decir, les califica de buenos o malos, "bárbaros" o civilizados, pre-modernos o modernos, etc. [*plano axiológico*]; como consecuencia del plano anterior, extiende el reconocimiento de su proximidad o lejanía con el régimen de las prácticas culturales que acepta como civilizadas, lo cual instaura el punto de perspectiva desde donde se construye el modelo del desarrollo social [*plano praxeológico*]; y finalmente, instituye un proceso de intelección del movimiento

---

*solidificadas en una forma genéticamente determinada* -las negritas no aparecen en el original-. [Elias, Norbert. *Teoría del símbolo* Península, Barcelona 1994. pág. 61] Esto significa que entre el lenguaje humano y el lenguaje animal no sólo existe una diferencia de grado y de cualidad, sino que además aquel es »mejor« que éste; pero cabe preguntarse: ¿Es mejor con respecto a qué criterio, a qué contexto o a qué función? ¿La mayor estructuración del primero es un "síntoma" de su superioridad con respecto al segundo?

histórico, en cuanto estrategia de apropiación de los principios que rigen el devenir civilizatorio [*plano epistemológico*]. Pero en los ejemplos analizados con anterioridad no se muestra ninguna superioridad entre las diferentes formaciones de estrato, a menos que se imponga un criterio exterior a ellas que las organice dentro de un esquema de jerarquía ascendente, fuera de esto no es posible afirmar que la "tía Hilaria" es »mejor« a la sofisticada "J. S. F.", como tampoco se puede aceptar que sea más democrático y participativo el "sistema parlamentario" que el "sistema presidencialista" –pensando en el modelo político estadounidense, desde luego-, ¡vamos!, ni siquiera la firme estructura del diamante es comparable a las cadenas poco rígidas del grafito; en todo caso se trata de disposiciones que corresponden a condiciones particulares y presentan propiedades distintas, aún cuando sus componentes elementales sean los mismos. Son formaciones diferenciadas, con identidades inconmensurables. Las fases necesarias y secuenciales del desarrollo social también provienen del punto de perspectiva que instaura la articulación de estos planos: a las sociedades primitivas *sin* Estado, *sin* escritura y con una *técnica rudimentaria*, les prosiguen las sociedades civilizadas *con* una división especializada de las relaciones sociales de poder (formación socio-estatal), *con* escritura alfabetizada y una *técnica intensiva*. En efecto, existe la concepción de que las comunidades carentes de Estado son »sociedades incompletas« en cuanto denuncian la indigencia de una economía reducida a la simple subsistencia y un pobre desarrollo de las fuerzas productivas –según se desprende de las tesis del marxismo-; por su parte, Todorov pretende que la escritura es un indicio del avance de la evolución de las estructuras mentales y la eficiencia técnica es producto indiscutible del progreso, como queda de manifiesto en el siguiente planteamiento:

“Existe un campo en el cual la evolución y el progreso no son objeto de ninguna duda: es, en términos generales, el de la *técnica*... Hay una "tecnología" del simbolismo, tan susceptible de evolución como la tecnología de los instrumentos, y, dentro de esta perspectiva, los españoles son más "avanzados" que los aztecas (o, generalizando: las sociedades *con* escritura son más avanzadas que las sociedades

sin escritura), aun si sólo se trata de una diferencia de grado.”  
(Todorov, 1996: 172)<sup>52</sup>

Empero, más allá de la idealización de Pierre Clastres (1995) sobre las supuestas “bondades” culturales de las sociedades primitivas, éste nos muestra la sugerente idea de que la formación socio-estatal no es un estado privilegiado de las condiciones de posibilidad comunitaria y que de hecho existen colectivos sociales que instauran dispositivos estratégicos de resistencia al monopolio de la violencia y a la centralización de la autoridad, tales como: la fragmentación tribal que practicaron distintos pueblos precolombinos en los territorios que actualmente ocupan los Estados Unidos y el Brasil, además de prohibir la autonomía política de cualquiera de sus segmentos políticos, contra la emergencia unificadora y concentradora del Estado –*La tribu manifiesta (incluso con violencia), el deseo de fijar este orden, prohibiendo el poder político individual, central y separado*-. (Clastres, 1995: 19) En lo que respecta a la escritura, siguiendo los planteamientos del mismo Todorov, es posible apuntar que la ausencia de la escritura alfabética no denota ningún grado de inferioridad del desarrollo simbólico, en cuanto corresponde a un modo específico de experimentar al lenguaje; pero aún más todavía, la «denotación por descripción» que caracteriza al lenguaje ideográfico no resulta de un cierto déficit de representación simbólica, por el contrario, la fusión de dos jeroglíficos para generar un ideograma, exige de una compleja mecánica de simbolización, toda vez que la copulación no es la suma o la yuxtaposición de imágenes, sino la generación de un nuevo orden de representación, tal como advierte Sergei Eisenstein:

“El hecho es que la copulación (tal vez sería mejor decir la combinación) de dos jeroglíficos de la serie más simple habrá de ser considerada no como su suma, sino como su producto, es decir, como un valor de otra dimensión, de otro grado; cada uno, separadamente, corresponde a un *objeto*, a un hecho, pero su combinación corresponde a un *concepto*. De jeroglíficos separados

---

<sup>52</sup> Las cursivas no pertenecen al original.

que han sido fundidos proviene el ideograma. De la combinación de dos "representables" se logra la representación de algo gráficamente irrepresentable." (Eisentein, 1998: 34)

Por otro lado, ante el presunto carácter progresivo de la *técnica* se puede oponer el principio de que ésta responde a determinadas necesidades y exigencias ético-instrumentales de las sociedades particulares y solamente en este contexto encuentra su verdadero sentido práctico, puesto que: *No hay escala para medir las "intensidades" tecnológicas; el equipo técnico no es comparable al de una sociedad diferente; no sirve de nada comparar el fusil con el arco.* (Clastres, 1998: 12) Es indiscutible que un hacha de hierro es más eficiente que otra de piedra –como propone Todorov-, y sin duda alguna, la sierra eléctrica resulta un auténtico derroche de eficiencia frente a ambos dispositivos instrumentales, pero también es incuestionable su mayor predisposición *técnica* a la rapacidad en la explotación de los recursos naturales. La técnica que dispone las condiciones de posibilidad para producir la sierra eléctrica, con la cual se puede devastar un bosque entero en apenas unos cuantos días, es por completo incompatible con las prácticas socio-culturales que establecen una relación erótica –en el sentido griego del término-, con el orden existencial del mundo. De hecho, la introducción de un determinado dispositivo técnico tiene un efecto desestructurante en las formaciones de los estratos indígenas (según relata Lévi-Strauss).<sup>53</sup> Para la mentalidad instrumental capitalista esta eficiente rapacidad representa más una ventaja indispensable que un defecto maquínico, pero para la *Weltanschauung* indígena, ese rasgo técnico moderno introduce un verdadero riesgo potencial para la preservación del equilibrio en las interacciones »socio-

---

<sup>53</sup> La *técnica* no tiene un carácter neutro, sino que se encuentra en íntima asociación con el entramado social, económico y religioso de una cultura, además de permear decididamente sus relaciones con el mundo. En esta perspectiva relata Lévi-Strauss como *Los Yir Yoront del norte de Australia, estudiados por Lauriston Sharp, perdieron, con la adopción de los útiles de metal, el conjunto de las instituciones económicas, sociales y religiosas que estaban vinculadas a la posesión, el aprovechamiento y la trasmisión [sic] de las hachas de piedra. La adopción de un herramental más perfeccionado acarrió el desplome de la organización social y la descomposición del grupo* (Ver: *Antropología estructural*, de Lévi-Strauss. Siglo XXI, México 1997 pág 298. El subrayado no pertenece al original)

ambientales». Así pues, el problema de la invarianza histórico-cultural radica en que se propone su intervención en el ámbito de la organicidad y el devenir histórico, cuando en realidad pertenece al orden de lo que Deleuze denomina el *Imperio del Significante* (en el *Anti-Edipo*, 1995), en tanto que agente organizador de la experiencia humana, esto es, la trama de significación que permite a una cultura específica organizar significativamente su conocimiento, interacción y percepción del mundo. El *Imperio del Significante* se constituye a partir de las condiciones de posibilidad de significación que establece la tradición histórica de la cultura y de la apertura de sentido que plantea el estrato histórico concreto. En esta perspectiva, es que podemos experimentar el mundo como »Naturaleza« o como »Historia« –según indica Norbert Elías en la Introducción a la *Teoría del Símbolo*–, esto es: dentro de la perspectiva de un orden armónico prescrito por leyes inmutables, a la manera de la física newtoniana y del cristianismo, o bien, desde el punto de vista del tipo de condiciones que establecen las formaciones de organización autorreguladora del devenir histórico de la cultura, las cuales posibilitan la estructura del cambio sucesivo en múltiples sentidos de dirección complementarias. Luego, estas formas concretas de percibir al mundo, constituyen dos modos distintos de seleccionar y ordenar significativamente la experiencia de los acontecimientos mundanos para Occidente.

En síntesis, las condiciones de posibilidad existencial son determinantes materiales de la producción y reproducción de la vida humana, tales como: el alimento, el refugio, el vestido, la muerte, las interacciones con el mundo, etc., las cuales delimitan el campo de acción de las formaciones socio-culturales; mientras que las propiedades de existencia son la respuesta concreta de una sociedad para afrontar y resolver satisfactoriamente, para sí y en interacción con el mundo, las necesidades –biológicas, religiosas, políticas, económicas, intelectuales, etc.- que le plantean aquellas, establecen pautas de singularidad identitaria y vectores intensivos del movimiento histórico. El estrato de civilización y el devenir de la historia se constituyen a partir de estas formas concretas de afrontar los

determinantes materiales que le imponen las condiciones de posibilidad existencial, en otras palabras, son las propiedades de existencia quienes deciden la especificidad del estrato civilizatorio y los lances vectoriales de la historicidad social (del mismo modo que son las singulares propiedades del triángulo rectángulo las que posibilitan la fascinante formación matemática de la trigonometría. La aplicación de las leyes, postulados, teoremas y axiomas trigonométricos al triángulo en lo general, sólo es posible mediante la interpretación rectangular de las formaciones triangulares. De manera análoga ocurre en las relaciones interculturales, lo cual apertura la posibilidad del diálogo entre diferentes formaciones civilizatorias, evitando con ello las inquietantes consecuencias del radical relativismo socio-cultural). Así pues, entre ambos principios existenciales no existe una lógica de determinación necesaria, tan sólo un espectro abierto de actuación, de intervención, de posicionamiento y de proyección histórica. La confusión del pensamiento occidental entre las condiciones de posibilidad existencial y las propiedades de existencia permite justificar teórica, instrumental e incluso teleológicamente su preeminencia y rectoría sobre el mundo, al convertir en un absoluto ontológico su particular experiencia histórica de civilización.

Pero, esta justificación teleológica de la preeminencia y rectoría de Occidente sobre el mundo, merced a la "supremacía socio-civilizatoria" que pretende detentar, posibilita la legitimación socio-política y jurídico-cultural de las estrategias de exclusión y segregación de la alteridad, en el desarrollo universal de la historia (*a largo de la historia recordada, el hombre civilizado —que para Aristóteles había sido el griego— arroja para sí esta posición del "ser dotado de razón y de previsión" mientras el bárbaro y el salvaje pueden ser discriminados por sus "facultades corporales" y la capacidad de "ejecutar órdenes"*, según reconoce Lothar Knauth [Knauth, 2000: 28]). En la comprensión de que la "Historia Universal" se encarna el devenir histórico de la civilización occidental. El principio activo de legalidad le faculta, desde la dimensión ontológica, no sólo para tutelar al



“otro”, para convertirlo en un “prójimo”, sino también para “disponerlo” al servicio de la instauración, expansión y desarrollo necesario de la civilización, así como para exterminar todas aquellas fuerzas entrópicas que se opongan a su devenir histórico. En la comprensión de la sociedad civilizada, la vida humana no puede realizarse fuera del contexto de las condiciones específicas del mundo civilizado, esto es: el ámbito del dominio de la racionalidad científica, de la racionalidad de la ley –del Estado o de la palabra revelada- y de la racionalidad socio-política. El mundo civilizado es el único espacio legítimo de la existencia humana. De ahí, pues, que parafraseando a Guy Rozat (2000), bien es posible plantear que “justificando la expansión planetaria de la civilización y hominización del universo, y considerando el mundo civilizado como el único mundo humano legítimo, tendrá que rechazar fuera de lo humano a todos los que no son idénticos a ella”. En este sentido, el alter ego de Occidente confronta dos opciones socio-históricas, a saber: *convertirse* y ponerse al servicio de las fuerzas progresistas de la historia; o bien, *resistirse* y representar un riesgo a la consolidación de los procesos socio-civilizatorios y, por ende, exponerse a ser exterminado por la potencia de estos mismos procesos socio-históricos.

En el desarrollo socio-histórico del pensamiento civilizatorio de la sociedad occidental, la segregación de la alteridad se legitima a consecuencia de su reducción al carácter demoníaco que se le atribuye, esto, debido a la presunta ausencia de templanza en el control de sus apetencias físicas –sobre todo de carácter sexual, de ahí que los bárbaros, los salvajes y los infieles sistemáticamente son acusados de lujuria, glotonería y violencia incontrolada-; así como también por la supuesta ignorancia que les aparta del conocimiento de la recta razón y de la recta vida que subyace en el dominio de la ciencia, la ley y el evangelio verdadero; sin soslayar su aparente vocación irrestricta hacia la idolatría que les incita a adorar y a aferrarse con todas las fuerzas de su ser, a los *falsos ídolos* del saber equívoco, de las falaces costumbres y de las ilusorias religiones. A su vez, la demonización del otro le sustrae del reconocimiento de su

racionalidad y, por tanto, de su condición de ser humano, con lo cual se le sitúa fuera del devenir de la historia humana y se legitima su completa erradicación, como una forma de conjurar el peligro que representa para el recto desarrollo de la civilización. Desde esta lógica, en relación al encuentro de Occidente con las culturas del "nuevo continente", Guy Rozat plantea que la *diabolización de las culturas americanas invita no a un conocimiento de ellas, sino a su drástica erradicación; meta primordial de toda evangelización... esa intención etnocida estaba incluida como proyecto esencial en el corazón de la meta evangélica.* (Rozat, 2000: 29) En el imaginario civilizado occidental, el otro se encuentra en el límite de la humanidad, debido a su existencia irracional. El desconocimiento de la razón –del sistema de racionalidad imperante en Occidente, convendría señalar-, emplaza al ser incivilizado, a la alteridad, en la condición de una cierta subhumanidad.

A lo largo de la historia de Occidente, la lucha contra la alteridad ha cobrado diversas formas, que van desde la exclusión defensiva, el sometimiento y la asimilación, hasta la conversión evangelizadora, la segregación socio-política y el exterminio sistemático. Empero, la alteridad no se localiza solamente en las márgenes externas del imperio de la razón, sino que puede reconocerse como parte misma de los procesos de desarrollo, expansión y consolidación de las sociedades civilizadas. En efecto, no todos los miembros de Occidente avanzan y asimilan al mismo ritmo los avances, logros y beneficios de la civilización; siempre hay individuos y pueblos que por su propia *naturaleza* no consiguen situarse al nivel del ser civilizado y, por consecuencia, acreditan una situación subordinada al interior de la sociedad civilizada. De ahí que Aristóteles, en el Libro Primero, Capítulo Primero, *Origen del Estado y de la Sociedad*, de *La Política*, establece que:

“La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como

dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte, el interés del señor y el del esclavo se confunden... La naturaleza ha fijado por consiguiente la condición especial de la mujer y la del esclavo... En la naturaleza, un ser no tiene más que un solo destino... Entre los bárbaros la mujer y el esclavo están en la misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la del esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen: «*Si, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro*», puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa.” (Aristóteles, 1991: 267)

«*Si, el ser civilizado tiene derecho a gobernar el mundo*», el dominio de la razón le atribuye la legitimidad de tal derecho porque le faculta para conocer la racionalidad que ordena al cosmos y, desde tal conocimiento, prever el desarrollo ordenado de la sociedad. Pero, la mujer y los esclavos no son los únicos que representan la alteridad al interior del pliegue civilizado de Occidente; no, existe otro agente social cuya *naturaleza* corrupta atenta contra la salud pública de la sociedad civilizada, tal es: la enfermedad. Aunque, conviene advertir que la actitud occidental frente a la enfermedad ha sido ambivalente, dependiendo del estrato socio-histórico de que se trate, sobre todo con respecto a la enfermedad mental, puesto que en ocasiones ha significado el miasma que deviene del castigo divino y en otros momentos se ha considerado como un presagio del favor de los dioses. De cualquier forma, el enfermo también se sitúa en el límite de la humanidad, bien sea hacia la demonización que representa su ruptura del “orden natural”, o bien, en cuanto mediador del ser humano y la voluntad divina. La forma como los diferentes estratos históricos de Occidente se han enfrentado al “alter enfermo”, depende de la manera en que han significado, en cada caso, a la enfermedad. En la racionalidad de la ciencia moderna, conviene advertir, la enfermedad es prevista como una deformación de los flujos normales del acontecer biológico y/o psicológico, motivo por el cual, los enfermos deben ser segregados del seno social, mediante los sistemas de reclusión hospitalaria y/o psiquiátrica.

Por otro lado, la expansión planetaria de la civilización occidental ha generado tres fenómenos socio-históricos, a saber: la incontenible migración de los bárbaros hacia las sociedades civilizadas –los judíos en el pasado, los *tercermundistas* en el presente, por ejemplo-, el dominio occidental de vastos territorios habitados por infieles, bárbaros, salvajes y aborígenes –las tierras africanas, americanas y australianas, entre otras-, así como la potenciación de los mestizajes étnico-raciales, en cuanto producto de la incentivación de los procesos de colonización, migración e intercambio de esclavos. La expansión socio-civilizatoria de Occidente ha contribuido a enriquecer el espectro de la alteridad humana y, por ende, a multiplicar los problemas éticos, sociales y étnico-culturales para afrontarla. A más de insertar la alteridad externa a las fronteras de la civilización, la existencia del otro representa toda una serie de problemáticas legales, políticas y económicas para las sociedades de Occidente. En el fondo, el problema persiste: ¿cómo afrontar la inquietante presencia del otro?, pero se ha derivado conforme a los intereses legales, políticos y económicos de cada momento socio-histórico. Los cristianos fueron tolerados, asimilados, rechazados, masacrados y vindicados, de acuerdo con los intereses político-religiosos del Imperio Romano. El dinero de los judíos resulta necesario para las finanzas de las monarquías medievales, pero su convivencia con la comunidad cristiana significa un auténtico problema socio-religioso, sobre todo por la posición de la iglesia frente al pueblo judío –a quien acusa de *deicida* y lo emplaza como el *pueblo testigo*, es decir, «su sobrevivencia maldita testimonia la verdad cristiana», de acuerdo con Agustín de Hipona-, de ahí que se dicten leyes anti-judías que limitan los derechos de su participación en la sociedad civilizada, de esta forma se criminaliza el proselitismo del judaísmo y se castiga con la pena de muerte la conversión de cristianos a la religión judía –en el 315 y el 409, respectivamente-, mientras que Fernando I introduce el *Ordenamiento de Valladolid*, en 1413, con el cual se obliga a la expurgación de los libros hebreos y fuerza a la comunidad judía a acudir a la prédica cristiana, en tanto que Benedicto XIII emite una *Bula papal*,

en 1415, que reitera la aplicación de medidas segregacionistas como el uso de distintivos y la separación de barrios, verbigracia.

Por su parte, el reconocimiento de la humanidad de los habitantes del *nuevo continente* y, por consecuencia, su condición de súbditos de la corona, no les garantiza el disfrute pleno de los derechos que tal estatus comporta, puesto que se encuentran excluidos por completo de participar en la administración pública, por ejemplo, y sólo les obliga al tributo que deben al monarca. En tanto que en los fundamentos de pensamiento y los dispositivos institucionales que permitieron el sometimiento a la esclavitud de los negros y su ulterior tráfico trasatlántico, sin duda alguna, participaron intereses de carácter económico. De ahí, pues, que se constituyan dos tipos de concepción y de práctica socio-histórica en Occidente: el orden para el mundo civilizado y el orden impuesto que se proyecta para el resto de los seres humanos. En este sentido, con relación a la postura de la Ilustración frente al problema de la alteridad, Lothar Knauth señala que aún *en sus meros inicios en la última década del siglo anterior [siglo XVII], la postulación de John Locke de una sociedad civil sobre la base de arreglos contractuales hace surgir la noción de un mundo civilizado que se rige por ellos y otro, bárbaro, retardado e incivilizado que tendría que someterse a los miembros de la sociedad "civilizada".* (Knauth, 2000: 18)<sup>54</sup>

Sin embargo, esta doble comprensión ética que se utiliza para establecer las relaciones del mundo civilizado con su alter ego, derivada de la metafísica binaria de oposición, va a constituir los fundamentos y las condiciones de posibilidad para la irrupción de una nueva forma de valoración y de nuevos dispositivos políticos para segregar al otro, tal es: la *discriminación racial*, el *racismo*. La condena del otro se biologiza y su inferioridad frente al ser humano civilizado ya no es producto de sus prácticas socio-culturales concretas: de su ausencia de templanza, de su vocación idólatra y de su ignorancia, las cuales sólo

---

<sup>54</sup> El corchete no pertenece al original

establecen una diferencia de grado entre el ser civilizado y el ser bárbaro, sino que su condición bárbara es producto de su origen racial. La diferencia no es histórica sino ontológica. Se parte del principio de que la raza blanca es la única que ha sido capaz de producir la Gran Civilización, mientras que el resto de las razas han demostrado una incapacidad para domeñar sus bajos instintos, para depurar sus costumbres y para producir un sistema de pensamiento sofisticado. Este sólo hecho socio-histórico demuestra la superioridad de la raza blanca y la inferioridad del resto de las razas humanas. Al respecto, Luthar Knauth señala que

“En 1753, uno de los gigantes de la Ilustración del siglo XVIII, el filósofo escocés David Hume, ya había declarado: “Tengo tendencia a considerar a los negros, y en general a todas las otras especies de hombres (porque hay cuatro o cinco tipos diferentes) como naturalmente inferiores a los blancos.” (Knauth, 2000: 18)

En términos generales, la confluencia de tres fenómenos constituyen la emergencia de la discriminación racial, del racismo, en Occidente, a saber: la asertiva afirmación identitaria de la civilización en cuanto proyecto socio-histórico, la constitución del bio-pouvoir en tanto que estrategia político-histórica y la necesidad de regular la presencia de la participación social de la alteridad en el contexto del mundo civilizado, de manera particular, el ordenamiento de la presencia de la otredad que la propia expansión socio-civilizatoria ha generado. Si bien es cierto que los diferentes estratos socio-históricos de Occidente, desde la Grecia antigua hasta el *Westerner way*, se han caracterizado por un fuerte etnocentrismo, también es verdad que hacia mediados del siglo XVIII se consolida una mentalidad que considera los valores, el pensamiento, las costumbres, la religión, las obras, la técnica y la cultura occidental, como el prototipo del desarrollo socio-histórico de la humanidad. Logro máximo de la experiencia y la capacidad de creación humana. Parámetro desde el cual se pueden juzgar, y de hecho, referente único desde donde se juzgan los logros de otras expresiones socio-culturales, en función de la proximidad o lejanía histórica que guardan con el Estado de la cultura de Occidente. Instaurados en este marco de comprensión,

resulta fácil percatarse de que dos lances concurrentes de afirmación identitaria contribuyen al fortalecimiento del etnocentrismo occidental moderno, tales son: la sobrevaloración de la experiencia histórica propia que le lleva a asumirse como el paradigma de la civilización humana y la asunción del compromiso socio-cultural de materializar históricamente, las potencias creadoras de la tradición greco-latino-cristiana, en cuanto herencia legítima de su tradición socio-histórica. En el fondo se trata de una estrategia de legitimación del dominio occidental sobre el orbe. Si como advierte Foucault, (1991a) el poder constituye disposiciones de realidad, entonces, el emplazamiento de la tradición occidental en el pináculo de la experiencia humana, es el lance de realidad que instaura Occidente para justificar, fundamentar y legitimar el ejercicio de su poder político, económico y socio-cultural sobre el conjunto de las sociedades humanas, en todas las latitudes del planeta. Por eso mismo, los sistemas totalitarios del siglo XX han buscado afianzar la legitimidad de su régimen de poder, en la promesa de materializar las potencias socio-civilizatorias de la tradición occidental. El fin es el poder, el medio es el *control cultural* con la imposición de la supremacía del orden civilizado.

A su vez, durante la segunda mitad del siglo XVIII se constituye una nueva modalidad de poder que potencia las posibilidades de control social dispuestas por las estrategias anatomo-políticas –como les denomina Michel Foucault-. (1991a) Esta forma de poder se dirige al cuerpo social en su conjunto, como producto de una reorientación de los sistemas de vigilancia y del objeto de cuidado en las relaciones de poder. Así, mientras en el régimen feudal, el centro de atención lo representa el monarca, por su parte, en el nuevo orden socio-político el objeto de los dispositivos de cuidado es el «cuerpo de la sociedad», es decir, la mirada se desplaza de *quien ejerce* el poder hacia *sobre quien se ejerce* el poder. El sustrato legitimante de este régimen de dominio es la conservación de la vida global de la población, a partir de la atención política de su problemática general, a saber: los índices de natalidad y mortalidad, la producción de bienes y servicios, el mantenimiento de la salud pública. Luego entonces, la vida biológica de la sociedad

se convierte en asunto del interés gubernamental y constituye el soporte nodal de lo que Foucault (1992) denomina: bio-pouvoir. La bio-política tiene como propósito fundamental el control sistemático de la producción y reproducción de la vida. En esta lógica, señala Ewald que: *Our is the era of biotechnologies, of the industrial and controlled production and reproduction of the living.* (Ewald, 1985)<sup>55</sup> La incardinación de las prácticas disciplinarias y la consolidación del bio-pouvoir, en tanto estrategias globales del sistema político moderno, se encuentran asociados a un triple fenómeno socio-histórico: por un lado, la generalización de todas las contingencias de la sociedad y su integración dentro de un problema central, a saber: la conservación del cuerpo social; por otro lado, la detonación operativa de toda una serie de tecnologías y dispositivos de saber sobre el orden biológico de la vida social; y por último, la irrupción de un conjunto diverso de funcionarios y aparatos de poder que posibilitan tanto la observación como la manipulación de los diferentes segmentos que conforman al cuerpo de la sociedad –maestros, psicólogos, psiquiatras y médicos, entre otros-. De esta manera, en su conjunción funcional, los tres fenómenos articulan esta nueva forma de poder, que opera en torno a la base de una acción político-administrativa sobre la vida, esto es: la estrategia estatal del bio-pouvoir. El Estado que biologiza el discurso político y los dispositivos de control social se constituye por una serie de dispositivos, de técnicas y de saberes que establecen sistemas integrales de administración de la vida, a través de un conjunto diverso de instituciones que tienen por objeto la salud pública, la educación, la asistencia social y la seguridad pública, entre otras. Como diría Foucault, (2000) es una toma del poder sobre el ser humano en tanto que ser viviente; »estatalización de lo biológico«. Por ende, Ewald plantea que

“Through institutions such as social insurance, and later social security, the state is soon able to manage the life of the population, in such a

---

<sup>55</sup> *Nuestra era es la época de la biotecnología. de la producción industrial, el control y la reproducción de la vida.* [Traducción libre]



way as to preserve it against itself and to allow it to realize its potential”  
(Ewald, 1985)<sup>56</sup>

Ahora bien, la emergencia del encuentro entre el radical fortalecimiento del etnocentrismo occidental y la biologización de las estrategias de poder, hacia finales del siglo XIX, propician el surgimiento de una nueva modalidad de afrontar el problema de la alteridad, esta es: la discriminación de Estado, el racismo estatal que opera mediante sistemas de segregación biológica y dispositivos centralizados de exclusión social. El agente legitimante del racismo de Estado es la protección biológica de la raza. La lógica de argumentación es simple: por una parte, según se ha anticipado antes, si la civilización occidental demuestra una evidente supremacía con respecto al resto de las prácticas socio-culturales humanas y en cuanto es la raza blanca la generadora de tal proyecto socio-histórico, entonces, la raza blanca comporta la misma superioridad con relación al resto de las razas humanas. Esta conclusión es reforzada por las tesis del *determinismo biológico* que, desde una presunta fundamentación científica, establecen un orden jerárquico de carácter ontológico, entre las diferentes razas humanas. En tal perspectiva, Joseph Arthur, Conde de Gobineau, en 1853, publica su *Ensayo acerca de la Desigualdad de las Razas Humanas*, donde postula la superioridad de la raza aria; al siguiente año, George R Gliddon y Josiah Clark Nott, en 1854, en un documento intitulado *Types of Mankind*, establecen que las distintas razas humanas son especies distintas, creadas de forma separada y dotadas cada una de ellas de una naturaleza física y una moral constante; mientras que las tesis de Darwin respecto de la «selección natural de las especies» nutren toda una serie de posiciones racistas, embozadas tras la racionalidad científica, como la de Ernst Haeckel con su libro *Histoire de la Création des Êtres Organisés d'après les Lois Naturelles*, donde defiende la postura de que la *Ley del Combate* rige la vida entre los diferentes grupos raciales

---

<sup>56</sup> A través de instituciones tales como el seguro social, y más tarde la seguridad social, el Estado pronto tiene la capacidad para administrar la vida de la población, de tal forma que pueda preservarse a sí misma y que al propio tiempo pueda alcanzar todo su potencia. [Traducción libre]

e impulsa el progreso de la civilización. En este sentido, Juan Manuel Sánchez plantea que

"En definitiva, con Darwin y sus contemporáneos, la mitología racial decimonónica (por no hablar aquí de las consideraciones científicas acerca de las jerarquías naturales entre los géneros o incluso las clases sociales) encontró una síntesis perfecta, avalada por el lenguaje y el método incontrovertibles (prácticamente *irrefutables*) de la mejor biología del periodo.

La descripción darwiniana de las jerarquías raciales (en cuya cúspide se hallaban las poblaciones europeas), encontró asiento en un lenguaje científicamente intachable para la mentalidad victoriana" (Sánchez, 2007: 120)

Por otra parte, en cuanto el Estado, desde la perspectiva del bio-pouvoir es el responsable de la salud pública, es compelido por la propia sociedad y asume la responsabilidad de proteger biológicamente a la raza que representa. De ahí que los aparatos de Estado promulguen leyes tendientes a la protección biológica de sus sociedades, es decir, a la aplicación de leyes racistas como la *Immigration Restriction Act*, de 1924, que prohíbe el ingreso a los Estados Unidos de toda persona que padezca de enfermedades hereditarias, además del rechazo a inmigrantes provenientes de Europa del Sur y del Este, por ejemplo. En esta lógica, durante el siglo XX, siguiendo el curso de los estudios de Foucault, (2000) se instrumentan dos tipos de estrategias del racismo de Estado, tales son: la *depuración racial* de la sociedad que emprende el Estado Nazi con los dispositivos de estigmatización, segregación y exterminio de las *razas inferiores* en su seno, focalizando su atención en la raza judía, la cual tuvo que padecer la supresión racional, sistemática e institucionalizada de los aparatos estatales del *Tercer Reich*; y la *higiene social* que implementa el régimen soviético con la intención de sanear el desarrollo de la revolución, mediante la segregación del enfermo, el desviado y el loco. *Se trata de retomar y asimilar el discurso revolucionario de las luchas sociales –justamente el que, por muchos de sus elementos, había salido de del viejo discurso de la lucha de razas- a la gestión de una policía que garantiza la*

*higiene silenciosa de una sociedad ordenada.* (Foucault, 2000: 82) Práctica que no es exclusiva del Estado socialista, sino que estrategias equivalentes se aplicaban ya en varias entidades federativas de los Estados Unidos, como la »esterilización de los deficientes«, con la sanción de la Suprema Corte de Justicia, en 1927. El racismo de Estado se legitima en la preservación de la salud de la raza y en la defensa de sus potencialidades socio-civilizatorias, por eso mismo, debe expurgar del cuerpo social la presencia de cualquier peligro biológico que ponga en riesgo la estabilidad o el devenir del orden socio-civilizatorio establecido y heredado por la tradición blanca. La raza blanca es la legítima heredera de la tradición greco-latino-cristina que funda el devenir histórico de la civilización y solamente ella tiene las capacidades necesarias, como la racionalidad logocéntrica, para resolver a plenitud, en la historia, todas sus potencialidades socio-culturales: la *Ciudad de Dios*, el *Comunismo Científico* o el *Estado de Derecho*, por ejemplo. El resto de las razas humanas sólo tienen la oportunidad de participar en el devenir de la Historia Universal, asimilando los valores, costumbres y prácticas culturales de la civilización occidental.

Finalmente, la multiplicación de los mestizajes étnico-culturales que se derivaron de los propios procesos de expansión socio-civilizatoria, generan diversos problemas de carácter ético-social y político-legal para Occidente. Además de que representan nuevos frentes de acción para las posturas y dispositivos institucionales del racismo de Estado. En términos generales, algunos de los principales problemas que se pueden advertir son: ¿cuál es el impacto de las mezclas raciales en las capacidades ontológicas de los individuos?, ¿qué derechos se les pueden reconocer a los mestizos que provienen de un padre, o una madre, blanco?, ¿cómo pueden participar los mestizos en las prácticas socio-económicas y políticas de la sociedad civilizada?, ¿qué posición ocupan los mestizos en el orden social establecido y en las relaciones interraciales? La respuesta del racismo de Estado es contundente con el concepto de la *limpieza de sangre*, lo cual no sólo implica un carácter biológico, sino que también comporta

una valoración de naturaleza socio-cultural, porque los dispositivos de atención al mestizaje, de manera tradicional, han considerado la situación de los “conversos” que mantienen su propio linaje racial. Se explica que las razas se “mejoran” con la mezcla de la raza blanca, pero, ésta se demerita con el mestizaje, por ende, los mestizos no pueden tener el mismo estatus, el mismo reconocimiento y las mismas prerrogativas que la *sangre pura* –se entiende que la sangre pura se refiere a la proveniente de la raza blanca, desde luego-. Para ser un “semejante” de pleno derecho en la sociedad civilizada, el individuo debe ser *limpio* de sangre de la raza blanca, es decir, no tener en su linaje ninguna mezcla con las otras razas humana, y esto vale tanto para la época de la colonización de los nuevos territorios dominados y el tráfico de esclavos negros, como para la época nazi y el reconocimiento de la ciudadanía estadounidense. La sangre y las prácticas socio-culturales de la raza blanca se degeneran con las mezclas. De ahí que el racismo de Estado implemente dispositivos de exclusión social que limitan y condicionan los derechos socio-políticos de los mestizos. En ellos prevalece más su disposición a obedecer y ejecutar órdenes, que las facultades racionales para conocer, prever y, por tanto, mandar. En la jerarquía de las razas, los mestizos que derivan de la raza blanca tienen una posición más alta que el resto de las «razas puras» y que de los mestizos provenientes de las mezclas entre las “razas inferiores”. De esta forma, Occidente comparte el capital cultural construido por su tradición socio-civilizatoria, mediante los diversos dispositivos de evangelización, asimilación e integración social, con el resto de las razas humanas, pero no se encuentra dispuesto a compartir el poder y el dominio del mundo, por eso mismo instaura y aplica procesos de segregación, control y exterminio de la alteridad. Reconocer al otro como semejante es cederle el poder de participar en el devenir de la Historia Universal, esto es, en el progreso de la Historia de la Civilización y eso sólo pertenece a la raza blanca. El compartir el capital cultural del mundo civilizado, en realidad, es una estrategia de dominio de Occidente sobre el resto de las sociedades humanas, a través del control cultural.

## Capítulo III

## La Constitución del Sistema de Racionalidad Occidental

*Pero la sabiduría humana debe recorrer con todas sus consecuencias el camino de la palabra, del discurso, del «logos».*  
Giorgio Colli

El núcleo de significación, en el sistema de la racionalidad logocéntrica, lo conforma la *Voluntad de Verdad*, que pretende la deconstrucción formal de las estructuras del cosmos –el *Ser* en la vertiente metafísica, el *ente* en la tradición que instauro la ontología hermenéutica y el *orden legal* en la perspectiva de la ciencia moderna-, con la intención instrumental de reformar al ser en sus dos dimensiones mundanas, a saber: en el ámbito episteme-histórico la depuración ético-intelectual de la especie humana y en el nivel onto-natural la ecumenización del mundo. El resarcimiento de la fractura original, la reconstitución del *σύμβολον*, comporta necesariamente este doble proceso de comprensión: la comunión de la contingente conciencia histórica con el absoluto de la conciencia del demiurgo, mediante el acto intelectual, y la unidad orgánica de la sociedad humana con el contexto natural, a través de la conversión del mundo en la casa del hombre. En este aspecto, la civilización occidental también establece una línea de diferenciación ante el resto de los estratos socio-culturales, tanto coetáneos como divergentes a su devenir socio-histórico, en tres órdenes del saber, esto es: por un lado, los procesos cognitivos son refinados de todos aquellos posibles agentes que pudieran deformar la recta apropiación formal del acontecer mundano (sean tales deformantes de procedencia mítico-mágico-religiosa, ritual, perceptiva, subjetiva, ideológica, discursiva, estética, metafísica, etc.); por otro lado, los conocimientos producidos por estos procesos, no sólo aspiran un carácter universal, sino que, además, se atribuyen el dominio exclusivo de los contenidos de veracidad –cualquier forma alterna de saber es depreciada por su deficiente

representación de la verdad-; y por último, la legitimidad de los productos del conocimiento se valora por su pertinencia instrumental en la reforma permanente del ser. El »amor al saber« en toda su pureza intelectual, para la tradición socio-civilizatoria de Occidente, sólo tiene sentido por su función instrumental en la dinamización del progreso humano –en tal lógica señala Gadamer que *la imagen científica del mundo se caracteriza por hacer del mundo algo calculable y dominable mediante el saber-*. (Gadamer, 1997a: 18) Si la aproximación a la verdad, en el pensamiento de Oriente, diluye al sujeto en la totalidad de la existencia, tanto en su intención como en su procedimiento y concreción comprensiva, por su parte, en la perspectiva occidental, la apropiación del conocimiento escinde a la realidad y al sujeto. La indistinción entre el sujeto que cogita y el objeto cogitado, en el pensamiento de Occidente, es sólo el presupuesto del conocimiento y no el conocimiento en sentido estricto, como advierte Giorgio Colli. (2005)

La rotura cognitiva se plantea en varios planos, a saber: en el plano onto-cognitivo establece una diferenciación entre las facultades intelectivas del espíritu y las facultades perceptivas de la *res extensa* –el predominio y legitimidad que se le asigne a unas u otras define a las distintas corrientes epistemológicas de reflexión-; en el plano onto-existencial dispone una distinción entre la conciencia cogitante y las estructuras que organizan el devenir mundano –esta ruptura constituye el soporte de la separación que establece Descartes entre el sujeto y el objeto en los procesos de intelección de lo real-; en el plano onto-metodológico instaura la oposición entre los dispositivos procedimentales pertinentes de producción, legitimación y circulación del conocimiento y los procedimientos espurios de las prácticas del saber, que sólo deforman tanto la adquisición como la justa enunciación de la verdad; en el plano epistémico-cultural demarca una disociación entre la cultura formalizada de la comunidad del conocimiento y las cotidianas prácticas socio-culturales del resto de la población –la primera asienta su comprensión del mundo, en el presunto dominio del orden auténtico de las

estructuras de la existencia, mientras que las segundas se vinculan con la realidad desde la confusión de las apariencias, el voluntarismo ontológico, la percepción sensible ingenua, los supuestos del sentido común, o las desviaciones ideológicas; razón suficiente para establecer una manifiesta actitud escéptica con sus productos, según recomienda Carl Sagan (2005)-; y en el plano onto-histórico divide el acontecer de la historia en etapas progresivas que trazan el desarrollo de la maduración humana en los procedimientos de apropiación de la verdad, es decir, la ruta de superación epistemológica que inicia en los estratos de dominio mítico-mágico-religioso, transita después a las formaciones metafísico-formales, hasta arribar a la lógica de la comprensión científico-legal. En la perspectiva de la racionalidad logocéntrica, el devenir socio-histórico de Occidente siempre se trama como un proceso permanente de superación ético, cognitivo, técnico-tecnológico, político y socio-cultural. La fusión de la contingencia humana en la unidad de la existencia es el resultado final de la depuración onto-histórica integral del acontecimiento mundano, por ello mismo, considera la participación de todos los órdenes de la existencia: el complejo de las sociedades humanas y el contexto de la disposición natural.

En el lance de la tradición oriental es posible la disolución del ego particular en el todo, mediante su renuncia introspectiva y su purificación transitiva, pero en la tradición occidental, la participación en la totalidad sólo es posible como consecuencia de la integración simbólica de los diversos segmentos de la existencia, esto es, en cuanto producto del resarcimiento de la fractura primigenia que escindió al Ser. Sin el centramiento del ego no es posible el progreso histórico de la humanidad, según puede colegirse de las concepciones históricas de Kant, Hegel y Nietzsche. El egocentrismo es un rasgo sustantivo de la afirmación cultural del proyecto socio-civilizatorio de Occidente; se encuentra plenamente arraigado en la profundidad de su voluntad de verdad, de su vocación histórica y de su sensibilidad religiosa; de ahí pues su intransigente tendencia hacia la intolerancia socio-cultural: ¡sólo existe una historia de la humanidad, la experiencia

occidental! En el imperio del significante de Occidente, el organum fundamental es: *¡un Plan del Demiurgo, un Logos, una Civilización!*, las variables pueden cambiar de acuerdo con la época y las intenciones socio-políticas o religiosas –*un Dios, un Logos, un Emperador* según la proclama en la Roma imperial cristianizada, por ejemplo-, pero la lógica de la unidimensionalidad histórica se conserva.

Siguiendo a Kant, en *¿Qué es la Ilustración?*, el arribo a la mayoría de edad es tanto el producto del desarrollo socio-histórico, como un ejercicio pleno de la libertad humana. En cuanto resultado del progreso socio-civilizador significa el arribo a la «edad de la razón», mientras que en tanto acto del libre albedrío constituye *la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio*. (Kant: página web) Luego entonces, el parámetro nodal respecto del reconocimiento en la asunción de la mayoría de edad lo representa el dominio de la razón como thelos de las prácticas socio-culturales, facultad del espíritu para apropiarse cognitivamente de las disposiciones estructurales del mundo y agente fundamental del mejoramiento ético-histórico. La razón se convierte en la facultad con que el ser humano aprehende el mundo, lo objetiva, le dota de sentido y significación, en función de su propia preservación. El mundo adquiere sentido y significado en relación con la correspondencia que este sistema de racionalidad le atribuye, en cuanto medio de concreción del proyecto de racionalización de la existencia, conforme a las necesidades humanas. En este esquema de pensamiento, la maduración demarca el momento en que el individuo, la comunidad, o el estrato socio-cultural asumen a plenitud su libertad y, por ende, pueden prescindir del *tutelaje ilustrador*, aunque, sin embargo, pese a que Kant atribuye la responsabilidad de la minoría de edad al propio dominado –*La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro*, según



concluye el filósofo alemán en este mismo texto-, (Kant: página Web) lo cierto es que la decisión final respecto del reconocimiento de la mayoría de edad y el consecuente respeto al proceso de liberación, se reserva al juicio del tutor. Cuando el tutor sienta a su mesa al tutorado y lo reconoce sin embages como igual, con el objeto de departir el *banquete del intelecto*, es el momento justo en que el menor alcanza la edad de la razón. Bien se puede argüir que las revoluciones, las revueltas y las movilizaciones masivas de resistencia social, en sentido estricto, son actos de auto-liberación social, propugnados desde la afirmación misma del deseo de libertad de los tutorados, empero, la historia cuenta con suficientes hechos para mostrar que los procesos libertarios empiezan con el deseo de nuevos tutores tras la decadencia de los vigentes y culminan con el reemplazo de los viejos tutores. Por eso mismo afirma Napoleón Bonaparte que la libertad es el deseo que unos cuantos le **imponen** al resto de la sociedad; o según entiende Lenin, (1981) »el concepto de libertad no es un concepto proletario, sino burgués; y el fin de la dictadura proletaria no es la libertad, sino el poder«, tutorar a la sociedad proletaria desde el poder, podríamos concluir. En este sentido, la liberación aparece como un acto de donación de los tutores. Así, por ejemplo, los movimientos independentistas latinoamericanos comienzan con el cuestionamiento criollo a la legitimidad tutorial de los países colonizadores, pero, tras los procesos de liberación colonial, el conjunto de la población regional es objeto de la tutoría criolla, desde la constitución de los Estados-Nación hasta la incursión en los mercados globales. Aún la lucha contrasistémica se realiza por mediación de la tutoría de Estado, verbigracia, la denominada »revolución bolivariana« de Hugo Chávez en Venezuela.

### El Desplazamiento Histórico a la Edad de la Razón

La consolidación de la polémica agónica demarca el límite de la época mítico-poética y su transición hacia el logos, en cuanto sistema de racionalidad predominante en la organización del devenir de la cultura clásica griega, primero, y

en la constitución del proyecto de la civilización occidental, después, como producto de la recuperación de la herencia socio-cultural de aquella, en tres grandes emergencias históricas, a saber: la helenización del estrato romano, la cristianización de los procedimientos de la reflexión filosófica y el estratégico agenciamiento renacentista de los valores estéticos, las prácticas técnico-artesanales y el humanismo griego. A su vez, la conclusión de la era mítico-poética comporta la decadencia del tiempo de la sabiduría y el advenimiento de la »edad de la razón formal«, es decir, el ciclo de la *philia* (φιλία) por la *sophía* (Σοφία), "el amor al saber", campo de dominio de la filosofía (φιλοσοφία), de los »amantes de la sabiduría«, de los filósofos. Por su parte, el historiador de filosofía, Jean-Joël Duhot señala que para los griegos la palabra *sophía* podía connotar tanto la habilidad técnica como el conocimiento en su acepción más amplia, mientras que *sophos* (σοφος) bien podía referirse a una persona hábil en el dominio de la técnica.<sup>57</sup> Para la tradición griega la *tejné* (τέχνη) es el núcleo fundamental de los procedimientos de la ciencia, el arte y el saber artesanal, puesto que la *tékhne* se entiende como un *saber hacer*. Pese a que desde la comprensión filosófica hasta la intelección cientista persiste un constante esfuerzo epistemológico de diferenciación jerarquizada, y jerarquizante, entre estas distintas prácticas del saber humano (poniendo en la cúspide a la ciencia en tanto conocimiento racional de las estructuras del mundo, luego el arte como producto de la expresión sensible de la existencia y al final la sabiduría artesanal en tanto resultado de la pragmática socio-cultural), lo cierto es que desde sus orígenes preservan diversas y estrechas interacciones multideterminantes, de manera tal que: las »tecnologías artesanales« representan el soporte de la observación científica y la potencial diversificación de las manifestaciones estéticas; las fuerzas performativas del arte, por su parte, contribuyen a definir (*ῥίζω*) la sencillez y la claridad de las formaciones científicas, así como a determinar la forma estética más eficiente de las producciones artesanales; en cuanto que las disposiciones

<sup>57</sup> A tal efecto, ver. Duhot, Jean-Joël. *Socrate ou L'éveil de la conscience*. Bayard, Francia 1999, así como: Duhot, Jean-Joël. *Epictète et la sagesse stoïcienne*. Janvier, Francia 2003

científicas proyectan nuevos envíos de exploración a la sensibilidad estética, además de novas maneras de concreción y desarrollo de las manufacturas artesanales, por mencionar sólo algunas de sus múltiples relaciones co-implicantes.

Así, parafraseando a Prigogine (1990) es posible concluir que en los fundamentos de la ciencia se encuentra «la estética de un saber artesanal sistematizado». Luego entonces, no existe tal proceso socio-cultural de superación histórica entre la ciencia, el arte y el saber artesanal, como han pretendido los teólogos del desarrollo progresivo de la humanidad, sino más bien una compleja y estratégica concurrencia de potenciación interventiva en sus respectivos campos de realidad. Pero, ahora bien, si la maduración del debate agónico viene a representar el puente de transición del *mythos* al *logos*, conviene interrogarse respecto de: ¿cuáles son las condiciones de emergencia socio-histórica que posibilitan el emplazamiento del sistema de la racionalidad logocéntrica, en tanto eje gravitacional de la organización y constitución del proyecto socio-cultural griego?, ¿qué factores determinan el desplazamiento del saber mítico-poético hacia la formalización del sistema de conocimiento conceptual, aproximadamente hacia los siglos VI y IV antes de nuestra era?, ¿cuáles agentes de pensamiento propician la transformación de la pregunta mítico-cosmogónica en la hermenéutica interpelación filosófica?, ¿cómo trasciende la voluntad de verdad al «logos de la intuición de la imagen» por el «logos de la sistematización formal»? y por último, ¿qué revoluciones de la voluntad de verdad provocan la decadencia del tiempo de la sabiduría y el consecuente arribo de la época de los «amantes del saber», la edad de los filósofos?, o recuperando la pregunta de Marcel Detienne: *¿Cómo se efectúa el tránsito desde un pensamiento marcado por la ambigüedad y su lógica, a otro que aparece inaugurar un nuevo régimen intelectual, el de la argumentación, el principio de no-contradicción, así como el del diálogo con el sentido, con el objeto de un enunciado y de su referencia?* (Detienne, 2004: 11)

El mito pertenece a la tradición oral, cuando se le traduce al “trazo”, a la escritura, se le convierte en literatura, según se planteó antes, pues lo mismo sucede con la verdad misteriosa: el dios susurra la revelación, el adivino la escucha, la recuerda y la repite, en tanto que el profeta descubre sus secretos significados en el enigmático decir de la pitonisa; todo se juega en el lance de la palabra pronunciada, no en el trazo de la palabra escrita —el propio Homero, en la *Iliada* (VI, 168 y 178), califica a la escritura como manifestación de *mortíferos signos* (*semata lygra*), o *malvados signos* (*sema kakón*)-; por su parte, el debate agónico se desarrolla a la manera del drama trágico, es decir, en la representación pública del diálogo entre dos o más sabios, donde se pretende confundir al antagonista en la contradicción del proceso argumentativo, al propio tiempo que se trama el hilo lógico de la demostración veritativa respecto de la proposición sostenida, con lo cual se consigue escapar de la laberíntica abstracción y alzarse con la victoria, así, por cuanto se halla plenamente sometido a las contingencias y vicisitudes de la reflexión en permanente interpelación dialógica, no puede confiarse a la escritura, puesto que el trazo estratifica el discurso, la dialéctica de la argumentación fenece en el eterno repetir de la enunciación que enmudece ante cualquier interpelación, por ello, sólo la disertación oral puede responder (*ἀπαντῶ*) a las exigencias del combate polémico. La oralidad es el *thelos* “natural” del *pólemos* agónico. En principio, la investigación (*ζήτησις*) filosófica escrita surge como un monólogo ensimismado, aun cuando pretende camuflarse en la disposición de la dialéctica del diálogo literario. En esta perspectiva, Herrera Corduente señala que:

“A su manera, el diálogo trágico es un hecho testimonial. Los contendientes no buscan convencer al adversario, sino pregonar la verdad. Pero, como la verdad de los contendientes sólo tiene sentido en su oposición mutua, el medio adecuado e imprescindible para que se abra a la luz, es el diálogo. La verdad sólo es fuerte haciéndose valer frente a la verdad contraria y respondiendo a la verdad contraria. De esta manera el diálogo es necesario, aunque no conduzca a superar el conflicto.” (Herrera, 1995)

Y como ocurre con el mito, al traducirse en escritura, la disputa (*ἀγών*) agónica se troca literatura, en este caso, »literatura filosófica«. Por eso mismo, Colli (2005) reconoce el origen de la tradición filosófica en el fenómeno de decadencia del tiempo de la auténtica sabiduría, cuando la apertura de la argumentación polémica se cierra en la escritura, es decir, en el diálogo platónico. El debate del misterio laberíntico es despojado de todo su carácter dialéctico-rizomático y se estratifica en la discursividad literaria de los amantes del saber, de los filósofos, que sólo rinden culto a una época pasada, a una era perdida. La filosofía, pues, surge como una forma de veneración al pretérito tiempo de los sabios, de acuerdo con el filósofo italiano –*Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido*-. (Colli, 2005: 14) Así, el primer filósofo no es Sócrates –quien desconfía fervientemente de los riesgos de la escritura para la dialéctica del saber, rasgo característico de los sabios-, sino el aristocrático alumno que traduce el diálogo polémico a la disposición literaria, en cuanto patente tributo de su veneración por la sabiduría ya perdida. De ahí que para conservar la memoria de su maestro, el filósofo, lo convierta en el personaje central de su literaria investigación filosófica. El verdadero demon pesimista que termina con los últimos vestigios del heroico vitalismo trágico es Platón. En efecto, el explícito reconocimiento de la deidad, a través del oráculo de Delfos, tanto como la completa entrega de su vida al saber y la trágica actitud que asume ante su fatal derrota en el ágora, como producto de la laberíntica acusación de Meleto, emplazan a Sócrates en la ancestral y prestigiada vertiente de los sabios; en este sentido, Colli objeta la nietszcheana imputación, respecto de que fue el iniciador, el patrocinador intelectual de la decadencia griega, tanto porque el ocaso de la era trágica comienza antes de la irrupción del pensamiento socrático, con la mundanización del enigma, la independización del discurso, la vulgarización de la dialéctica en la retórica (*ρητορικός*) y su articulación con la esfera de la política, por mencionar sólo algunos de sus aspectos más sobresalientes, como porque la

dialéctica socrática se desarrolla en los principios constituyentes del agonismo misterioso, si acaso, siguiendo al filósofo italiano, el signo que denota la pertenencia de Sócrates a la emergencia socio-histórica de la decadencia, no en cuanto factor propulsor del derrumbe del tiempo de la sabiduría, es el predominio del agente moral en la lógica de su reflexión argumentativa, a expensas del instinto puramente teórico –así, nos dice Zubiri (1940) que los *testimonios más antiguos convienen todos en que Sócrates no se ocupó sino de ética*, pues, como atestigua Jenofonte (Ξενοφῶν): Περὶ μὲν οὖν τῶν ταῦτα πραγματευομένων τοιαῦτα ἔλεγεν· αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων αἰεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἀδίκον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικός ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἤγειτο καλοὺς καγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκληθῆσθαι. Ὅσα μὲν οὖν μὴ φανεροὺς ἦν ὅπως ἐγίγνωσκεν, οὐδὲν θαυμαστὸν ὑπὲρ τούτων περὶ αὐτοῦ παραγνῶναι τοὺς δικαστὰς· ὅσα δὲ πάντες ἤδεσαν, οὐ θαυμαστὸν εἰ μὴ τούτων ἐνεθυμήθησαν (Jenofonte, *Memorables*, I, I, 16-17).<sup>58</sup>

El sabio ateniense hace de la virtud el fundamento del conocimiento, pues, sólo quién conoce el bien puede actuar con justicia y evitar las perniciosas

<sup>58</sup> En la traducción al inglés de Dakyns significa: *But if this was his mode of describing those who meddle with such matters as these, he himself never wearied of discussing human topics. What is piety? What is impiety? What is the beautiful? What the ugly? What the noble? What the base? What are meant by just and unjust? What by sobriety and madness? What by courage and cowardice? What is a state? What is a statesman? What is a ruler overmen? What is a ruling character? and other like problems. the knowledge of which, as he put it, conferred a patent of nobility on the possessor, [16] whereas those who lacked the knowledge might deservedly be stigmatized as slaves [ver: Xenophon. The Memorabilia. Traducido por H. G. Dakyns en: <http://www.gutenberg.org/dirs/etext98/mmrbr10.txt> (13/septiembre/2007)], es decir: Pero, si esto era su manera abordar los temas en discusión. él mismo nunca se cansó de hablar de los asuntos humanos. ¿Qué es la piedad? ¿Qué es la impiedad? ¿Qué es la belleza? ¿Qué es lo feo? ¿Qué es lo noble? ¿Qué es lo permanente? ¿Qué es lo que se propone como justo e injusto? ¿Qué se entiende por moderación e intemperancia? ¿Qué se juzga como valor y cobardía? ¿Qué es el Estado? ¿Qué es un hombre de Estado? ¿Cuáles son reglas del gobernante? ¿Cómo gobernar? Y otro tipo de problemas. tales como el conocimiento, que, según él, le confiere una gran nobleza a quien lo posee. mientras que quien carece de saber merecidamente puede ser estigmatizado como esclavo. [Traducción libre]*

consecuencias de los vicios, que provienen de la ignorancia. La dialéctica de la sabiduría pierde su función principal, a saber: la construcción del argumento demostrativo de la verdad, para convertirse en discurso de moralización social; de esta manera, la diferencia que separa al aserto de Heráclito –*a todo hombre le es concedido conocerse a sí mismo y meditar sabiamente*, por ejemplo-, de la proposición socrática –*conócete a ti mismo* (*γνοοσι τε αυτων*), verbigracia-, no sólo consiste en el contenido, la forma de enunciar y la comprensión de la verdad que declaran, sino que la última se rescata como principio moral de la vida virtuosa y en cuanto fundamento de la consecución de la sabiduría. Es verdad que la prescripción socrática se remonta a la antigüedad, al tiempo del saber, y de hecho, Sócrates la recupera del frontispicio del templo de Apolo en Delfos –donde inicialmente había sido escrita por Quilón de Esparta-, pero el sabio de Atenas la convierte en un precepto moral, por eso mismo, Enrique Cases considera que la eleva a la dimensión filosófica, en tanto examen (*ἐπισημησις*) moral del ser humano ante la divinidad. (Cases, pág. Web) La sentencia se depura de cualquier vestigio de misterio que pudiera remitir a las antiguas técnicas de la adivinación, de la interpretación misteriosa, con el propósito de disponerla en cuanto canon moral ineludible de la condición humana, tanto en la dimensión de las interacciones sociales, como en el ámbito de la apropiación del conocimiento. La irrupción de la sabiduría socrática representa el desplazamiento del *ego mítico* hacia la disposición del *ego moral*, en cuanto agente organizador del conocimiento, la práctica socio-histórica y la reforma del ser humano. Sólo quien conoce el bien y la justicia puede obrar conforme al bien y lo justo, sintetiza la tesis socrática.

Ahora bien, antes de continuar con el análisis de las condiciones de emergencia socio-histórica que propiciaron la presunta «transición del mito al logos», es conveniente realizar una breve digresión en torno a las relaciones entre la cultura oral y la escritura, e inversamente, es decir, las relaciones entre la cultura escritural y la oralidad, con el objeto de profundizar sobre las implicaciones que tiene para la dialéctica del *polemos* argumentativo, su fijación en el lance

escrito, su conversión en literatura –pues, según advierte Colli, (2005) la filosofía empieza en la ficción del diálogo literario de Platón-. En principio, es por demás importante señalar que, en sentido estricto, no existen culturas por completo ausentes de escritura, puesto que aún en las comunidades más primitivas es posible advertir el advenimiento *del trazo* –en sus diferentes formas de concreción, esto es, objetual, gráfico, pictográfico, cromatográfico, jeroglífico, ideográfico, o alfabético, por mencionar sólo algunos de los más importantes sistemas escriturales en la historia de las sociedades humanas-,<sup>59</sup> en tanto forma de »registro sígnico-simbólico« de la experiencia humana. En la perspectiva tradicional de la teoría del progreso socio-civilizatorio existe la tendencia a reconocer en la disposición escritural el signo inequívoco del desarrollo socio-cultural de un pueblo, de ahí pues que las sociedades con sistemas de escritura, las »sociedades de escritura«, se consideren como más evolucionadas –más civilizadas, se plantea en realidad-, respecto de las sociedades sin escritura, es decir, las comunidades orales. Empero, la verdadera diferencia entre las sociedades de oralidad y las sociedades literarias, en el fondo, no reside en la ausencia y/o presencia de la escritura, sino más bien en la función que desempeña la palabra pronunciada y la palabra escrita al interior de las prácticas socio-culturales. En efecto, para las comunidades orales la palabra pronunciada contiene en sí misma una fuerza performativa, capaz de integrar la esencia de la

<sup>59</sup> De acuerdo con William Burns, en *Decodificación de Quipus*, los *Quipus* de la cultura inca son una forma específica de escritura, la cual no sólo opera como instrumento de »registro contable«, sino también en cuanto »registro literario-poético«, de ahí que no resulte un exceso conceptual, reconocer la existencia de un cierto tipo de *escritura objetual* (donde pueden emplazarse algunas disposiciones megalítico-arquitectónicas como Stonehenge, verbigracia, sin olvidar también los experimentos contemporáneos de la denominada *poesía objeto*); por otra parte, al sur de Nigeria, en Benin por ejemplo, se ha desarrollado un sistema de escritura que se basa en la combinación de colores y signos, donde los mismos caracteres cobran significados distintos dependiendo del color con el que se les represente, verbigracia, los siguientes códigos: ah ●, eh ●, ih ●, oh ●, uh ●, reh ●, y koh ●, o bien. zinh ●, gbah ●, sanh ●, baba ●, heh ●, nienh ● y lneh ●, de ahí que la palabra key se escriba: ●●●●●, por eso mismo, este tipo de registro lingüístico se denomina *sistema de escritura cromatográfica*. *system of chromatographic scripture* en inglés (para ampliar la información ver: [http://www.library.cornell.edu/africana/Writing\\_Systems/Edo.html](http://www.library.cornell.edu/africana/Writing_Systems/Edo.html), [9/agosto/2007])



existencia y la intervención sobre el mundo, pues, como señalan Pauwels y Bergier: *la palabra es [...], sinónimo de acción emprendida y clasificación de la creación. Es el hacer y el saber, la acción sobre el mundo y la visión del mundo.* (Pauwels y Bergier, 1994: 94)

Pronunciar la palabra es un acto creador tanto en el plano cognitivo como en la dimensión ontológica. Hablar es saber y hacer el cosmos. En esta dirección de pensamiento Heidegger plantea que cuando *el habla nombra por primera vez al ente, lo lleva a la palabra y a la manifestación. Este nombrar llama al ente a su ser partiendo de él.* (Heidegger, 1986a: 113) Por eso mismo, en la magia, la invocación pretende una acción cierta y un dominio efectivo sobre el mundo; en la oración del mantra, la rítmica reiteración de las vibraciones fónicas –tales como palabras monosilábicas: *om*, versos: *om namoh bhagavate vasudevaya krishnas tu vagaban svayam om nomah narayanah*, o estribillos: *hare krisna hare krisna krisna krisna hare hare hare rama hare rama rama rama hare hare*, de la tradición Veda, por ejemplo-, genera una poderosa fuerza que actúa significativamente sobre el estado de la existencia; la plegaria religiosa, por su parte, constituye las condiciones de posibilidad suficientes para la apertura de los canales de comunicación y participación humana con la deidad; la letanía mántica permite que la conciencia transgreda las barreras del tiempo para apropiarse de los derroteros del futuro; y en el debate agónico, mediante la dialéctica argumentativa, se construyen las demostraciones de la verdad. La palabra pronunciada no se reduce a la simple descripción comunicativa de lo real y de la verdad que le es correlativa, sino por el contrario, conforma la realidad, la subjetividad que intelige y la veracidad reconocida. Parafraseando a Humboldt, (1990) se puede afirmar que al hablar se funda el mundo que se habita, mientras que la verdad es una función de las diferentes modalidades del discurso humano sobre el cosmos –tales son: los relatos, las metáforas, las parábolas, los conceptos, las descripciones, etc., siguiendo el lance de Rorty-. (1991) En este sistema de organización socio-cultural, la escritura desempeña un oficio más bien marginal, en cuanto simple

»registro de la pragmática social«. El origen de la escritura se encuentra íntimamente asociado a la necesidad práctica del »registro inventarial«, como atestiguan las pequeñas tablillas sumerias, de alrededor del 3100 antes de nuestra era. La aplicación social del sistema de escritura sólo opera en cuanto medio de registro contable y recurso estratégico de comunicación, para superar las limitaciones de la distancia espacio-temporal, tales como: instrucciones militares, órdenes de construcción, mandatos gubernamentales, demandas reales, etc. En este sentido, Luis Moreno advierte que las *necesidades del comercio, de llevar cuentas de las transacciones comerciales, condujo a la creación de los sistemas de registro externo...* [es decir, a las diferentes formaciones de escritura] y esto se refleja en todas las prácticas de registro escritural, pues, aún los mismos *registros astronómicos* [chinos y babilonios] *eran muy semejantes a los registros comerciales e involucraban tan solo (sic) la construcción de listados de observaciones.* (Moreno, 2001: página web) Pero, ni siquiera representa una forma confiable de conservación de la memoria. La fuerza performativa de la palabra enunciada se pierde, se diluye, se desvanece en su representación escrita, tal como acontece con la deidad que al predicarla o representarla en imágenes, en el texto o el idolo, es disminuida su omnipresencia, es decir, se niega la propia naturaleza divina, inabarcable para el intelecto humano, *omnis determinatio est negatio* (como advierte la tradición judeo-cristiana).<sup>60</sup> Para la cultura oral, la pronunciación de la palabra conserva remanentes de la potencia demiúrgica creadora del cosmos, fuente original de la fuerza performativa que

---

<sup>60</sup> *Toda clase de delimitación es negación* [Traducción libre] En este sentido, Anne Rice hace decir a su milenario personaje, Maharet, que *en general, éramos gentes sencillas. Sabíamos lo que era la escritura, es decir, su concepto. Pero nunca se nos ocurrió utilizarla, ya que para nosotros las palabras tenían un gran poder y nunca hubiéramos osado escribir nuestros nombres, conjuros o verdades que conocíamos... Y, en las grandes ciudades, la escritura se utilizaba principalmente para los documentos financieros...*, pero, de hecho, *todos los conocimientos de nuestro pueblo eran confiados a la memoria* (ver: Rice, Anne. *La Reina de los Condenados* Ediciones B, S. A., Barcelona 2004) La diferencia entre la cultura oral y la cultura escritural, pues, no resulta del grado de desarrollo socio-civilizatorio de un pueblo, sino de la función sintáctico-semántico-pragmática que desempeña la palabra, el lenguaje, en la *Weltanschauung* de las diferentes sociedades humanas.

integra el saber y el hacer del mundo en un sólo acto de conformación existencial: el hablar.

En las sociedades de escritura, por su parte, la palabra es despojada de toda su potencia mística, desde donde es posible descubrir la sinergia generadora de la existencia –el nombre divino, la disposición nomotética, la fórmula constituyente, el principio activo-; así, la enunciación pierde, por completo, la fuerza performativa que le posibilita la estructuración de la conciencia cognoscente, las disposiciones argumentativas de veracidad y la articulación de la sensibilidad para la percepción inteligible del cosmos. La palabra carece, entonces, del impulso constituyente de lo real, en consecuencia, se fractura la unidad de acción y comprensión del mundo. La racionalidad cogitante se separa del universo existencial que conoce y la acción se convierte en el resultado social de la racionalidad instrumental. Al distanciarse de la conciencia, la realidad deviene en impersonal función maquínica de fuerzas, relaciones, agentes y efectos, donde la verdad es nada más que una abstracción conceptual de los procesos definitorios de la existencia y la palabra es apenas un instrumento de comunicación, un vehículo de expresión del pensamiento, el conocimiento, las afecciones, las pasiones y las preocupaciones humanas. El discurso se humaniza y al hacerlo se transforma en un simple instrumento comunicativo de la conciencia. El rasgo definitorio de la palabra pronunciada al trazo de la palabra escrita, es su conversión en unidad de función significativa, es decir, desprovista de cualquier remanente divino, la palabra sólo tiene valor significativo por su capacidad para representar los objetos de la conciencia en los procesos intelectivos, tanto como por la posición que ocupa dentro de las relaciones significantes dispuestas por las formaciones discursivas –proposiciones, argumentos, tratados, tesis, etc.-, la fuente de procedencia y las emergentes transformaciones socio-históricas de las disposiciones enunciativas –contexto de estudio de la etimología (*ἔτυμολογία*, “palabra verdadera”), la filología (*φιλολογία*, “amor a las palabras”) y la hermenéutica (*ερμηνευτική τέχνη*, “técnica de explicar, traducir o interpretar”)-, sin



De esta manera, transmutada en significativa, la contingencia de la oralidad se percibe en tanto efímero accidente de los procesos comunicativos, sobre-expuesta a las inevitables erosiones, desgastes y deformaciones del tiempo socio-histórico (en este sentido, Platón señala que *los nombres primitivos han sido completamente desfigurados a fuerza de querer hacerlos magníficos. Se han añadido letras y se han quitado, consultando la armonía; en fin, han quedado desfiguradas las palabras en todos sentidos, ya a causa de falsos embellecimientos, ya por efecto del tiempo*); (Platón, 1964: 182) mientras que, por su lado, el registro escritural se ofrece en cuanto eficiente reserva de preservación de la verdad y la memoria socio-cultural, capaz de resistir las distorsiones del devenir, pues, aun cuando se pierdan por completo en las sombras del pasado las comunidades lingüísticas, cuando no existe ya vestigio alguno de los agentes productores del discurso, los textos escritos continúan preservando las formaciones de pensamiento construidas, el lance de las ideas manifiestas, esperando su conversión a nuevas lenguas vivas; el único misterio que comportan, entonces, es la clave del desciframiento sintáctico-semántico que organiza su textualidad particular, pero basta con el descubrimiento de la “piedra roseta” para aplicar las técnicas de la traducción que permiten recuperar las disposiciones significantes originales. Además, se puede disponer de los recursos etimológicos, filológicos y hermenéuticos para atemperar los riesgos probables de deformación sintáctica, semántica e interpretativa, subyacentes en todo proceso traductorio, con la finalidad de aproximarse lo más preciso posible al sentido y significado original del registro escrito. El autor del discurso y la comunidad discursiva pueden extraviarse en las abismales desmemorias de la historia, pero el pensamiento y las ideas que comporta persisten impertérritos en la inalterable reminiscencia del tiempo de la escritura. De hecho, Occidente reconquista la tradición filosófica griega –no así su sabiduría trágica, cuya magnitud, calidad y naturaleza sólo recién comienza a presentir, tras la provocación nietzscheana-, en función de la subsistencia material de los trazos escritos que resistieron el corrosivo rumiar de Cronos. En tal perspectiva, la palabra oral se advierte como un

medio nada confiable para resguardar la verdad descubierta y la memoria socio-cultural de un pueblo. Así, en principio, el mito yerra no por sus contenidos y/o por su sistema de comprensión del cosmos, sino por su dependencia a la escasa fiabilidad mnemotécnica de la tradición oral, puesto que la *differenza tra discorso e mito: il secondo è legato fundamentalmente all'oralità, il primo alla scrittura; il mito è portatore di imprecisione e di errori, il discorso di verità*,<sup>61</sup> (Casertano, 2007: 241) según plantea Casertano, a propósito del diálogo *Timeo* de Platón. La búsqueda del sustrato inmovible que funda el caótico devenir de la realidad requiere de un medio de comunicación también impertérrito a las inciertas vicisitudes de la historia. Cassirer (1998) plantea que la «concepción teórica del mundo» comienza con un doble proceso de fundamentación epistemológica, esto es: en primer lugar, el emplazamiento de los principios determinantes del conocimiento verdadero, es decir, la *permanencia, constancia y legalidad* lógicas; y en segundo lugar, a consecuencia de lo anterior, la ruptura que la conciencia cognoscente realiza sobre la apreciación del acontecer existencial, a partir de la diferenciación sustantiva entre lo *aparente, subjetivo, percibido y representado* respecto de lo *verdadero, lo objetivo y el ser*. Este proceso es la fuente de procedencia de la metafísica binaria de oposición que rige la comprensión y las prácticas éticas, estéticas, religiosas, políticas, jurídicas, epistemológicas, socio-culturales, etc., del proyecto socio-civilizatorio occidental. Por ende, los valores de *estabilidad, persistencia y fidelidad* mnemotécnica detentados por el trazo escrito corresponden en mayor grado a los principios, pretensiones y objetivos de conocimiento del pensamiento teórico, que la contingente *inconsistencia, mutabilidad y promiscuidad* de la tradición oral, pues, de acuerdo con Casertano: *è solo sul piano del discorso – si badi, del discorso scritto, qui – che è possibile*

---

<sup>61</sup> *la diferencia entre el discurso y el mito es que: el segundo proviene fundamentalmente de la oralidad y el primero de la escritura. el mito es portador de imprecisión y error. el discurso porta la verdad.* [Traducción libre]

*ricordare, ricostruire, interpretare quelle dei fatti: in altre parole, stabilire la "verità" dei fatti.*<sup>62</sup> (Casertano, 2007: 241)

Además, previsto el lenguaje escrito en cuanto simple sistema de signos, regulados por normas definidas, determinadas y constantes, se revela al pensamiento formal como su forma propia y, en consecuencia, el medio de su expresión más conveniente. La escritura es, pues, principalmente, memoria estratificada, indeleble, fija. Imperturbable registro mnemotético, signo representativo del advenir de la verdad formal. Con la instauración del trazo escritural, en cuanto núcleo de reserva de la memoria del conocimiento y la cultura humana, adviene la »época del inventario«, el »tiempo de los archivistas«, la »era de la compilación« –desde tal punto de vista, José Luis Villacañas, en *Historia de la Razón y Giro Copérnico*, plantea que los *textos son de esta manera índices de la conquista de autoconciencia histórica*-. (Villacañas, 2004: 69) El proceso del conocimiento formal se funda sobre los procedimientos de escisión, catalogación y legalización de los objetos del intelecto; la escritura contribuye a eficientar el alcance de sus dispositivos inventariales de archivo. La escrituración del pensamiento es un signo inequívoco de la formalización del conocimiento, pues, como parece afirmar Cassirer, (1998) al recluirse en el arcano de los signos, el pensamiento conquista su propio mundo, es decir, el espacio de la *idea*. De hecho, conforme a los planteamientos de Eric A. Havelock, Walter J. Ong y Marshall McLuhan, entre otros, la transición del mito al logos se puede explicar en cuanto producto del desplazamiento de la cultura oral a la cultura escritural en Grecia, pues, la escritura alfabética provoca una significativa re-estructuración de la percepción y concienciación del cosmos, pues, como plantea Antonio López Eire, *la filosofía y por ende la ciencia dependen ancilarmente de la escritura, pues fue ésta la que proporcionó al hombre la posibilidad de formular pensamientos*

---

<sup>62</sup> Y sólo en el plano del discurso –del discurso escrito, se entiende- es posible recordar, reconstruir, interpretar la realidad de los hechos. en otras palabras, establecer la "verdad" de los hechos [Traducción libre]

*abstractos imposibles de expresar en la inmediatez del contexto propio de la comunicación oral.* (López, 2001: 110) En esta perspectiva, siguiendo a Carrillo Canán, la tradición oral construye su comprensión de la existencia y sustenta la comunicación social de sus saberes en el reconocimiento de configuraciones estables de la experiencia, donde las rítmicas, musicales y medidas unidades poéticas representan el medio más eficiente de la memoria mítica; mientras que la escritura alfabética propicia la intelección del mundo en el análisis y la abstracción de los elementos preceptuales, lo cual significa la destrucción y fragmentación sistemática de los patrones constantes de la conciencia –*el desarrollo de una cultura con una **comunicación alfabética** permite y obliga a la fragmentación de las configuraciones como núcleo de la percepción y de la conciencia, expuesto en sus propias palabras-*. (Carrillo, 2004: 8)<sup>63</sup>

Pero, además, en las sociedades orales el discurso es un agente de integración comunitaria, la enunciación tradicional pertenece a la comunidad; mientras que en las sociedades de escritura se tiende al fortalecimiento del desarrollo del pensamiento individual, de la discursividad personalizada. Así, la escritura significa, para Grecia, la apertura al pensamiento abstracto y analítico, razón por la cual bien podría decirse que la transición del mito al logos se sustenta en el desplazamiento de la oralidad a la escritura. Ahora bien, de la misma manera que en la cultura oral no se encuentran excluidas las técnicas del trazo escritural, en las sociedades de escritura no desaparecen, ni tampoco se inhiben las prácticas de oralidad, tan sólo desempeñan una función marginal, limitativa y emergente de los procesos comunicativos sociales, pues, *una vez que una lengua escrita entra en funciones, la oralidad y todas las conquistas cognitivas anteriores como las de la fase mimética, quedan subordinadas a la escritura*, (Moreno, 2001: página Web) o como dice Simón Royo, *debemos tener presente que el predominio de una tendencia sobre la otra nunca supone la desaparición de la vencida sino su despotenciación, ya que nosotros mismos, en nuestra contemporaneidad escrita,*

<sup>63</sup> En el original las palabras aparecen resaltadas con cursivas.



*no dejamos de estar sujetos, también a la oralidad.* (Royo, 2002: 6) Un aspecto más, necesario de advertir, es que el *trazo* de las denominadas comunidades primitivas, de ningún modo, resulta un estadio o antecedente de la escritura, como tampoco la escritura pictográfica antecede a la escritura jeroglífica, ni menos la escritura ideográfica es condición del desarrollo de la escritura alfabética, puesto que cada modalidad de registro, en relación con sus recursos propios y conforme a las exigencias de su contexto socio-histórico, dispone de los elementos mínimos necesarios para representar significativamente cualquier experiencia humana y desempeñar las funciones sociales que se le requieran. Entre las distintas formaciones escriturales sólo subyace una diferencia formal de grado, puesto que en todas ellas persiste la misma complejidad significativa y, en cuanto sistema de signos lingüísticos, comprenden las mismas propiedades indicativas, connotativas, denotativas, designativas y representativas de la realidad. Por ende, del trazo al registro alfabético, cualquier tipo de escritura tiene la capacidad significativa suficiente para representar cualquier pensamiento, deseo, interés y/o aspiración humana.

Y precisamente, el desplazamiento desde la tradición oral de la comprensión mítica, la poesía trágica y la sabiduría agónica al trazo literario de la filosofía denota tres determinantes fenómenos socio-culturales en el seno del estrato histórico griego que transforman de modo significativo las características definitorias de la voluntad de verdad, a saber: por un lado, el desvanecimiento de la deidad en cuanto fundamento de la existencia del mundo y del conocimiento que el intelecto humano construye sobre éste; por otro lado, la irrupción de un pensamiento caracterizado por la coherencia lógica, el rigor conceptual, la linealidad sistemática y el principio de no contradicción; además del desarrollo de la razón destructiva que propicia el emplazamiento de la dialéctica deconstructiva en cuanto dispositivo procedimental de diferenciación de la verdad del logos, ante otras formas de saber caracterizadas por el error, el artificio, la apariencia (*φαντασία*), la injusticia, la ambigüedad y la contradicción. En la perspectiva

tradicional de la historia religiosa, la ruptura y el distanciamiento de la divinidad con el ser humano suele explicarse en cuanto producto de la impiedad y la incapacidad humana para concertar su conducta conforme a los preceptos rectores de la ley impuesta por la deidad. De esta manera, en la vertiente judeo-cristiana, Adán y Eva son expulsados del paraíso después de transgredir la voluntad divina, más luego, cansado de la recurrente idolatría de los seres humanos, IAVHÉ se retira del mundo para retrotraerse al profundo arcano de su Ser. Sin embargo, en el lance de la voluntad de saber griega, no son los dioses quienes abandonan al pensamiento humano en la apropiación de la verdad sobre el mundo, sino más bien, es el intelecto humano el que renuncia a los dioses en tanto sustrato organizacional de la estructuras de la existencia y en cuanto agente definitorio del conocimiento sobre el devenir del cosmos. Los griegos no niegan la presencia de los divinos, ni tampoco recusan la omnipotencia de su poder en la vida humana, pero se distancian de ellos para descubrir en el advenimiento del universo el elemento constituyente primigenio, el principio activo original, el nomos rector de lo existente, al cual se encuentran sometidos los mismos dioses del Olimpo –*Este mundo, el mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será, fuego siempre vivo que con medida se enciende y con medida se apaga*, como dice Heráclito [Fragmento 30DK]-.

Los olímpicos pueden haber creado la realidad de este mundo y seguir interviniendo de forma determinante en la dirección de sus derroteros, pues, ante la voluntad divina, la voluntad humana se encuentra imposibilitada –como aseveran Maul y Westendorf, *frente a los dioses las acciones de los hombres carecen de valor y se entregan en sus manos vencidos por el destino y la divinidad-*; (Maul y Westendorf, 2003: 17) empero, puesto que aún cuando inmortales no son eternos, dado su origen bien definido, subsisten factores y fuerzas generadoras que disponen tanto la posibilidad de su existencia como los rasgos propios que les delimitan. Aunque poderosos, no tienen la capacidad para

detentar su voluntad fuera de los límites ontológicos o de acción que les han sido prefigurados y a los cuales se deben. Los dioses del Olimpo son impotentes ante la antigua e incommovible fuerza de la *Moirai* (*Μοιραί*), quien decide tanto las propiedades ontológicas y las proporciones del cosmos que les corresponde, como el inexorable curso del destino, el cual puede ser anticipado por la omnisciencia divina, pero jamás trocado a su libre potestad –*Lo dispuesto por el hado no pueden evitarlo los dioses mismos*, refiere Heródoto que le respondió la Pythia a la ansiosa consulta de los Lydios [libro I, fragmento XCI]-. (Heródoto, 2000: 59) En razón de la moirai: Zeus, señor del trueno, la luz, el fuego y el calor, gobierna los cielos; Poseidón, amo de los poderes de las aguas, los caballos y “agitador de la tierra”, rige los mares y los océanos; y Hades (*Ἅδης*), el invisible patrono de las sombras y de los muertos, es el regente del inframundo. Por esta misma inmutable fuerza, Homero observa que los “dioses no pueden ni siquiera salvar a un hombre que aman cuando el hado de la muerte ha caído sobre él” (*Odisea* III, 236 y siguientes), de ahí que el soberano del Olimpo se lamenta del inevitable deceso de su querido hijo Sarpedón ante la fatal espada de Patroclo, dispuesto por las insensibles Parcas. Las disposiciones de las Moiras son determinaciones definitivas a cuyo imperativo arbitrio se somete el sino de los divinos y el destino de los seres humanos. *El hado es la cadena que sujeta, que abraza a la vez que cimenta el cosmos*, según plantea José María Herrera. (Herrera, 1993: 88) El carácter necesario que comporta la moirai sobre el acontecer del cosmos, de acuerdo con algunos autores, permite reconocer en este mítico impulso un antecedente directo de la *Ley Natural*, desbrozada por la comprensión científica –*esta fuerza impersonal que gobierna sobre todas las voluntades de hombres y dioses, la Moira; llena en los griegos el puesto que ahora ocupa la ley natural*-. (Fierro: página web) Principio de organización, distribución y orden dominante en el devenir de la existencia toda, sea tal divina o mundana.

El trascendente desplazamiento de los dioses del proceso del conocimiento humano de la verdad acontece en dos principales movimientos de la historia

griega, tales son: por un lado, la transformación del enigma divino en polémica agónica y, por otro lado, la conversión de la pregunta cosmogónica del mito en la interrogante legal del pensamiento deconstructivo. De esta manera, la develación de la verdad deja de ser una donación de la deidad, para trocarse en exclusiva competencia del intelecto humano; mientras la intuición mítica del origen, el orden y la situación de la existencia es sustituida por la intelección mecánico-física del universo y/o por la comprensión metafísico-formal de la realidad –en las colonias griegas de Jonia y del sur de Italia, de manera respectiva, durante el siglo VI antes de nuestra era-. La emergente alianza de estos tres lances de la voluntad de verdad propicia el surgimiento de la formación filosófica, primero, y luego la disposición de la práctica científica. En la construcción tradicional de la historia del pensamiento filosófico es una concepción común el considerar a los agentes de este desplazamiento como los primeros «amantes del saber», los primigenios filósofos precursores del irreversible tránsito del mito al logos, la fuente de racionalidad de que se nutre la dialéctica socrática y la reflexión conceptual-sistemática de Platón y Aristóteles. La época presocrática en cuanto advenimiento histórico a la edad de la razón. Empero, al respecto conviene considerar tres importantes fenómenos, a saber: en principio, la renuncia a los dioses en cuanto sustrato de la existencia del cosmos y fuente de procedencia del conocimiento humano no significa, en absoluto, una renuncia definitiva a la comprensión mítica, a la contradictoria disposición enunciativa del enigma o al recurso de la oralidad pública en la construcción y difusión de la verdad, sino más bien, de acuerdo con la perspectiva de Cornford, (1984) un cambio de actitud del sabio griego ante la competencia intelectual del ser humano, el mundo y los dioses. El intelecto humano se independiza de la deidad al aceptar su suficiencia y madurez para reconstruir la verdad que subyace en lo real. Por su parte, el mundo se reconoce como un complejo de elementos, *stoigeion* (στοιχείον), y fuerzas que se encuentran regidas por un nomos universal, susceptible de ser apropiado por la acción intelectual del ser humano, sin la intercesión del favor divino. Las deidades constituyen un importante segmento de las jerárquicas estructuras existenciales

del cosmos, pero no representan el agente último de su organización ontológica, ni tampoco son condición necesaria para que las facultades humanas puedan apropiarse formalmente de sus principios rectores. La sabiduría humana no depende, ni precisa esperar la gracia divina para conocer la verdad por sí misma. Esta situación denuncia la existencia de un pliegue de subjetividad individual bien definido, es decir, un individuo *que sintió con bastante intensidad su propio yo para presentárselo al mundo*, (Schwart, 1996: 15) como advierte Eduard Schwart, producto del thelos de libertad y de estimación a la palabra que existe en el estrato histórico griego.

El hierós mítico es comunitario, pertenece al pueblo porque carece de autoría reconocida, lo que prevalece es el sentido, no la forma del mensaje; mientras que el logos, en cualesquiera de sus modalidades y expresiones –el *hierós logos*, el *logos filosófico*, el *logos científico*, el *logos técnico-tecnológico*, etc.-, requiere de la subjetiva intimidad reflexiva, la atribución de alguna autoría definida y una forma precisa de enunciación, de ahí la importancia mnemotética de la escritura. El desarrollo del trazo escritural en Occidente se encuentra asociado al proceso socio-histórico de arraigo, consolidación y expansión de la racionalidad logocéntrica, en el devenir del proyecto de la civilización. Así, los productos del logos son «inventariados, archivados y compilados» en función del tipo de reflexión, la singularidad del autor y la clase de disposición formal que le es propia. Según Ricardo López, el emplazamiento de individuación más claro de la era arcaica de Grecia es Hesíodo (*Ἡσίοδος*), puesto que tanto en la *Teogonía* (*Θεογονία*) como en *Trabajos y Días* (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*) se presenta así mismo con la clara conciencia de la autoría, mediante el señalamiento expreso e intencional de su nombre, la escritura en primera persona y la recurrencia a la experiencia personal. (López, pág. Web) Es él, en cuanto unidad subjetiva singular, quien ordena y escritura la tradición mitológica procedente de la oralidad; de su pensamiento es que provienen las poéticas verdades sobre el destino del hombre y el trabajo, no se asume como simple portavoz del saber de la comunidad o de la

sagrada revelación de los dioses. Es Hesíodo quien historia el conocimiento existente sobre los dioses, no éstos quienes le dictan la verdad que escribe. El héroe trágico afirma su individualidad mediante el heroísmo de confrontar la fatalidad del destino previsto por las Moiras y trasciende la finitud de la existencia humana, a través de la memoria del pueblo que loa sus hazañas, mientras tanto, el agente del saber post-trágico (el sabio del hierós logos, el filósofo y el científico) alcanza la individuación en la plenitud del ensimismamiento reflexivo personal y se emplaza allende las fronteras de la muerte con el recurso mnemotético del pensamiento escrito. La consolidación socio-cultural de la escritura, en Occidente, se encuentra plenamente asociada al proceso de individuación griega, donde el ego humano, liberado de la tutela divina, se asume en cuanto creador de la idea del cosmos, con lo cual abandona la simple función de portavoz del mensaje develado. El lenguaje es despojado de su carácter mágico-religioso y el ser humano alcanza la dimensión fundante del demiurgo, esto es, se convierte en autor de la realidad pensada.

En segunda instancia, los denominados «filósofos presocráticos» no constituyen un movimiento continuo, uniforme y progresivo del pensamiento humano, que transite de la irracionalidad mítico-poética a la racionalidad formal-filosófica, es decir, la irrupción de la dialéctica deconstructiva no representa la frontera histórica del estadio teológico y, por ende, el irreversible advenimiento del ser humano al estadio metafísico, por el contrario, aproximadamente hacia el periodo comprendido entre los siglos VI y IV, antes de nuestra era, coexisten, confluyen, interaccionan y se enriquecen entre sí, tres diferentes corrientes de entendimiento, construcción y enunciación de la verdad, las cuales tienen como punto de perspectiva diversas formas de percibir, concebir e inteligir al propio ser humano, al mundo, a los dioses y a las relaciones que establece en cada una estas distintas dimensiones de la existencia, tales son: la hermeneusis del enigma –sobre todo en su vertiente del polémico agonista-, la intelección mecánico-física y la comprensión metafísico-formal. Entre estas distintas formaciones de

pensamiento no persiste una clara relación de oposición entre sí, pues, de hecho, los pensadores de esta época no dudan en retomar, utilizar e integrar los diversos dispositivos procedimentales, las posibilidades argumentativas y los recursos dialécticos que le ofrece cada una de estas formas de pensar, construir y experimentar la verdad. Los *sofistas* –derivado del verbo griego *sophídsesthai*, es decir, “practicar la sophía, la sabiduría”–, que tanto incomodan al pensamiento de Sócrates y de Platón, porque deambulan por toda Grecia, ya defendiendo una verdad en un lugar, ya sosteniendo la verdad contraria en otro sitio –¿No adviertes, Hipócrates. que el sofista es un mercader de todas las cosas de que se alimenta el alma?... Pero, mi querido amigo, es preciso estar muy en guardia con el sofista, no sea que, a fuerza de ponderamos sus mercancías, nos engañe, (Platón, 1964: 79) dice Platón, en el *Protágoras*–, los sofistas, insisto, en realidad sólo forman parte de la tradición del agonismo, donde la suscripción de verdades antitéticas no representa ningún problema teórico sobre la veracidad de las proposiciones en debate, sino más bien una plena demostración de la sabiduría de los polemistas; pero más aún, de acuerdo con Carlos García Gual, en *Los Sofistas y Sócrates*, al presentarse así mismos como *sofistas* pretenden acentuar su dominio en el ámbito del saber (puesto que σοφιστη/φ, se refiere al “que sabe”) por oposición al *filósofo* (φιλοσοφφ), quien se “encuentra en el camino hacia la verdad”, (Camps, 1987) es decir, “aquel que busca la verdad”, con el indudable intento de reconocerse en la tradición de la sabiduría.

Por su parte, el «sabio físico» –o *filósofo físico*, οι φυσικοί, de acuerdo con la clasificación de Aristóteles–, el *oscuro* Heráclito de Éfeso, recurre a la disposición hermética y contradictoria, pletórica de significados, producto del debate polémico con las posiciones sustentadas por los sabios de su época –*Heráclito descubrió su principio practicando el juego del diálogo: replicar encareciendo o contradiciendo*, según afirma Clémence Ramnoux–, (Ramnoux, 1992: 13) práctica propia de la hermenéutica del enigma y del polémico agonista, de la dialéctica misteriosa, tanto

para explicar el *nomos* –*logos*, según su propia denominación- que organiza el devenir del mundo físico, del cosmos sensible, como para enunciar la forma de la verdad, en esta perspectiva Ricardo Gonçalves señala que para este sabio la *armonia é a conexao necesaria unicamente fundamental entre dois oportos indissociáveis. É por causa da harmonia que, segundo e efésio, o mundo se mantém emergente na existencia. Nacer e perecer, subir e descer, acordar e dormir etc. (sic) Sao tudo e mesmo, em virtude da harmonia que conecta os diferentes,*<sup>64</sup> (Gonçalves: página web) como es patente en el fragmento número 8DK: *lo contrapuesto concuerda, y de los discordantes se forma la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia,* (Gustavo, 2003: 29) o como le atribuye Patrick, basado en los apuntes de Plutarco y Simplicius, el fragmento 56: *the harmony of the World is a harmony of oppositions, as in the case of the bow and the lyre*<sup>65</sup> (Παλίντροπος ἄρμονίη κόσμου ὀκωσπερ λύρης καὶ τόξου); (Patrick: página web) en Parménides, mientras tanto, concurren sin conflicto alguno, el alegorismo mítico-religioso procedente de la hermeneusis enigmática –según algunos autores relacionado, de manera directa, con los *misterios órficos*-, el heroísmo metafórico del discurso de la poesía épica, el rigor de la coherencia lógico-deductiva de la argumentación formal y la dialéctica sistemática de la reflexión racional, provenientes, estas últimas, de la razón destructiva. Por eso mismo dice Cornford que *Parménides es una curiosa mezcla de profeta y lógico... es el profeta de una lógica que no tolerará ningún tipo de contradicción,* (Cornford, 1989: 72) pues, siguiendo las observaciones de Guthrie, (1999) podemos afirmar que inmerso en la tradición mítico-poética, adapta sus recursos de comprensión y de discursividad a los fines de la especulación metafísico-formal. Aún más, de acuerdo con Gomperz, fueron estas cualidades –el sentido plástico, la poesía y la influencia de Pitágoras-, las que posibilitaron, en el pensamiento parminedeano, el

<sup>64</sup> [ . ] *armonia es la conexión necesaria, única y fundamental entre dos opuestos indisociables. Es a causa de la armonia que, según el de Éfeso, el mundo mantiene la emergencia de su existencia. Nacer y perecer. subir y descender. despertar y dormir, etc. Sea todo y lo mismo. es en virtud de la armonia que se conectan los diferentes.* [Traducción libre]

<sup>65</sup> *La armonia del mundo es una armonia de opuestos, como en el caso del arco y la lira.* [Traducción Libre]



reconocimiento del Ser como una »esfera bellamente circular«. (Gomperz, 2000)  
 La emergente confluencia de los recursos procedimentales de estas diversas formas de pensamiento, de estas distintas disposiciones de construcción de la verdad, se extienden hasta la investigación filosófica de Platón, con evidentes secuelas y remanentes, incluso, en el periodo de la denominada *filosofía helenística*.

De acuerdo con Cornford, el desplazamiento del mito a la filosofía, en Grecia, ocurre por el cambio de la actitud del ser humano ante la vida y la naturaleza, lo cual permite pasar de la acción y la emoción, productoras de los símbolos mitológicos, a la reflexión y el intelecto, generadores del análisis teórico-conceptual (*lo que ha cambiado es la actitud del hombre respecto a ella [a la metafísica], actitud que, de brotar de la acción y la emoción, pasa a hacerlo de la reflexión y el intelecto. Su primera reacción, la emotiva, originó los símbolos del mito, los objetos de la fe; su nuevo procedimiento de análisis crítico, la disecciona en conceptos y de estos deduce los diferentes tipos de teoría sistemática, según plantea este historiador de la filosofía*). (Cornford, 1984: 12)  
 Empero, más que la inexorable evolución histórico-gnoseológica del pensamiento mítico-poético hacia la comprensión racional y racionalizante de la existencia humana y del devenir del universo, progresiva transición de la barbarie religiosa, dominada por el primitivo impulso del »animismo trascendental«, al thelos de la racionalización socio-cultural de la civilización, regida por la pulsión formal de la »metafísica trascendental«, lo cierto es que la emergente concurrencia de estas diferentes manifestaciones de la voluntad de verdad no patentizan otra cosas que la coyuntural conformación de un *hierós logos*, esto, empero, no en cuanto racionalización del mito, transformación de la narrativa sagrada de dioses y héroes en tratado histórico o historiográfico, formalización lógica de la respuesta a la pregunta cosmogónica, secularización teórico-conceptual del saber religioso, o conversión de las potencias divinas en fuerzas y/o principios naturales, como presuponen algunos de los estudiosos de la filosofía griega –Guthrie o Germán

Fierro, por ejemplo; en esta misma perspectiva, Cornford (1984) sugiere que la filosofía sólo proporciona un nuevo lenguaje para los contenidos tradicionales del mito-. Sin embargo, el denominado pensamiento presocrático, no es la expresión tentativa, inmadura y/o anticipativa de la reflexión filosófica, ni tampoco representa la transitiva resolución sintética de la concepción mítico-poética en la comprensión racional del logos, pensamiento umbral a la edad de la razón, saber límite al tiempo mítico; esto porque: primero, el mito no carece de alguna forma de racionalidad en sí mismo y conforme a sus propias exigencias hermenéuticas, procedimentales y/o discursivas en su contexto socio-histórico concreto, por el contrario, constituye una forma singular de pensar la organización del cosmos y las relaciones ontológicas que determinan su devenir existencial, tanto como respecto de la posición y la función que desempeña el ser humano en su estructurada jerarquía ontológica, como el impacto de las actuaciones humanas en la preservación y/o trastocamiento del orden existencial cósmico establecido, pues, como bien señala Ricardo López, *el mito en modo alguno es expresión de una racionalidad malograda, debilitada o en estado de inmadurez. Por el contrario, es una construcción intelectual distinta, de profunda riqueza, que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las oposiciones, sin asumir contradicción alguna, y que contiene un enorme potencial de creatividad.* (López: página web)<sup>66</sup> El mito no es una forma de comprensión deficiente de la existencia del mundo y sus sentidos, trascendida por la maduración del pensamiento humano en el devenir histórico de la civilización, por el contrario, su concreción socio-cultural manifiesta la presencia de una cierta racionalidad que explica al cosmos, la presencia del ser humano y la relación existente entre ambos. A despecho de la racionalidad logocéntrica, existen tantos sistemas de racionalidad como matrices socio-culturales se construyen en el devenir histórico de la especie humana. De esta manera, en Grecia no se evoluciona del mythos al logos, como reporta el sentido histórico de la civilización occidental, sino que se revoluciona el predominio cultural del sistema de racionalidad existente en ese momento, la

<sup>66</sup> En el original, la palabra "mito" se encuentra resallada con cursivas.

razón mítica, para constituir e instaurar el dominio histórico de un sistema racional distinto, la razón logocéntrica, cuya primera expresión se manifiesta en la forma del pensamiento filosófico. El mito no carece de racionalidad, tampoco representa una formación irracional del pensamiento, tan sólo es una disposición racional alternativa al imperio del significante del logos.

Segundo, porque en estos sabios no existe, en términos estrictos, ni la intensión, ni tampoco la manifestación expresa de alguna auténtica vocación filosófica, según puede colegirse de la radical tesis sostenida por Cornford, (1991) respecto de que no hay una verdadera filosofía en los primeros pensadores griego, o parafraseando a Gustavo Bueno, (1974) podemos afirmar que "no cabe, según esto, hablar de una «primera sistematización filosófica»: el «sistema presocrático» es antes un sistema mítico-racional que un sistema filosófico". La firme posición demarcativa de los sofistas denuncia este hecho con bastante claridad. Aunque también conviene tener presente, de acuerdo con el testimonio de Cicerón, que ante la interpelación de Leontes, Pitágoras es el primero en asumirse y en definir al *filósofo* en cuanto «amante de la sabiduría», puesto que es quien renuncia a las mieles de la gloria, el poder y a las riquezas, para dedicarse, en exclusiva, al «examen cuidadoso de la naturaleza de las cosas». Por su parte, los sabios físicos tendieron a nombrar al producto de sus reflexiones como *peri physeos* (*περι φύσεως*, esto es, "acerca de la naturaleza", o "sobre la naturaleza", *περι φύσεως*, como en el caso de Heráclito), Aristóteles les refiere en cuanto *fisiólogos*, "aquellos que buscan una explicación de la naturaleza", y su discípulo Teofrasto (*Θεόφραστος*) los compendia en una historicidad de la física, conforme a la afinidad de sus planteamientos, bajo el título de *Opiniones de los Físicos*; otra vez, es el nostálgico de la perdida edad del saber, Platón, en conjunción con su notable alumno, Aristóteles, quienes recuperan la definición pitagórica, para imponer a los pensadores naturalistas y metafísicos el epíteto de «amantes de la sabiduría», es decir, "filósofos", empero, toda esta pléyade de pensadores anteriores a Sócrates, y aún éste mismo, fueron reconocidos

públicamente como «sabios», auténticos representantes de la época de la sabiduría. El hierós logos concilia el misticismo del pensamiento mítico-poético con la aspiración racional de las nuevas disposiciones de comprensión formal que se desarrollan en la intimidad de la voluntad de saber griega, pues, como advierte Colli, no existe en Grecia una verdadera oposición entre la intuitiva concepción del mito y la reflexiva dialéctica de la razón –más bien, esta contradicción proviene de la intención de singularidad histórica del logos, en la concepción moderna.

La propia definición de *presocráticos* resulta por demás equívoca e imprecisa, pues, algunos de sus miembros más destacados fueron coetáneos de Sócrates (470-399 antes de nuestra era) e incluso le sobrevivieron (Leucipo y Demócrito, Δημόκριτος, alrededor del 460 al 370 antes de nuestra era, por ejemplo); en efecto, se puede argüir que la demarcación se refiere más a la delimitación conceptual de un vector de pensamiento, de una disposición hacia la verdad, que a una etapa de cronología socio-histórica, sin embargo, el propio sabio ateniense comparte con este lance de saber, muchos de los rasgos actitudinales, procedimentales y argumentativos que le caracterizan, según se ha mostrado antes, pues como bien dice Colli: *Sócrates es un sabio por su vida, por su actitud frente al conocimiento. El hecho de que no haya dejado nada escrito no es algo excepcional..., al contrario, es precisamente lo que podemos esperar de un sabio griego.* (Colli, 2005: 118) Luego entonces, Sócrates no inaugura la reflexión filosófica, sino que representa el último vestigio de la época de la sabiduría griega, con los evidentes signos de su inexorable decadencia. Es Platón quien convierte al sabio de Atenas en “filósofo” –mediante la traducción de la oralidad de sus principios de pensamiento al trazo escrito y a través del recurso literario de la figura socrática, transformada en *deutero agonistes* de la dialéctica filosófica, en los *Diálogos* platónicos-,<sup>67</sup> además de que lo emplaza como parteaguas de la

<sup>67</sup> Platón nunca aparece como personaje central o marginal de sus *Diálogos* filosóficos, sólo es aludido en la *Apología* y en el *Fedón*, pues, en realidad, opera en cuanto demiurgo que orquesta el plan argumentativo tras bambalinas del pensamiento; mientras tanto, Sócrates es siempre el personaje central que conduce la dialéctica de la reflexión platónica. Se presume que los *diálogos*

tradición del saber filosófico, como paradigma socio-epistémico dominante, que recién instaura el propio Platón. Imbuido de la sabiduría trágica, Sócrates renuncia al exilio que le permite salvar la vida y, sin dudarlo en ningún momento, bebe la *cicuta* rodeado de sus más cercanos discípulos, no tanto para demostrar la legitimidad y pertinencia de los postulados de su doctrina, sino porque es lo que debe esperarse del sabio derrotado; mientras tanto, al amparo del nuevo espíritu logocéntrico, en el propósito de evitar cualquier represalia que pudiera alcanzarle de los enemigos políticos del viejo sabio, aún antes de la muerte de su maestro, Platón se autoexilia de su patria durante diez años y en la búsqueda de nuevos conocimientos recorre Italia, Sicilia, Siracusa, Egipto y Cirene –varios siglos después, en el mismo vector de axiología epistemológica, ante la amenaza de la Santa Inquisición, Galileo Galilei abjura de su tesis heliocéntrica en los siguientes términos:

“Yo, Galileo [...] juro que siempre he creído, creo aún y, con la ayuda de Dios seguiré creyendo todo lo que mantiene, predica y enseña la Santa, Católica y Apostólica Iglesia. Pero como, después de haber sido jurídicamente intimado para que abandonase la falsa opinión de que el Sol es el centro del mundo y que no se mueve y que la Tierra no es el centro del mundo y se mueve, y que no podía mantener, defender o enseñar de ninguna forma, ni de viva voz ni por escrito, la mencionada falsa doctrina [...] Yo, Galileo Galilei he abjurado, jurado y prometido y me he obligado; y certifico que es verdad que, con mi propia mano he escrito la presente cédula de mi abjuración y la he recitado palabra por palabra en Roma, en el convento de Minerva este 22 de junio de 1633.

---

*tempranos* o de *juventud* (399-389), donde se encuentran: la *Apología de Sócrates*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasimaco*, *Lisis*, *Cármides* y *Eufritón*; cuyo tema central es el análisis de la *Virtud*, constituyen la recuperación de las ideas socráticas; mientras que en los denominados *diálogos de transición* (388-385), los cuales tienen como asunto central de reflexión el poder, la política, se localizan: *Gorgias*, *Menón*, *Crátilo*, *Hippias Mayor*, *Hippias Menor*, *Eutidemo* y *Menéxeno*; por su parte, los *diálogos de madurez* (385-370) abordan la *teoría de la ideas* y la *teoría del Estado*, a esta etapa corresponde: *El Banquete*, *Fedón*, *La República* y *Fedro*. Por otro lado, a partir de los *diálogos críticos* (369-362) que se ocupan de los problemas lógicos, Sócrates es descentrado de su función de *deutero agonísta*, aquí se agrupan: *Parménides*, *Teeteto* y *El Sofista*; y por último, los *diálogos tardíos* se centran en la cosmología y la historia, ahí se ubican: *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Las Leyes*.

Yo, Galileo Galilei, he abjurado por propia voluntad.” (Enciclopedia, 1982: 1851)

El sabio trágico compromete la existencia con la demostración permanente de la sabiduría que defiende, tanto en la disposición de la argumentación discursiva, como en los hechos que de ella emanen; por su parte, el único compromiso del amante del saber, del filósofo –y, por tanto, del científico-, es con la secuencia lógica de su dialéctica intelectual, por ello mismo, se presume ajeno a las consecuencias derivadas del conocimiento que propone, su conocer es impersonal –discusión presente en la tesis sobre la «irresponsabilidad ética» de los científicos modernos-. De esta forma, el compromiso del sabio trágico alcanza tres niveles de coherencia, a saber: la *coherencia lógico-argumentativa*, la *coherencia ético-ontológica* y la *coherencia mnometética-social*; pero el filósofo sólo reconoce un exclusivo nivel de responsabilidad, este es: la *coherencia lógico-metodológica*. El sabio es responsable de su dialéctica argumentativa, de la conformidad de su saber con su estilo de vida y de la permanencia de su gloria en la memoria colectiva, mientras que el filósofo –y el científico, por ende- sólo es responsable de la deriva lógico-sistémica de su producción de verdad. El sabio construye el saber en la apertura del debate público, el filósofo abstrae el conocimiento en la compilación hermética de la reflexión ensimismada –el científico moderno participa a plenitud de este rasgo particular de la razón logocéntrica, Newton se toma alrededor de 20 años para procesar y depurar, en la soledad de su estudio de Cambridge, su trascendente obra: la *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, donde explica formalmente la racionalidad matemática que rige la mecánica celeste, antes de decidirse, presionado por Halley, a presentarlo ante la *Royal Society*, el 28 de abril de 1685-. El logos, nos dice Zubiri, (1980) tiene dos dimensiones: la pública y la privada, pero la *reflexión* sólo tiene el ámbito privado de la expresión del pensamiento en el aquél; la retracción al pensar ensimismado es la actitud esencial del filósofo, pues, *el riesgo constitutivo de toda expresión [es]: dejar de expresar pensamientos para ser un puro hablar como si se pensara. Cuando esta situación llega, el hombre no puede*

*hacer más que callar y volver al pensamiento.* (Zubiri, 1980: 199)<sup>68</sup> Así pues, la diferencia entre el sabio y el filósofo considera tres principales dimensiones, tales son: el plano lingüístico-argumentativo, el ámbito socio-gnoseológico y el nivel ético-ontológico. Ambos emplazamientos del saber piensan, comprenden y actúan conforme a sistemas de racionalidad particulares; entonces, no existe una relación de progresiva superioridad perceptiva, discursiva, intelectual y/o de pensamiento entre ellos, pues, como diría Nietzsche, sólo sustentan puntos de perspectiva distintos, desde donde construyen, habitan y practican la verdad. »Todo conocimiento es perspectivo«, dice el filósofo alemán, (Nietzsche, 1988b) también los dispositivos procedimentales de su producción se corresponden, por necesidad, con la posición desde donde se configura la veracidad. En este sentido, el desplazamiento de la sabiduría trágica por la reflexión filosófica, no supone una progresiva evolución histórica, la superación del mito por el logos, sino tan sólo un cambio de matrices de racionalidad. La racionalidad filosófica desplaza a la racionalidad mitológica, en Grecia, pero no como producto de la evolución progresiva del pensamiento humano, por el contrario, más bien a consecuencia del deslizamiento de la concepción de un »mundo divinizado« hacia la percepción de un »mundo desencantado«. El mito y el logos representan la conciencia de un estrato socio-histórico concreto, producto del intento humano por explicarse su propia existencia, el principio que rige la organización del cosmos y la posición específica que ocupa en su devenir, pero posicionados en emplazamientos distintos de racionalidad, desde los cuales construyen sus propias formas de comprender la existencia.

Y en tercer instancia, el hierós logos es una forma emergente de racionalidad de coyuntura, donde no sólo coexisten diversas formaciones de saber, según se ha expuesto antes, sino que también es un espacio propicio para la constitución de nuevas disposiciones de pensamiento, las cuales, ulteriormente, van a posibilitar el emplazamiento del sistema de racionalidad logocéntrica en

---

<sup>68</sup> Los corchetes no pertenecen al original

cuanto formación dominante de la veracidad y la construcción del conocimiento griego, en su modalidad de reflexión filosófica. El hierós logos, debido a su carácter coyuntural, bien puede considerarse como un sistema de transición gnoseológica, lo cual no significa ni maduración socio-histórica de la razón, ni tampoco superación de estadios de desarrollo onto-genético, o depuración discursivo-significante, sino tan sólo el desplazamiento de »matrices de racionalidad«, en el imperio del significante que dispone la estructuración socio-histórica del proyecto cultural griego. A su vez, el predominio de un sistema de racionalidad en la construcción del conocimiento socio-histórico, en la organización de la trama socio-cultural, o en el perfilamiento del proyecto socio-civilizatorio, no supone, por necesidad, la desaparición o la anulación ontológica, de manera definitiva o paulatina, de las otras modalidades de racionalidad constituidas por la experiencia socio-histórica humana, sino más bien su descentramiento, redefinición y reposicionamiento en esferas alternas de la organización y la práctica socio-cultural. Así, el pensamiento mágico-religioso no se disuelve en la emergencia del hierós logos, como tampoco la intuición mítico-poética se diluye en la formación de la filosofía, ni menos aún la especulación metafísico-formal se resuelve en la instauración de la concepción científica. La fuerza performativa de la poesía y del arte occidental, tanto como la potenciación analítico-conceptual de la filosofía en el desarrollo de las denominadas Ciencias Sociales –*Ciencias de la Cultura*, o *Ciencias del Espíritu*, según se prefiera-, persisten en cuanto evidencia insoslayable de la subsistencia trascendente de formaciones alternativas de racionalidad en áreas estratégicas del sistema dominante. De hecho, en el propio núcleo de la racionalidad del logos, la fe religiosa, la intuición mítico-poética y la pulsión formal filosófica desempeñan funciones organizativo-estructurantes de la experiencia científica. En este sentido, la filosofía no representa la sintética superación histórica de la irracionalidad del mito por la comprensión racional instaurada por el logos, como tampoco la ciencia constituye la resolución epistemológica de la especulación formal filosófica por la



intelección racional-objetiva que trae consigo la evolución histórico-civilizatoria del logos.

Cierto, las novas disposiciones del pensar provienen de una transformación de los lances del saber mítico-poético, pero no en tanto maduración y/o racionalización de sus procedimientos de intelección o explicación de lo real, en todo caso, como fenómenos resultantes de la decadencia del tiempo de la sabiduría –*a la filosofía le sucede el afán dialéctico y razonador, es decir, el «simple amor a la sabiduría» de los filósofos. De esta «decadencia» ha vivido el espíritu occidental durante más de dos mil años*, en la más pura vertiente nietzscheana, señala en la cuarta de forros *El Nacimiento de la Filosofía*, de Colli-. En términos generales, siguiendo el lance propuesto por el filósofo italiano, las nuevas disposiciones del pensamiento griego son: la previsión del cosmos en cuanto enigma mundano disponible al desciframiento del intelecto humano, la intención de un sustrato idéntico e inmutable al caótico devenir del mundo sensible, la concepción de la dialéctica en tanto máquina abstractiva de deducción lógica, el recurso instrumental y mnemotécnico de la reflexividad discursiva traducida en escritura, el posicionamiento de la razón destructiva en cuanto agente crítico de refutación teórico-perceptiva, además de la vocación retórica como dispositivo de articulación del segmento epistémico-político para la producción sistemática de envíos de realidad. La reflexión filosófica emana de la emergente alianza de estas distintas disposiciones de pensamiento que se gestan al interior de la coyuntura del hierós logos.

### La Conversión del Cosmos en Enigma

La conversión del cosmos en enigma encuentra tres principales fuentes de procedencia, a saber: en primer lugar, lo que Colli denomina en cuanto «pathos de lo oculto», es decir, la pulsión hermenéutica desde donde se reconocen los estratos de la existencia como algo subyacente en los recónditos arcanos del Ser,

tendencia de pensamiento que identifica en la ocultación del nómeno el fundamento último del mundo, allende la patencia fenoménica de las cosas sensibles, »espíritu de rencor« receloso de los datos proporcionados por el aparato sensorial humano, “a la naturaleza le gusta ocultarse”, *physys khryptesthai philéi*, dice Heráclito [fragmento 123DK], por eso mismo la verdad en Grecia se presenta en tanto *alétheia* (*αληθεια*), “des-ocultación”, “poner de manifiesto lo oculto”, “mostrar lo velado”, “exégesis de lo encubierto”; en segundo lugar, la secularización del enigma divino en el polémos agónico, donde el lance enigmático es despojado de todo carácter sagrado para devenir »problema« de interpretación humana, simple obstáculo a la acción de inteligir la verdad del universo, hasta convertirse en »formulación de la investigación filosófica«, en los *Tópicos* de Aristóteles –el nombre con el que las fuentes designan el enigma es «*próblema*», que originariamente y en los trágicos significa obstáculo, señala el filósofo italiano-, (Colli, 2005: 83) así, en el siglo V antes de nuestra era, *probállein* significa precisamente la “propuesta de un enigma”; y en tercer lugar, la independización del lenguaje humano con respecto a la significación sagrada, esto es, las construcciones discursivas ya no dependen de los sentidos y los significados que los »legisladores divinos«, en términos platónicos, deciden imponerle a los nombres, a las palabras descriptoras del destino, a los mensajes revelados a través del oráculo, por el contrario, el ser humano asume la capacidad de significar (*σημαίνω*) y dotar de sentidos al discurso mediante las definiciones, las conceptualizaciones, la axiomatización y las representaciones de lo real, aun cuando cabe aclarar que esto no es prerrogativa de todas las personas, sino tarea propia de quien es capaz de develar la »naturaleza oculta« de las cosas, función de quien domina la dialéctica de la sabiduría, campo de acción del constructor del conocimiento –Aún más, dice la verdad Cratilo al afirmar que los nombres corresponden por naturaleza a las cosas y que no cualquiera es artífice de nombres, sino tan sólo aquel que dirige su mirada hacia el nombre que corresponde por naturaleza a cada cosa y que es capaz de poner su forma en las letras y en las sílabas, es decir, el hombre llamado dialéctico, según establece

Platón [*Cratilo*, 390a-391a], o como advierte Heráclito, *la verdadera sabiduría consiste en hablar y actuar de acuerdo con la naturaleza* [fragmento 112DK]-. Ausente de significados y sentidos predeterminados por la omnisciencia de las deidades, el discurso es previsto en cuanto espejo, sin fondos definidos, donde pueden reflejarse los contenidos del pensamiento, la memoria y la realidad. Al liberarse del dominio divino, el lenguaje se transforma en instrumento de transmisión de la experiencia humana.

Ahora bien, el emplazamiento del cosmos en tanto enigma mundano, a su vez, comporta tres importantes efectos sobre la comprensión griega, a saber: por un lado, los acontecimientos de la realidad sensible se presumen vestigios signícos, fragmentos indicativos, de los verdaderos sustratos de la existencia, es decir, los fenómenos aprehendidos por el aparato sensorial humano no reportan las auténticas causantes que organizan las estructuras ontológicas del universo, sino tan sólo la representación simbólica de la Unidad primigenia que subyace tras la contradicción, la multiplicidad y el caótico advenimiento del mundo en cuanto apariencia; por otro lado, a consecuencia del aspecto anterior, la mística preeminencia del fundamento oculto sobre la ilusoria materialidad de los sucesos perceptibles, puesto que la verdad no se encuentra en la ocurrencia de los hechos contingentes, mutables, degenerativos, corruptos –simples sombras de los >>arquetipos trascendentales<<, como diría Platón-, sino en la necesidad, la permanencia, la estabilidad, la incorruptibilidad y la identidad de los elementos primeros, de las fuerzas originales, de los principios generativos del orden existencial; y por último, desacralizadas la causación y las disposiciones constituyentes de lo existente, el conocimiento de lo verdadero ya no es prerrogativa exclusiva de la omnisciencia divina y se ofrece al intelecto humano en la patencia de un misterio susceptible de develación a través de la analítica hermenéutica de los segmentos de signicidad que envía el devenir del Ser. En la intuición arcaica, el mundo conforma un continuum de existencia, jerárquicamente organizado, donde las diferencias ontológicas que singularizan a los diversos

seres, provienen de las propiedades y de los segmentos de realidad que les fueron designados por la potencia irrefutable de las Moiras, no en cuanto producto de la oposición de diferentes planos de autenticidad existencial, por eso mismo, las distintas patencias del cosmos participan, se co-implican, intervienen y comunican entre sí, de esta suerte: los seres humanos pueden departir con los dioses y los muertos, las deidades engendran con los mortales y se involucran en sus aventuras, los habitantes de los infiernos disponen de la posibilidad de volver a la tierra y aún alcanzar el Olimpo, por mencionar sólo algunas de las relaciones narradas por el mito (Orfeo, por ejemplo). Este principio de continuidad permite a la nueva disposición del pensamiento reconocer un agente común en la generación de los diversos niveles de existencia del universo, sin embargo, al propio tiempo le introduce una discrepancia fundamental, esto es, la escisión de los distintos ámbitos de realidad en opuestos irreconciliables de acontecimiento: el *Ser* y el *No-Ser*, el *mundo de la verdad* y el *mundo de las apariencias*, el *orden* y el *caos*, la *unidad* y la *multiplicidad*, etc., mientras que en la esfera de la apropiación de la verdad, el individuo se fragmenta en oposiciones de intelección: la *comprensión racional* y la *percepción sensible*, la *reflexión lógica* y la *intuición emotiva*, el *lenguaje formal* y el *lenguaje natural*, etc. La contradicción que propicia la depuración de la verdad en el agonismo se transforma en metafísica binaria de oposición dentro del esquema conceptual del mundo como enigma. La formación de la veracidad ya no se confronta con la verdad que la contradice, la verdad ya no se depura en la dialéctica de su verdad contraria, sino con su opuesto formal, esto es: lo *falso*, en otras palabras, las «ilusorias apariencias», la «engañosa percepción sensible», la «confusa discursividad» –sendas impracticables por completo, prescribiría la demonio (*τὸ δαιμόνιον*) parmenideana-, pues, como bien señala Marcello Zanatta, en particular, *se comprueba la verdad intentando que las tesis que la nieguen se contradigan, puesto que la contradicción es el signo de la falsedad.* (Zanatta, 2002: 28) En este esquema de pensamiento, la preeminencia de lo oculto supone la negación de toda evidencia empírica. El mundo en cuanto enigma es descifrable para el intelecto humano, pero se presenta fraccionado de

origen y demanda la misma fractura en el individuo cognoscente, como condición necesaria para ser intelegido –*pues lo mismo es inteligir y ser*, según Plantea Parménides [fragmento 3DK]. La escisión ontológica cartesiana entre el sujeto y el objeto, que funda la concepción de la ciencia moderna, ya estaba prevista en la disposición de la fuente de procedencia del logos, por un lado, como efecto de los procesos de desarrollo del pensamiento escrito –*la escritura separó, además, diametralmente. el sujeto y el objeto del conocimiento, una separación que, en cambio, no era viable en la inmediata comunicación oral, necesitada de contextos cercanos al orador y al oyente*, según plantea López Eire, siguiendo las reflexiones de Massimo Baldini-, (López, 1998: 110) y por otro lado, en cuanto producto de la diferenciación entre la facultad racional humana de conocimiento y el objeto mundano del conocer.

Así, en tanto el ser humano no puede fiarse de su aparato sensorial para develar la verdad, puesto que sólo permite el acceso al apócrifo mundo de las apariencias, la razón se ofrece como la facultad humana más pertinente para descifrar los signos mundanos y adentrarse en el reconocimiento de los sustratos del Ser (*tò eón, tò eĩmí*). Un Lógos organiza la existencia del cosmos, un lógos devela las estructuras ocultas de su devenir. En consecuencia, el conocimiento siempre es racional tanto en sus dispositivos procedimentales de producción, como en sus disposiciones enunciativo-comunicativas. En la develación del enigma que conforma a lo existente consiste el saber, a partir de la emergencia del hierós logos, pues como afirma Heráclito *no hay más que una sola sabiduría: conocer la Razón que timonea el universo a través del universo* [fragmento 41DK]. El sentido de la pregunta cosmogónica del mito es desplazado por la intención legal de la interrogante respecto del logos que gobierna el mundo, de ahí entonces, la diferencia en la forma de contestar del Ser. La interpelación y la respuesta encuentran propósitos distintos de verdad, por ende, constituyen diversas formaciones de saber, en las cuáles no persiste una cierta gradación de racionalidad, sino más bien una determinada distinción cualitativa de concebir,

interpretar y conocer al cosmos. El pensamiento legal desde la razón demanda la Razón oculta que priva en la generación del universo y “descubre” la racionalidad en la respuesta que le reporta la propia dialéctica racional de la reflexión ontológica. Cunha Bezerra atribuye esta nueva actitud a Parménides, cuando asevera que este pensador griego *ha traído a la luz el significado de la ciencia en cuanto descubrimiento y presencia de la razón del Ser de las cosas... ni el pensamiento mítico ni tampoco los filósofos jonios habían adquirido esta luminosa intuición de que el Ser es razón, la realidad convertida en ley (qémiv), en necesidad (anághk) y en justicia (díkh)*; (Cunha: página web)<sup>69</sup> empero, parece que el principio racional de la organización y del conocimiento de lo existente es una pulsión constante que sustenta las reflexiones de los sabios de esta época. En tal perspectiva, un aspecto en común de esta nueva disposición del pensamiento es el intento de construir una explicación racional del acontecer cósmico, postulando un principio original generativo, la *arjé* (αρχή), o un elemento primigenio causante (στοιχείον), que funden la existencia de todas las cosas (τὰ ὄντα) en el universo (κόσμος).

La búsqueda de este principio generativo o agente elemental causante dispone de dos tipos de intenciones en las respuestas descubiertas por el pensamiento griego, a saber: por un lado, la «reflexión descriptiva» que se propone “des-ocultar” los intrínsecos procesos de organización ontológica simbolizados en la dinámica física de la naturaleza, no tanto en su materialidad sensible (τὰ εόντα, τὸ ἐόντα), razón por la cuál se interrogan respecto de la *physis* (φύσις) estructurante del mundo, en función de una doble forma de entenderla, bien sea en cuanto «sustancia de causación» –agua [*hydron*], tierra, aire [*pneuma*, πνευμα], fuego, *ápeiron* [τὸ ἄπειρον], átomos, partículas, por ejemplo-, o bien en tanto «principio activo» de generación (*rarefacción-condensación, amor-odio, lo*

<sup>69</sup> En el original, las palabras aparecen resaltadas con cursivas; los contenidos de los paréntesis se recuperan tal cual se presentan en el texto referido.

que es [το ον]-lo que no es [το μηον], logos [λόγος], nous [νοῦς], *azar-necesidad*, verbigracia), de esta manera, por lo general, los sabios mecánico-físicos reconocen un elemento mínimo de causación asociado con un principio activo de generación, a partir de cuya interacción se produce la existencia toda –verbi gratia, Empédocles de Agrigento [Ἐμπεδοκλής] explica el surgimiento, la corrupción y permanencia de los seres del mundo, como producto de la mezcla de *cuatro raíces* fundamentales (agua, tierra, aire y fuego) sometidas a la acción determinante de dos fuerzas antagónicas: el *amor* en cuanto »potencia de concordia aglutinante« y el *odio* en tanto »impulso discordante de entropía«; y por otro lado, la »reflexión especulativa« que pretende trascender el orden físico-natural del universo para de-velar los agentes formales –el *número*, la *unidad*, el *alma*, el *Ser*- y los principios rectores –la *armonía*, la *identidad*, la *univocidad*, la *inmutabilidad*, entre otros- tanto del »recto pensar« como de los »sustratos verdaderos« de la existencia. Los sabios metafísico-formales radicalizan el carácter simbólico de los fenómenos naturales y dotan de mayor preeminencia a los fundamentos ocultos del cosmos, por sobre sus patencias mundanas, además de que convierten en una identidad el ser y el pensar. Para algunos estudiosos del pensamiento griego, los sabios mecánico-físicos representan el antecedente histórico del pensamiento científico-naturalista, mientras que atribuyen a los sabios metafísico-formales un mayor arraigo e influencia con las tradiciones místico-religiosas de la época arcaica, pues como dice Germán Fierro:

"Pero estas tendencias filosóficas tienen un trasfondo religioso, son elaboraciones teóricas a partir de un material originalmente religioso que les da el impulso inicial en dos divergentes direcciones. Tras la tendencia mística inaugurada por Pitágoras se vislumbran las figuras del bardo tracio Orfeo y más atrás aún la contorsionada forma de aquel dios sufriente y al mismo tiempo terrible que hizo tambalear la olímpica serenidad griega: Dioniso. En el otro extremo y antes que se escuchara la voz del primer filósofo: Thales de Mileto..., elementos originalmente pertenecientes a la religión olímpica, como la misma moira, pasan a ser la base de una interpretación científica y naturalista del universo." (Fierro: página web)

Sin embargo, lo que en realidad diferencia a estos sabios, en sentido estricto, no es su mayor o menor proximidad con la tradición místico-religiosa, sino más bien su actitud y compromiso para con las nuevas disposiciones de pensamiento. En ambas tendencias del saber coexisten factores mítico-poéticos con agentes de racionalidad logocéntrica, pero, aún cuando ambas interrogan respecto de la legalidad que norma el devenir existencial observan regiones distintas del Ser y, en consecuencia, obtienen formaciones diferentes de veracidad. La concepción racional-naturalista de los sabios mecánico-físicos no se refiere a la materialidad de los elementos que toman como agentes de generación de los seres del universo, por el contrario, aún cuando fenómenos naturales son dotados de cierto grado de espiritualidad, de determinado nivel de vitalismo transmudano, o por lo menos de algunas propiedades místicas para que puedan funcionar en tanto factores causantes de la existencia –la *palabra “física” proviene del término griego **physis** (φύσις) que se traduce normalmente como “naturaleza”, pero aquí debemos poner inmediatamente una reserva, en los comienzos del pensamiento reflexivo la naturaleza era para los griegos más bien la fuente viva de todos los seres, algo que por ser vivo tenía un alma, en fin una sustancia investida de propiedades místicas, según reconoce el mismo Germán Fierro-. (Fierro: página Web)<sup>70</sup> La comprensión de lo natural y de los elementos (*stoikheia*, στοιχηεῖν) que la conforman, en esta etapa del saber, se encuentra del todo inmersa en el sentido trágico-poético de la religiosidad griega, carece por completo del carácter impersonal, maquínico y automático que le atribuye la racionalidad científica moderna, pues como advierte Xavier Zubiri, los sabios griegos llamaron a la naturaleza *lo divino* (*tó theion*, τὸ θεῖον). (Zubiri, 1940) En esta lógica, Clémence Ramnoux señala que: *Ni el Agua de Tales, ni el Aire de Anaxímenes, ni el Fuego de Heráclito, ni a fortiori el **ápeiron** de Anaximandro, carecen de divinidad. Ninguno de ellos ha perdido el carácter sagrado*, (Ramnoux, 1992: 10)<sup>71</sup> lo cual, en relación al segundo pensador, es confirmado tanto por Cicerón:*

<sup>70</sup> En el original, la palabra *physis* aparece resaltada en cursivas.

<sup>71</sup> En el original, la palabra aparece resaltada en cursivas.



después Anaxímenes estableció que el aire es dios y que es engendrado, inmenso, infinito y está siempre en movimiento –De nat. Deor., I 10, 26 [D-K 13 a 10]-, como por Aecio: *Anaxímenes dice que el aire es dios* –I 7, 13 [D-K 13 a 10]-. (Fernández: página web)

Las propias nociones de *physis* y *arjé* preservan fuertes reminiscencias míticas, dado que la naturaleza (*φύσις*) para el pensamiento griego comporta dos rasgos esenciales, esto es: por una parte, es una potencia generadora de los seres y de los objetos del cosmos, origen y causa de lo existente (*arkhé, ἀρχή*) y, por otra parte, sustancia elemental de que están conformadas todas las cosas (*physis, φύσις*) –Las cosas, en su generación natural, reciben de la Naturaleza su sustancia, según plantea Zubiri-. (Zubiri, 1940) Debido a su carácter divino, *theîon*, todo lo contiene y se encuentra presente en todas las cosas. Así, mientras Hesíodo reconstruye históricamente la «genealogía de los dioses», por su parte, los denominados *filósofos físicos* realizan la reconstrucción sistemática de la «genealogía de la naturaleza», es decir, el primero desarrolla la *teogonía*, también conocida como *cosmogonía*, mientras que los segundos constituyen una *cosmología*, esto es, una concepción del mundo en cuanto totalidad orgánica, definida por un *nomos* que rige su causación, desarrollo y permanencia. Si el poeta mítico, de acuerdo con Santiago Fernández Burillo, en cuanto emplazamiento de la larga memoria, rememora la formación del mundo, a partir del caos, rehaciendo la generación de los dioses; los filósofos físicos, en tanto emplazamientos de la larga percepción, explican la formación del universo, a partir del caos, revisando la generación de la naturaleza. Pero aún más, imbuidos ya del naciente envío de racionalidad logocéntrica, gestándose al interior de la formación del *hieros-logos*, por cuanto trascienden el marco fenoménico-material de los acontecimientos físicos del mundo, en la intención de des-cubrir los «primeros principios», las «causas últimas», del orden cósmico, la concepción de la naturaleza de estos sabios griegos presenta un cierto carácter metafísico, razón por la cual Santiago Fernández concluye que desde *un principio, la pregunta por la*

*naturaleza (gr. **Physis**, lat. **Natura**) fue más allá de la física o cosología, hasta las causas últimas, convirtiéndose así en metafísica. (Fernández: página web))*<sup>72</sup>

En conclusión, los dioses griegos no representan fuerzas naturales divinizadas y, por tanto, tampoco significan un mítico antecedente del estudio secularizado de la naturaleza, dado que como indica María Zambrano:

"Pues lo propiamente divino de los dioses griegos era carácter cósmico, lo cual es distinto de la idea de que los dioses griegos fuesen fuerzas de la naturaleza divinizadas, por la simple razón de que cuando surgieron no había aún 'naturaleza', la noción de un orden espontáneo." (Zambrano, 1973: 310)

Siguiendo otros cauces intelectivos, la reflexión racional-trascendente de los sabios metafísico-formales, más allá de la profunda suspicacia que provoca en los pensadores modernos, convierte su vocación mística en una potente disposición analítica capaz de trascender las limitaciones teórico-perceptivas del "naturalismo mitológico" para desarrollar cinco emplazamientos de pensamiento, nodales en la constitución del proto-relato estructurante del proyecto de la civilización occidental, a saber: el *des-cubrimiento del Ser* en cuanto sustrato último de la existencia, la *metafísica binaria de oposición* en tanto premisa fundamental de la develación de la verdad y principio ético-ontológico rector del devenir socio-histórico, la *formalización comprensivo-metodológico-discursiva* de los procesos de producción del conocimiento, la *especulación* como sistema abstracto de construcción abstractiva de las evidencias abstractas de veridición y la *razón teórica* en cuanto disposición de racionalidad cognitiva que precisa de la definición consistente de un «corpus teórico» para generar nuevas formaciones del conocer, las cuales, a su vez, conforman novos envíos de teoricidad. La episteme logocéntrica es un conocimiento teórico productor de teoría. En efecto, al disponer un rechazo más radical, abierto y explícito tanto de la patencia divina como de la evidencia empírica para sustentar la intelección del cosmos, que el planteado por el

---

<sup>72</sup> En el original las palabras aparecen resaltadas con cursivas.

pensamiento de los sabios mecánico-físicos, la sabiduría metafísico-formal obtiene de la abstracción teórico-conceptual de la experiencia, el recurso más pertinente de apropiación de la verdad y del desciframiento del enigma del Ser. Para Heráclito y Parménides, siguiendo a Zubiri, la interrogante respecto del arjé de lo existente se reduce a la cuestión del *tener ser* (*ἔχω εἶμι*) y la pregunta en torno a la *physis* de los objetos es equivalente a la tesis de *lo que las cosas son*, (Zubiri, 1940) pues, con independencia de lo que sean en lo particular de su patencia sensible, todas las cosas del universo tienen en común su realidad, es decir, *el estar siendo algo (to eón)* en Heráclito, o *el ser algo* en Parménides, pero también les es afín la *razón de su ser*. Este desplazamiento teórico les permite trascender el "naturalismo mitológico" y asentar principios formales de especulación sobre el acontecimiento del cosmos, allende las fronteras de la naturaleza, es decir, le posibilita la construcción de conceptos *meta-físicos* de comprensión de la existencia –por eso mismo, el filósofo español reconoce en el sabio de Elea, junto con Heráclito de Éfeso, el comienzo de la filosofía-. Es la concepción del sustrato como característica lógica por su definición de lo que las cosas son y ontológica por lo que les hace ser aquello que son.

La concepción de la naturaleza en cuanto *dynarnis*, potencia, «fuerza de ser», permite la irrupción de la metafísica, de la ontología y de la ciencia. En esta perspectiva, al nivel de las disposiciones del pensamiento teórico-formal, la práctica científica presenta mayores antecedentes histórico-epistémicos en el "misticismo" de los pensadores metafísicos que en el "naturalismo mitológico" de los llamados *filósofos físicos*; aunque, en sentido estricto, la ciencia moderna abreva de las posibilidades de comprensión instituidas por ambas corrientes epistémicas, pues, de los primeros obtiene el radicalismo de la abstracción formalizante en la sistematización de la experiencia humana, mientras que de los segundos adquiere la afirmativa positividad fenomenológica de la existencia, por mencionar sólo dos aspectos generales de la historia occidental del saber. Empero, no es gratuita la afiliación de la «reflexión filosófica» platónica al vector

de la analítica metafísico-formal, dado que en ese momento le proporciona dispositivos procedimentales más potentes para pensar e inteligir a lo existente, dentro de la singularidad del esquema de conocimiento en proceso de instauración, que el lance reflexivo propuesto por la concepción mecánico-naturalista, lo cual no supone alguna suerte de retroceso intelectual, o de extravío de la razón, en la deriva hacia la constitución del pensamiento científico, como supone Germán Fierro, sino más bien, el arribo emergente a la histórica diferenciación onto-epistemológica del logos, en cuanto sistema de racionalidad predominante en la organización socio-cultural griega, producto del pesimismo provocado por la decadencia de la era de la sabiduría. En efecto, como presupone Heidegger, el estudio sistemático del Ser se conoce desde Platón como «filosofía», pensamiento metafísico, tras el advenimiento de la comprensión científica moderna —el *pensamiento del Ser, de donde deriva la pregunta* [¿qué es el ente en su totalidad?] *originariamente, se concibe desde Platón como «filosofía» y ha recibido posteriormente el nombre de metafísica.* (Heidegger, 1952: 20)

Y si la verdad reconocida por el acto intelectual del logos es alétheia, remanente del saber-enigma propio del pensamiento mítico-trágico, conviene preguntarse entonces: ¿cuáles son los principios rectores de la dialéctica metafísica de ocultación y des-ocultación? Si la facultad cognitiva humana desarrolla una hermenéutica racional para *des-cubrir* la verdad subyacente en el mundo, resulta del todo pertinente interrogarse en torno de las siguientes cuestiones: ¿qué *des-cubre* el conocer?, ¿qué es lo furtivo que se oculta en el mundano acontecer fenoménico?, ¿qué se esconde detrás de las engañosas apariencias?, ¿qué pone de manifiesto la razón intelectual?, ¿qué patentiza el logos en los productos del conocimiento relativo al cosmos?, y por último, ¿cuáles son los contenidos de la verdad logocéntrica? La preeminencia de lo oculto sobre la patencia fenoménica de lo existente comporta tanto la asignación del valor de falsedad a la evidencia empírica de la experiencia humana, como el

emplazamiento de la verdad en la pureza de los oscuros arcanos del Ser. Esta situación plantea un triple problemática a la acción intelectual del logos, tal es: en primer lugar, el problema epistemológico respecto de la "naturaleza", del carácter definitorio de la verdad; en segundo lugar, el problema metodológico de apropiación de lo verdadero; y en tercer lugar, el problema lingüístico de la enunciación discursiva del conocimiento cierto. En respuesta a esta problemática, ya el sofista Gorgias de Leontino (*Γοργίας*), imbuido en el nihilismo radical de la »razón destructiva«, lapidario había sentenciado que "nada existe, en caso de que algo existiera resultaría del todo incognoscible, pero aún cuando pudiera conocerse sería imposible de comunicar o explicar a nadie". La complejidad de tal problemática prosigue generando nuevos lances de teoriedad hasta nuestros días, pues el conocimiento generado por la racionalidad del logos requiere, demanda, precisa de una justificación teórica que lo legitime, no vale por sí mismo, ni por las evidencias, tampoco por la dialéctica metodológica, menos todavía por su argumentación discursiva. La certeza incondicional no es un rasgo característico del conocimiento logocéntrico, salvo las verdades lógicamente autorreferentes, autoevidentes, apodícticas, es decir, cuando el predicado ya se encuentra contenido en el propio sustantivo de la proposición –*el ser es*, como establece la máxima parmenideana, por ejemplo-. En esta perspectiva, para Popper, (1996) el criterio fundamental de demarcación del conocimiento científico es su grado de falseabilidad.

La legitimidad del conocer se constituye en su devenir teórico, fuera del sustento de la teoría se transforma en un saber apócrifo, ilícito, espurio, en disonancia epistemológica. Parafraseando a Gustavo Bueno, en el Prólogo a *La Feneomenología de la Verdad: Husserl* de Ricardo Sánchez, podemos concluir que »la verdad del conocimiento logocéntrico es una *verdad teórico-sistemática*«, especulación teórica cuya única finalidad es el des-cubrimiento del ser del mundo. De hecho, la especulación es la actividad intelectual que prescinde de las evidencias empíricas del mundo, para resolver de manera dialéctico-formal las

contradicciones ontológicas en una unidad superior de conocimiento. La verdad de un discurso cognitivo proviene siempre de otro discurso cognitivo, que desempeña una función sustantiva y transformadora sobre su sentido y significación –*Ciò che dà verità ad un discorso è dunque sempre un altro discorso, che trasforma quello precedente*-,<sup>73</sup> (Casertano, 2007: 245) como parece anticipar Platón, de acuerdo con Casertano, lo cual funda el sistema de interdependencia discursiva que constituye el corpus enunciativo de la teoría. Por su parte, el ocultamiento de lo verdadero en la tradición mística del enigma proviene del exceso omnisciente-discursivo del Ser divino, o de la malevolente voluntad de la deidad, para revelar el misterio del destino al ser humano, previsto por la inevitable decisión de las Demonios de la Necesidad. En tal esquema de intuición, indica Detienne, (2004) *mnemosyné* significa el vínculo activo y efectivo entre la acción revelante de la divinidad y la vocación intelectual humana, además de que representa el único medio disponible para el sabio de conocer: *lo que fue, lo que es y lo que será*. El discurso del saber mítico abreva su veracidad del carácter sagrado que le proporciona el devenir *enunciación-revelada, canto-realidad, palabra-visión, declaración-justicia*. La verdad revela la justicia del destino que le es dado a cada ser –como advierte el sociólogo francés: *la justicia no constituye un campo distinto del que corresponde a la "Verdad"..., no hay entre la Verdad y la Justicia ninguna distancia. La potencia de Alétheia abarca, pues, un doble campo: mántica y justicia*-. (Detienne, 2004: 82-83) El espacio propio de esta formación de veracidad se trama en la relación que se establece entre los dioses y los reyes; la deidad revela a través del oráculo el curso del sino designado y corresponde a los monarcas impartir la justicia determinada, so pena de padecer el castigo divino.

Mientras tanto, el ocultamiento de lo verdadero en la vertiente del polemos agónico deriva de la articulación enigmática de dos emplazamientos opuestos de veracidad. La formulación de una imposibilidad racional que enuncia un objeto

---

<sup>73</sup> *Eso que otorga verdad a un discurso proviene siempre de otro discurso, que transforma al precedente*. [Traducción libre]

real, como diría Aristóteles, esconde en la contradicción discursiva el misterio de lo verídico. La verdad es, pues, un fenómeno lingüístico, un acontecimiento discursivo. El conocimiento ya no es una intuición mántica, una interpretación adivinatoria, sino más bien un proceso de enunciación y de reflexión lógico-argumentativa. El diálogo polémico confronta dos aseveraciones que detentan el valor de la veracidad y es la discusión racional lo que posibilita poner de manifiesto, hacer patente, aquello que se oculta tras la contradictoria expresión del enigma. En consecuencia, la definición de lo verdadero se adquiere en un doble proceso de depuración del saber, esto es: en primer lugar, la superación del engaño que entraña tanto el contradictorio planteamiento del lance enigmático, como la dialéctica argumentativa del debate agónico; y en segundo lugar, la asertiva afirmación (*φάσις*) racional de la tesis propuesta ante su negación lógica, la antítesis. La dinámica agónica devela racionalmente la veracidad del discurso sobre el mundo, pero al mismo tiempo la competencia lógico-deliberativa del sujeto discursivo, puesto que si el sabio domina la razón, debe ser capaz de desanudar (*λύω*) el nudo de la contradicción para mostrar, a través del argumento lógico, la verdad, a riesgo de comprometer el prestigio de su sabiduría, como se ha mostrado antes. Los sabios del agonismo no arguyen el conocimiento, teniendo el acontecer mundano frente a sí directamente, sino a través del pensamiento del polemista que confrontan y todavía de su propia reflexión discursiva, de esta manera, los problemas de intelección del cosmos se traducen en las dificultades del enunciar la verdad, del sustentar mediante la palabra-argumento el saber sobre el universo, del construir la lógica del discurso verdadero, pues, como parece advertir Gadamer, (1992) en el enfrentamiento de dos personas subsiste el encuentro de dos orbis diferentes, de dos visiones respecto de la mundanidad y de dos constituyentes del conocer el cosmos, que se desafían entre sí.

Así, el sentido de veracidad de las pronunciaciones de la sabiduría agónica no dependen de la omnisciente voluntad divina, como en el caso de la hermenéutica adivinatoria, ni tampoco de su organicidad teórico-sistémica, según

acontece en el pensamiento metafísico-formal (menos aún, de los contenidos empíricos, de acuerdo a la ulterior pretensión científica), sino más bien, de la competencia lógico-dialéctica-discursiva del sabio polemista. La mnemosyné desempeña aquí la misma doble función que en el heroísmo trágico, en este caso, el reconocimiento público al saber y la conservación de la sabiduría en las tradiciones del pueblo, pues, como afirma Zubiri, en Grecia se apela a los grandes pensadores de la sabiduría tradicional: *Anaximandro, Parménides, Heráclito, etc., no por lo que tuvieran de verdad, sino por su consagración pública.* (Zubiri, 1940)

La justicia se determina en el triunfo de la verdad defendida por el mejor argumentista lógico y en su trascendencia histórica a través de la memoria social. El héroe trágico alcanza la inmortalidad a través de la justicia de la *kalòs thánatos*, en tanto que el *sophos* conquista la trascendencia histórica mediante la *kalòs sophía* (*καλὸς σοφία*). Por cuanto que la legitimidad de la verdad agónica se constituye, entonces, en la confluencia de sus cuatro principales agentes, a saber: la superación racional del equívoco enigmático, la depuración lógica del discurso del saber, la demostración permanente de la virtud dialéctico-argumentativa del sabio y la mnemotética distinción popular. Conforme lo disponen estos elementos característicos de la sabiduría polémica, el des-cubrimiento de la verdad se realiza, por entero, en la dimensión exclusiva del discurso oral de los seres humanos; en tal proceso no participa ni voluntad revelatoria de los dioses olímpicos, como tampoco las evidencias empíricas del mundo –*Cuando el fondo religioso se ha alejado y el impulso cognitivo ya no necesita el estímulo de un desafío del dios, cuando una porfía entre hombres ya no requiere que éstos sean adivinos, entonces hace su aparición un agonismo exclusivamente humano*, indica al respecto Colli-. (Colli, 2005: 79)

En el caso de la verdad sistémica del *logos*, corresponde al ser mismo de las cosas el impulso original hacia la *ocultación* y la *des-ocultación*. Tendencia de las cosas del mundo a mostrarse en el intersticio de la «patencia de lo que es» y el «misterio de lo que la hace ser» –remanente de la concepción mística de la



Naturaleza-. En virtud de lo cual, *alétheia* encuentra un doble sentido de comprensión, este es: por una parte, el mostrarse en sí misma de la cosa (*πραγμα*), procedente de las raíces griegas *α* y *ληθεια*, es decir, “sin-ocultar”, “des-ocultamiento”; y por otra parte, el de-velamiento del ser, el des-cubrimiento de los velos que hunden en la oscuridad del enigma la apreciación, la intelección y la comprensión esclarecedora de las cosas tal cual son; pero, de acuerdo con Ricardo López, también representa aquello que se preserva, lo que permanece en la memoria, lo que no se olvida, es decir, *a-léthe* (*α-λήθη*). Reminiscencia derivando lenguaje secularizado de sus raíces mítico-poéticas para convertirse en reflexión lingüística sobre la capacidad semántica del discurso en la enunciación de lo verdadero y registro de conservación de la verdad lógico-sistémica. Por ende, el pensamiento del logos nace en su disposición filosófica y permanece en cualquiera de sus patencias disciplinarias estrechamente vinculado al desarrollo del trazo escrito, a la formación literaria. El agente del logos no sólo ha de seguir el recto pensar del ser de las cosas, sino que ha de dominar, también, la formación precisa del decir por escrito la verdad des-cubierta sobre el acontecer cósmico. La verdad logocéntrica se incuba en la búsqueda racional de la razón que organiza al mundo, nace en la literaria forma del diálogo platónico con la consolidación de la escritura fonética y madura en la formalización del discurso escrito. El intelecto humano reconoce al ser de la cosa al develarse a sí misma y retira los velos que ocultan las razones, las causas, de su ser cosa. Esta es la gran aportación del pesimismo griego, resultante de la decadencia de la época de la sabiduría, al desarrollo de la racionalidad logocéntrica, a saber: el descubrimiento-invencción del Ser y la vocación intelectual al estudio (*μελέτη*) sistemático de sus propiedades trascendentales, pues, como afirma Cunha Becerra, con *Parménides*, *por primera vez en la historia de la filosofía tenemos expuesta de forma explícita la cuestión del Ser... no sólo propició el surgimiento de la dialéctica, sino que también estableció, de forma más abstracta, la primera*

*suposición común a todos sus predecesores milesios o pitagóricos: en el último lugar, existe el **Ser Uno**.* (Cunha: página Web)<sup>74</sup> Cuando el silencio de los dioses se cierne sobre el cosmos –bien sea porque desencantados se han alejado del mundo, porque se niegan a hablar y la humana aspiración intelectual no puede forzar la resistencia divina, o bien porque el ser humano los ha desplazado del fundamento de la existencia y del conocimiento-, el Ser asalta el vacío onto-epistemológico para mostrarse en la plenitud de su misterio. Luego entonces, es propio del Ser el develarse a sí mismo y el mantener ocultas las disposiciones onto-metafísicas que lo producen. En tal perspectiva, existe una relación *originaria* entre el ser de las cosas, este impulso a *mostrarse y ocultarse*, tendencia a develarse en el resquicio de la des-ocultación, y la forma de ser de la verdad. La verdad del logos no puede ser absoluta porque siempre acontece como una formación cognitivo-enunciativa que al descubrir (*εὐρίσχω*) unas regiones del Ser, no puede evitar el mantener otras en la penumbra de la incógnita. La verdad mítico-poética es sagrada, por tanto absoluta, pero la veracidad sistémico-conceptual tiene un carácter onto-metafísico.

Por eso mismo, el nuevo régimen epistémico de la voluntad de verdad identifica como objeto fundamental de reflexión la »naturaleza del Ser«; de esta manera, el hieros logos transita de una »visión racional de la Naturaleza« hacia una »ciencia que tiene como propósito nodal la intelección y dicción de lo que es«, siguiendo los planteamientos de Zubiri. (1940) Por eso mismo dice María Zambrano, a propósito del pensamiento griego: *Y conocer es identificar el pensar propio con el ser.* (Zambrano, 1973: 303) En consecuencia, la filosofía es definida por los primeros filósofos como la »ciencia de la verdad« –mientras tanto, en la comprensión moderna, la verdad es análoga de la »verdad científica«; ambas prácticas pretenden el estudio de la realidad mundana desde la perspectiva del ser de las cosas, bien en su dimensión general o absoluta como en la metafísica, o bien en el nivel particular, según es el caso de la ontología y la ciencia. La

<sup>74</sup> En el original las palabras aparecen resaltadas en cursivas.

patencia del ente en la ontología, las relaciones fenoménicas de los seres en la ciencia-. Pero, en cuanto persiste una relación de identidad entre el Ser y el pensar, según ha prescrito antes la demonio parmenideana, entonces, también subyace una correlación necesaria de identificación entre el recto pensar y la forma de la verdad. El Ser, el recto pensar y la verdad son correspondientes. Pues, como afirma Aristóteles: *"El inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas"* (*All' oudé tò noéin, en hé ésti tò orthôs kai tò mé orthôs, tò mén gar orthôs frónesis kai episteme kai dóxa alethés, tò dé mé orthôs tanantía touíton*, **De An.** 3, 3, 427b8-11), según refiere Ángel Álvarez. (Álvarez, 2005)<sup>75</sup> Y en tanto el lenguaje es el instrumento –la forma proponen algunos- del pensamiento y el vehículo de la verdad, luego, la depuración del lenguaje sobre el Ser es una condición imperativa en tres principales campos del discurso: en primer lugar, la definición precisa de los nombres, las palabras o los términos utilizados para describir lo real. Acción nominativa que equipara al ser humano con la deidad, mediante la capacidad de asignar el nombre de las cosas, en cuanto producto de sus propios procesos intelectivos, función legislativa del intelecto humano y de la omnisciencia sagrada –*Proponiendo el camino del "¿qué es?" como comienzo de la investigación, Platón, contrario a la sofística, concluye que la clave será clarificar el lenguaje, ponerse de acuerdo sobre el asunto a tratar, depurar la palabra que debe ser clara para todos elevándola luego a concepto*, plantea en esta misma ruta de reflexión, Santiago Gallego; (Gallego, 2006) por ende, ulteriormente el definir desemboca en el conceptualizar-. En segundo lugar, la construcción teórico-formal del sistema argumentativo que elimine cualquier posibilidad de confusión, falsación o contradicción lógica –la veracidad de cada enunciación particular, de cada afirmación o negación, de cada vocablo, depende de su posición y función dentro del sistema teórico constituido en torno de la demarcación problematizante del Ser. Desde esta perspectiva, más tarde, Hegel afirma que >>la verdad es siempre el todo y el sistema<<-. Y en tercer lugar, la

<sup>75</sup> En el original las palabras se resaltan con cursivas.

sustitución del ensimismado razonamiento (*λογισμός*) reflexivo por la retórica pública en los dispositivos de comunicación del conocimiento y en los procedimientos de la formación humana en la verdad. Se trata de superación de los obstáculos onto-epistemológicos de la posición gorgiana, pero situadas ahora en la dimensión discursiva del definir, enunciar y enseñar la verdad. Los límites referenciales y lógico-formales del lenguaje aparecen en tanto fronteras del conocer humano. En tal sentido, la filosofía se presenta no sólo como la ciencia de lo verdadero, sino en tanto «ciencia del recto pensar, el sistemático definir y el apropiado educar», según puede advertirse en el filosofar platónico. De ahí que Lyotard afirme:

"Desde Platón la cuestión de la legitimación de la ciencia se encuentra indisolublemente relacionada con la de la limitación del legislador. Desde esta perspectiva, el derecho a decidir lo que es justo, incluso si los enunciados sometidos respectivamente a una u otra autoridad son de naturaleza diferente. Hay un hermanamiento entre el tipo de lenguaje que se llama ciencia y ese otro que se llama ética y política: uno y otro proceden de una misma perspectiva o si se prefiere de una misma 'elección', y ésta se llama Occidente" (Lyotard, 1998: 58)

Desde su misma fuente de procedencia, el conocimiento (*ἐπιστήμη*) logocéntrico se vincula, articula y conviene con la esfera del poder, tanto en la dimensión del gobierno social como en el ámbito de la reforma del ser humano, es decir, la ciencia de la verdad deviene política (*ἀρχή*) y pedagogía (*παιδεία*). Como parece plantear Vernant, (1992) en su fuente de procedencia, el logos adquiere conciencia de sí, reconoce sus reglas de racionalidad y advierte los alcances de su eficacia a través de la función política que desempeña con la retórica y la sofística (*σοφισματώδης*), desde donde se construyen las técnicas de persuasión, las normas de demostración argumentativa y la lógica de la verdicción filosófica. No es fortuito que después de haber recuperado las preocupaciones éticas y el estilo dialógico de su maestro, en los denominados *diálogos tempranos*, el primer filósofo, en sentido estricto de la palabra, Platón, se aboque al estudio del poder y

la política, mediante el análisis del *Estado justo*, en los *diálogos de transición* y de *madurez*, donde la educación filosófica representa un aspecto nodal en el ideal del orden social propuesto para la constitución de *La República*. El emplazamiento desde donde se construye y reconstruye la reflexión logocéntrica proviene de la perspectiva que establece una relación de implicación entre la ética, la política y la verdad, pues, como apunta Piotr Jaroszyński, en *De la Filosofía a la Metafísica*, recuperando las tesis de Platón, la *filosofía permite escoger una vida mejor (República, X, 618C), enseña al hombre a vivir de acuerdo con la naturaleza (Leyes, X 890A), ayuda a gobernar bien el Estado gracias al conocimiento de lo eterno, sobre todo el bien, la belleza, la justicia (República, VI, 484B; VII, 520A-D; VI, 484D)...*, es el amor, del ser y de la verdad (*Estado*, VI, 501D). (Jaroszyński, 2006: 26) El descubrimiento de la verdad comporta una disposición ética ante sí, la sociedad y el mundo, lo cual se traduce en una política social y una política del conocimiento; pero a su vez, el orden ético instaaura formaciones de veracidad y tipos de prácticas políticas; en cuanto que el régimen político instituye estructuras de realidad, procedimientos de legitimación veritativa y modos de enunciar la verdad, además de dominios de eticidad (*El imperialismo especulativo va de la mano con el económico y político*, señala Pedro Gómez, [Gómez, 1985] o mejor aún, como plantea José Luis Villacañas a propósito de Kant, puesto *que la naturaleza posee leyes universales, la legitimación de la razón sólo puede defenderse en una legislación que haga valer la exigencia de universalidad*, [Villacaña, 1987: 86] en otras palabras, la proyección socio-política del dominio de la razón se realiza como parte del propio proceso de autolegitimación del predominio del sistema logocéntrico que se instaaura).

De esta manera, el proyecto socio-político platónico asocia la virtudes del alma con la distribución jerárquica en los diferentes estratos del sistema social, así: la sabiduría de los filósofos los convierte en gobernantes, el valor de los soldados les emplaza como guardianes de la *República* y la templanza perteneciente a los artesanos y labradores les dispone para proporcionar los

recursos materiales del sustento de la sociedad. La educación en la filosofía prepara a los ciudadanos para alcanzar el gobierno de la polis, puesto que quienes tienen la capacidad para comprender las *ideas* son quienes pueden tomar las decisiones más sabias. En cuanto reconocen los arquetipos fundamentales del Estado, esto es, la »idea del bien« y la »idea de justicia«, son los filósofos quienes deben gobernar la polis, de acuerdo con Platón. La comprensión del orden cósmico es el garante del ordenamiento socio-cultural y de la proyección histórica; puesto que, de hecho, con el develamiento del Ser empieza la historia, pero aún más, de modo particular, la interrogación por el ser de las cosas, el estudio sistemático del Ser y el inicio de la historia occidental son lo mismo, según reconoce Heidegger –expuesto en sus propias palabras, *No es sino [...], aquí donde ese mantenerse es comprendido a la luz de una integración que cabalga sobre el ente como tal, que comienza la historia. El desarrollo del ente en su totalidad, la interrogación por el ente como tal y el comienzo de la historia occidental son una y la misma cosa-*. (Heidegger, 1952: 14) En cuanto el Ser y la verdad mantienen una originaria relación de correspondencia onto-discursiva, la palabra verdadera puede persuadir a los seres humanos a obrar conforme a la razón y, por consecuencia, acorde al bien social de la polis. Por eso mismo, el *Estado justo*, de acuerdo con las tesis políticas de Platón, es aquel donde las diversas clases sociales desempeñan su función conforme a la virtud que les es propia, sin entrar en conflicto, ni tampoco interceder con los roles sociales asignados onto-pedagógicamente al resto de las clases en la sociedad. El filósofo de Atenas, como dice Simón Royo, (2002) se empeña en construir, a través del lance teórico y en la práctica –con la malograda experiencia de Siracusa, entre los años 367 y 361 antes de nuestra era-, una sociedad racional de seres humanos en solidaria convivencia, donde el orden ideal se define por el diseño de una política racional y, por ende, justa.

Pero, además, dado el carácter de identidad que prevalece entre el conocimiento y lo bueno, el dominio de lo verdadero, se pretende, ejerce un doble

efecto liberador sobre la conciencia humana, esto es: por un lado, en el plano epistemológico le permite sanearla del artificio de las apariencias y, por otro lado, en la dimensión socio-política le posibilita independizarla de las falaces influencias de la sofística. La autonomía del individuo es el rasgo central de la concepción de libertad en Platón y Aristóteles.<sup>76</sup> El filósofo no permite la rectoría de ningún otro ser humano y sólo norma su conducta por lo que le dicta la propia sabiduría, en consecuencia, la libertad es su condición fundamental –*el filósofo no debe recibir leyes, y si dadas, plantea Aristóteles en la *Metafísica* [I, A], (Aristóteles, 1971: 7) o más aún todavía, este poder legislativo es, por consiguiente, una **idea que reside en el espíritu de cada ser humano**, como dice Ferrater Mora a propósito de Kant. (Ferrater, página web) Por el contrario, la ignorancia transforma a los seres humanos en esclavos. **El bien (la verdad) os hará libres, es el diapasón que retumba en cada sentencia**, concluye Santiago Gallego a propósito de la crítica de Platón a la retórica; (Gallego, 2006) por su parte, Heidegger considera que la libertad más que un efecto de la verdad es su fundamento mismo de posibilidad, cuando señala de manera determinante: **la *aperticidad del comportamiento [die Offenständigkeit des Verhalstens]*, lo que hace intrínsecamente posible la conformidad, se funda en la libertad. La esencia de la verdad es la libertad.** (Heidegger, 1952: 12)<sup>77</sup>*

---

<sup>76</sup> El individualismo griego es el fundamento del pensamiento filosófico que requiere la afirmación de un ego productor, el cual se separa del anonimato comunitario del mito y se independiza de la tutela de los dioses. Como afirma María Zambrano: *el individuo es la máscara del Logos*. (Zambrano 1973) En este contexto, la libertad es un valor fundamental en la dinámica socio-cultural griega; pero la libertad sólo puede afianzarse desde la individualidad, porque en la comunidad el individuo se somete al colectivo. Sin embargo, conviene diferenciar la práctica social que hace posible el surgimiento de la filosofía en la cultura griega, de la utopía social que construyen los primeros filósofos, en quienes siempre parece persistir una suerte de aspiración comunitaria, así por ejemplo, la formación filosófica y el gobierno de los filósofos, en la República platónica, se realiza sobre una base comunal y comunista –aunque esta comunidad sea exclusiva y elitista–, mientras que en Aristóteles suele percibirse una comprensión corporativa de la sociedad. La libertad individual que soporta la reflexión filosófica no riñe con la utopía socio-política de los principales filósofos griegos.

<sup>77</sup> En el original las palabras aparecen resaltadas con cursivas.

Ahora bien, si la verdad mantiene esta relación originaria con el ser de los entes, de acuerdo con Heidegger, el fenómeno de la veracidad corresponde al círculo de los problemas propios de la ontología fundamental. La producción de la verdad encuentra como aspecto central la delimitación teórico-conceptual del *probállein* (problema) del Ser. Desde el punto de vista del filósofo alemán, esta concepción tradicional de entender la verdad se caracteriza por tres principales tesis, tales son:

1. La posición conveniente de la verdad es el juicio, la proposición. En cuanto producto de la función connotativa del lenguaje, la verdad se dice, se enuncia. El enunciar la verdad interpela desde un *horizonte situacional*, es decir, desde un *thelos* histórico que hace inteligible los signos del mundo y las prácticas socio-epistémicas de una época. El horizonte situacional demarca y define el campo de percepción, construcción, legitimación y praxis de la verdad, pues como bien plantea Zubiri, todo *horizonte implica un principio constituyente, un **fundamento** que le es propio*, (Zubiri, 1940) toda vez que el horizonte con-formativo de la veracidad de cualquier enunciado implica necesariamente al individuo que dice algo con y mediante el enunciar, de acuerdo con Gadamer; (1997b) empero, de manera correlativa, el ser humano sólo puede entender y decir al mundo desde la perspectiva que instauro tal horizonte situacional de la verdad. En el lance del conocimiento logocéntrico, este horizonte situacional se concreta, se materializa formalmente en la disposición del sistema teórico –en el «paradigma o matriz disciplinar» como bien pudiera decir Kuhn.
2. La forma de ser de la verdad, su esencia, consiste en el modo como “concuerta” la proposición con su presunto objeto. La manera en que es reflejada la cosa por el discurso sobre su entidad proviene de la relación originaria y necesaria entre el ser del ente y la verdad, es decir, siguiendo



a Heidegger, el enunciado es verdadero cuando su significado y su expresión mantienen una relación concordante con la cosa dicha; esto implica un doble nivel de acuerdo: por un lado, la conveniencia entre la cosa y el juicio que se realiza sobre ella; y por otro lado, a consecuencia del aspecto anterior, la conformidad entre la cosa y el significado propio de la proposición enunciada. En términos generales, Heidegger (1986b) distingue en el enunciado sobre el ser de las cosas dos aspectos, a saber: un juicio relativo al ser de la cosa que define su *admisibilidad* [*er stimmt*], en función de su correspondencia con el »como debe ser«, y el significado de la disposición discursiva. De hecho, todo el discurso del conocimiento comporta esta doble dimensión significativa: un juicio epistemológico y un significado sintáctico-semántico.<sup>78</sup>

3. La verdad se define por la tesis de Aristóteles respecto de la *concordancia* (*ομοιωσις*) que relaciona la verdad enunciada con la cosa. La enunciación del Ser es verdadera siempre y cuando persista una auténtica adecuación del intelecto a la cosa (*πραγμα*). Desde esta perspectiva, en el capítulo 7, del libro 3, de *Acercas del Alma*, el filósofo griego plantea que *el intelecto en acto se identifica con sus objetos*, (Aristóteles, 1978) o como refiere Ángel Álvarez: *Ólos dé o nou̓n estín, o kat'énérgeian, tà prágmata [nou̓]* (*De An*, 3, 7, 431b18), (Álvarez, 2005) puesto que la transición de la potencia al acto, en las facultades del alma, constituye la adquisición del conocimiento de sus objetos, según argumenta el estagirita. En consecuencia, el decir verdadero corresponde al »enunciar el ser de aquello *que es*«, tanto como la »enunciación del no-ser de *lo que no es*«, pero a su vez, de modo correlativo, la no-verdad de una proposición deviene de esta falta de concordancia, de la ausencia de acuerdo, entre el enunciar y la cosa [*La no-verdad de un juicio (no conformidad) esta no*

<sup>78</sup> Es evidente que en este párrafo se utilizan *concordar*, *acuerdo*, *conveniencia* y *conformidad* como sinónimos.

*concordancia del enunciado con la cosa [...] La no-verdad puede interpretarse en cada ocasión como no-acuerdo, según establece Heidegger], (Heidegger, 1952: 9) o conforme la fórmula aristotélica: es falso »decir de lo que es que no es«, así como »decir de lo que no es que es«.*

Y bueno, ¿qué significa la verdad como *concordancia*? En la lógica del pensamiento de Heidegger, la concordancia no se refiere a la *adaequatio* aludida por Santo Tomás de Aquino, es decir, a la disposición de un adecuarse entre el conocer y el objeto conocido. Adecuación de un *ente-cognoscente* con otro *ente-objeto*. Pero, para que tal adecuarse suceda es preciso la existencia de una estructura formal común entre las disposiciones del intelecto, de la *mente cogitativa*, y la conformación del mundo, el *objeto cogitado*, según parece advertir Ortega y Gasset. (1982) Para el pensamiento griego post-trágico, esta correspondencia se encuentra en la razón –facultad del alma humana que posibilita la acción intelectual–, y el carácter racional de la organización del cosmos que garantiza el advenimiento ordenado de la existencia; por su parte, para la teología cristiana tal conformidad deriva de la persistente reciprocidad entre la atribución racional de la providencia divina, al imponer un orden legal en el devenir del universo, desde el momento mismo de la creación, y la propiedad racional del pensamiento humano que le permite entender la revelación de la palabra divina, tanto como reconocer la presencia de la deidad en los signos del acaecer mundano; mientras, la comprensión moderna sitúa esta correlación en la competencia de la intelección humana y la inteligibilidad que parece normar el acontecer del universo. En cualquier caso, se trata de la dialéctica epistemológica donde el logos humano se apropia del Logos rector del existir, merced a su recíproca racionalidad. En esta perspectiva, la concepción moderna de la veracidad discursiva se asienta en el axioma de que “un enunciado es verdadero si, y sólo si, se corresponde con la realidad”, o bien, “cualquier proposición es verdadera si designa un estado de hechos existente”. El *designar* alude aquí a la

idea de “relación entre ciertas expresiones y los objetos, o estado de hechos, a los que se refieren tales enunciaciones”. En cuanto que la verdad denota la propiedad de las proposiciones que cumplen con la condición de designar un objeto o un estado de hechos existente. De ahí que la *teoría de la adaequatio*, de presunta ascendencia tomista, se transforme en el pensamiento moderno, en la *teoría de la correspondencia* –la cual, en el campo de la lingüística asume la forma de la *teoría del referente*–, donde los *objetos referentes* deciden el significado de los enunciados, el *recurso sintáctico-semántico* dentro del sistema discursivo definen su sentido y la *relación de correspondencia* que mantiene con la existencia del objeto o el estado de hechos a que hace referencia, es lo que determina su valor de veracidad. En la vertiente semántica, por ejemplo, Tarski sustituye el término de designar por el de *satisfacer*, desde donde construye la siguiente definición de la veracidad o falsedad que caracteriza a un enunciado, esto es: *una oración es verdadera si todos los objetos la satisfacen y es falsa si ningún objeto la satisface.* (Tarski, 1999) En este esquema conceptual, de manera general, la satisfacción se refiere a una relación entre objetos arbitrarios y determinadas enunciaciones denominadas *funciones predicativas*, cuya estructura formal comporta *variables objetuales*, en el nivel más simple, y *variables conceptuales*, en las dimensiones más complejas. Las *funciones predicativas compuestas* se conforman mediante la operación de disponer la disyunción lógica o la conjunción de dos funciones simples dadas. Luego, no resulta demasiado difícil percatarse que el denominador común en todas estas formas de reflexionar respecto de la veracidad enunciativa, es el hecho de emplazar al lenguaje como un simple vehículo de la verdad, fondo instrumental donde se reserva el conocimiento y herramienta de comunicación de los productos de la intelección. En resumen, despojado de todo vestigio místico, el lenguaje es un simple instrumento del decir, comunicar y preservar la verdad des-cubierta por la acción cogitativa del ser humano. El significado cognitivo de cualquier proposición depende de su demostrabilidad lógica o de su verificabilidad empírica, como sintetiza después el denominado *empirismo lógico*, no por su potencia performativa de lo real, según sucede en la tradición mítico-poética.

Por el contrario, la concordancia en Heidegger tiende a caracterizarse más bien por una suerte de relación *tal-como* entre los entes, esto es, *tal-como* la cosa se muestra a sí misma ante el *ser en el mundo*. Luego entonces, la proposición verdadera debe ser entendida en el sentido de *des-cubridora* del ente en sí mismo, pues, ese *tal-como* se refiere tanto a la presentación que realiza el enunciado relativo a la cosa y a lo que ella misma presenta. Según la tesis heideggeriana, el *presentar* significa aquí la acción *de hacer surgir la cosa ante nosotros en tanto que objeto* [*das Entgegen stehenlassen des Dinges als Gegenstand*]. (Heidegger, 1952: 10) Ahora bien, en consonancia con la doble significación del enunciado verdadero, expuesta antes, siguiendo el pensamiento del filósofo alemán, la definición tradicional de la esencia de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*,<sup>79</sup> encuentra dos posibles sentidos, esto es: por un parte, «la verdad es el concordar de la cosa con el conocimiento» y, por otra parte, «la verdad es la adecuación del conocimiento con la cosa», sin embargo, es común para ambas concepciones de la verdad la necesidad del *acuerdo con* y, por consecuencia, comprender la verdad en cuanto *conformidad* [*Richtigkeit*]. De ahí que para el análisis *ontos lógico*, según la reflexión heideggeriana, en tanto la verdad se presenta como *des-cubridora* del ser del ente, pertenece a las estructuras del *ser-ahí*, en otras palabras, a la verdad como estado de descubierto le es inherente el *ser-descubridor*. Al impulso de abrirse de la cosa le es correspondiente la disposición abierta del *ser-ahí*, por lo que la verdad que devela al ser del ente se produce en tal encuentro de estado de aperturas ontológicas. Por eso, dice Heidegger, la estructura existencial del *ser-ahí* es el fundamento originario de la verdad, pero a su vez, el *des-cubrir* es un modo de ser del *ser en el mundo*. Esto se debe a que tanto el mundo como el ser arrojado en él se encuentran en situación de «estado de abierto». *El "estado de abierto" está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originalidad al mundo, al "ser en" y al "sí mismo"*. (Heidegger, 1986b: 241) Y

<sup>79</sup> *La verdad es la concordancia de la cosas con el intelecto* [Traducción libre]

puesto que al *ser-ahí* le corresponde esencialmente el *estado de abierto*, desde donde abre y *des-cubre*, entonces el *ser-ahí* es en la verdad. El *ser-ahí* *deja-ser* al ente tal como-es en la medida que se entrega a lo abierto de la cosa y a la abertura en la cual penetra el ente mismo, puesto que *dejar-ser* representa el entregarse por completo al ente. De acuerdo con esto, el *ser-ahí* es en la verdad, conforme a los siguientes cuatro puntos:

- 1) A la estructura existencial del *ser-ahí* le es inherente, en esencia, el *estado de abierto* en general y con igual originalidad el *estado de descubierto* a los entes intramundanos.
- 2) El *estado de abierto* es esencialmente fáctico.
- 3) La *verdad de la existencia* del *ser-ahí* expresa su poder ser, esto es, comprenderse a sí mismo y a los otros entes. La misión ontológica del ser humano es, pues, el descubrimiento de la verdad –o si se prefiere, la enunciación de *Los nueve mil millones de nombres de Dios*.
- 4) A la constitución del *ser-ahí* también le es inmanente “encontrarse” en la circunstancia del mundo.

De esta manera, a través de la hermenéutica ontológica del filósofo alemán, se muestra con profundidad el significado y el sentido que tiene para la ontología occidental –siguiendo la tradición instaurada por Aristóteles, a partir del pathos de lo oculto que circunda el pensamiento griego-, el que la verdad deba ser desarraigada del *estado de ocultación* y el *encubrimiento* por el exceso ontológico del Ser. Como hemos visto antes, si es propio de la “naturaleza” del mundo el ocultarse, por su parte, en su condición de *estado de abierto*, es inherente al *ser-ahí* el acto de des-cubrir, de develar los principios universales que rigen el acontecer mundano y esto es precisamente la *Alétheia*. Ahora bien, si la verdad proviene del acto de develación de lo subyacente en la patencia fenomenológica del Ser, conviene entonces cuestionarse al respecto: ¿cuáles son los rasgos propios de lo oculto que explican su predominio onto-epistemológico sobre la

evidencia empírica del acaecer cosmos?, ¿qué des-cubre el intelecto humano en los trasfondos del Ser?, ¿cómo modifica el decir de la verdad, la irrupción de la racionalidad del logos?, ¿cuáles son los nuevos dispositivos procedimentales de producción, legitimación y circulación del conocimiento logocéntrico?, ¿cuáles son las figuras del logos en el devenir del proyecto socio-histórico de la civilización occidental? Una vez que desaparece el fundamento divino en cuanto garante último de la unidad de lo existente, del orden en el acontecer mundano, de la justa proyección del sino histórico y del recto conocer humano, es decir, al trocarse el mundo en un simple enigma secularizado, ausente de cualquier sentido místico, el cosmos pierde toda su confiabilidad ecuménica y se precipita ante la conciencia humana como un ominoso abismo donde impera el vacío, la dispersión, el caos, la injusticia, la apariencia, la confusión y la ignorancia. En la tradición histórica del pensamiento filosófico se reconoce al *asombro* (*thaumazein*, *θαυμαζειν*), a la *admiración*, que cimbra a la comprensión griega ante la contemplación (*theasthai*, *τηεαστηαι*) del glorioso y enigmático espectáculo del acontecer del cosmos como el origen de la reflexión filosófica, así, le dice el Sócrates platónico a Teetetes: *lo que experimentas es lo característico del filósofo, el admirarse. No es otro, en efecto, el origen de la filosofía* (Teeteto, 155d) y en esta misma vertiente Aristóteles confirma la valoración de su maestro cuando señala: *Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración... Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los ilusionistas, o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima)* (Metafísica, II, 982b y 983b). Por su parte, Kant (1998) señala dos cosas que le provocan la admiración filosófica, tales son: «el cielo estrellado sobre sí y la ley moral dentro de él». En *El Mundo como Voluntad y Representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), Schopenhauer (2005) reconoce la disposición filosófica en la capacidad del ser humano para experimentar el asombro ante el acontecimiento de la vida. En cuanto que Fichte y Alfred North Whitehead sitúan al asombro al comienzo y al final del pensamiento

filosófico, mientras que Jasper (1996) plantea expresamente que "del *asombro* nace la pregunta y el conocimiento, de la *duda* acerca de lo conocido proviene el examen crítico y la certeza clara, en tanto que de la *conmoción* del ser humano y de la conciencia de estar perdido emana la cuestión del sí propio". Pero, quien mejor compendia este rasgo característico del pensamiento griego, de acuerdo con Brea Franco, es Bruno Snell (1965) que expresamente reconoce en los griegos la capacidad de *admirar* sin sobresaltos un mundo pleno de sentido y de orden que les invitaba a poner en acción sus manos, sus ojos y, sobre todo, su entendimiento. El bello mundo estaba ahí, según el helenista alemán, tentadoramente abierto y con la promesa de entregarles el secreto arcano de su orden y significados íntimos. Así pues, la filosofía tuvo su origen en la admiración. Sin embargo, pese al optimismo intelectual de estos filósofos, en sentido estricto, la filosofía no encuentra su fuente de procedencia en el «asombro que produce el prodigio del acontecer del mundo», aunque tampoco es el temor ante lo sagrado, como bien advierte Brea Franco, o frente al universo desprovisto del fundamento divino, sino antes bien, la reflexión filosófica culmina el proceso de racionalización del mundo, iniciado por los sabios del *hieros logos*, en cuanto estrategia comprensiva para conjurar el *desconcierto* que produce el advenimiento de un cosmos convertido en enigma mundano. Luego entonces, el *desconcierto* es la causa originante del pensar filosófico. En la equívoca patencia de un universo fragmentado, carente de dirección y significado, el pensamiento humano se fracciona, confunde y desvaría en la locura falaz de la elucubración de asuntos contradictorios e imposibles a la competencia humana. En esta perspectiva, Sócrates crítica tanto la osadía del intento por explicar la Naturaleza entera y las disposiciones del Cosmos, como los diferentes emplazamiento de pensamiento que escindían a sus antecesores y coetáneos en disputas inútiles, olvidando el conocimiento de la dimensión humana, según puede apreciarse en el siguiente relato de Jenofonte, tomado de sus *Memorables* por Zubiri:

“Sócrates, en efecto, no hablaba, como la mayoría de los otros, acerca de la Naturaleza entera, de cómo está dispuesto eso que los sabios llaman Cosmos y de las necesidades en virtud de las cuales acontece cada uno de los sucesos del cielo, sino que, por el contrario, hacía ver que los que se rompían la cabeza con estas cuestiones eran unos locos.

... Y, en primer lugar, se asombraba de que no vieses con claridad meridiana que el hombre no es capaz de averiguar semejantes cosas, porque ni las mejores cabezas estaban de acuerdo entre sí al hablar de estos problemas, sino que se arremetían mutuamente como locos furiosos... los que se cuidan de la Naturaleza entera, unos creen que “lo que es” es una cosa única; otros, que es una multitud infinita; a unos les parece que todo se mueve; a otros, que ni tan siquiera haya nada que pueda ser movido; a unos, que todo nace y perece; a otros, que nada ha nacido ni perecido.” (Zubiri, 1940)<sup>80</sup>

El desconcierto no es asombro, aunque puede comportar admiración, sorpresa, pero también conmoción, turbación, vacilación y extrañeza. Ante el devenir del mundo que se presenta en la disposición hostil del enigma desacralizado, el intelecto humano no puede más que desconcertarse frente a la vorágine del misterio que se apertura siniestro, funesto, para su develamiento y comprensión. De acuerdo con Colli, para los griegos el planteamiento del enigma conlleva una fuerte carga de hostilidad, puesto que proviene de la crueldad y la malevolente disposición divina para con los seres humanos; el lance enigmático se presiente como el implacable abismo a cuyo desafío se expone la vida misma –*el enigma que resuena desde las feroces mandíbulas de la virgen*, sentencia Píndaro, según el filósofo italiano-. (Colli, 2005: 55) La Esfinge devora inclemente a quien es incapaz de desentrañar el acertijo, al propio tiempo que asola la ciudad.

---

<sup>80</sup> El planteamiento completo en griego es el siguiente: Οὐδεις δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὐτε πράττοντος εἶδεν οὐτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἢ περὶ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. Καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐσκόπει πότερὰ ποτε νομίσαντες ἰκανῶς ἤδη τὰνθρώπινα εἰδέναι ἐρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τῶν τοιούτων φροντίζειν, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρεντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγούνται τὰ προσήκοντα πράττειν. Ἐθαύμαζε δ' εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστίν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὔρειν· ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονούντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λεγέειν οὐ ταῦτα δοξάζειν ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακείσθαι πρὸς ἀλλήλους



La indescernibilidad del logogrifo no sólo afecta directamente a quien intenta descifrarlo, sino también al conjunto de la sociedad, pues, la sobrevivencia y reproducción de la especie humana dependen del conocimiento construido en el proceso socio-cultural de des-cubrimiento del cosmos. El ser humano sustituye el instinto de conservación por la voluntad de saber, en la preservación de su existencia como especie. La salvación del sabio, al develar el misterio cósmico, supone el resguardo de la polis entera, pero, a su vez, la perdición, el extrañamiento, la confusión de la sabiduría, cuando resulta incompetente para descifrar los signos de la incógnita, implica el padecimiento de la comunidad completa –puesto que la *polis es la suma de todas las cosas, humanas y divinas*, según afirma Jaeger-. (Jaeger, 1992: 98) En un universo sometido a la regencia de los divinos, la patencia del acontecer existencial y sus derroteros se explica por la sacra providencia, la justicia y la verdad son garantizadas por la omnisciencia divina –en esta perspectiva es que Agamenón increpa a Antíloco: *Ea, Antíloco, alumno de Júpiter, ven aquí, y puesto, como es costumbre, delante de los caballos y el carro, teniendo en la mano el flexible látigo con que los guiabas y tocando los corceles, jura por Neptuno, el que ciñe la tierra, que si detuviste mi carro fue involuntariamente y sin dolo*, (Homero, 1977: 203)<sup>81</sup> confiando en la infalibilidad el juicio divino-, así como la posibilidad del conocimiento humano se advierte en la benévola donación de las deidades. Aún, la resistencia de los dioses puede ser domeñada mediante la oración, la súplica, el tributo o el sacrificio, bien sea para conocer los designios del destino, para trocar sus infaustas consecuencias, o bien, para ganar sus favores en la producción de las condiciones materiales de vida, en los procesos de apropiación de la verdad o en las emergencias de la batalla. Empero, en la irrupción de un mundo impersonal, involuntario, autómatas, indiferente a las causas humanas, traducido en enigma formal desacralizado y desmitificado, el pensamiento humano no puede evitar conmoverse respecto de las siguientes cuestiones: ¿qué produce la existencia?, ¿qué funda el orden del acontecer cósmico?, ¿qué es la justicia? ¿de dónde

---

<sup>81</sup> Canto XXII, 576-585

proviene la justicia?, ¿qué decide el juicio justo?, ¿cómo reconocer la verdad?, ¿qué es el garante de la verdad?, ¿qué debe conocer la humanidad?, ¿cómo construye el intelecto humano al conocimiento?, etc. Ante la conmoción que provoca la hostilidad de un cosmos indiferente y sin sentido, el ser humano sólo puede confrontar tres posibilidades de posicionamiento ontológico, a saber: por un lado, la retracción mística hacia la interioridad subjetiva, renunciando al ente particular con el propósito de fundirse en la totalidad de la existencia –como es evidente en el nihilismo que caracteriza a la sabiduría oriental, en esta dirección, Javier del Arco plantea que para Keiji Nishitani, miembro de la *Escuela de Kyoto*, el nihilismo no es una simple confrontación con el sinsentido de la vida, para superarlo a través de la respuesta religiosa y/o filosófica, por el contrario, se trata más bien de enfrentar tales respuestas con este sinsentido, a fin de rechazarlas, pues, en primer lugar, *la nada absoluta se opone a todas las cosas por la negación absoluta, tanto al “ego y su egoicidad”, como a la humanidad y su antropocentrismo. En segundo lugar..., la subjetividad elemental, recordemos que sin fundamento en autoridad, ley o fe, puede emerger sin ego. La significación de esa subjetividad elemental reside en la nada y no en el ser... En tercer lugar, únicamente por la nada absoluta, puede uno ser despojado subjetivamente de la razón autónoma*, (Arco: 2003), en tal perspectiva, Keiji Nishitani concluye sintéticamente: *Al contrario que en el campo de la nihilidad, en que el abismo desolado y sin fondo aleja incluso a la persona más íntima a unas cosas de otras, en la vacuidad la brecha absoluta apunta directamente al encuentro más íntimo con todo lo que existe [...] la verdadera autosuficiencia no es egoísta, no significa otra cosa sino el yo que se vacía a sí mismo y así permite ser a todo-*; (Nishitani, 1999: 350) por otro lado, la retracción hacia la interioridad de la reflexión teórico-formal, negando la legitimidad de la patencia empírica para descubrir en la profundidad del universo, los fundamentos de todo lo existente –de esta forma, Zubiri citando a Aristóteles señala que los *hombres llevaron a cabo este descubrimiento [la razón de la naturaleza] por la excepcional fuerza de su mente, capaz de concentrarse y abarcar con su mirada escrutadora (es lo que significa el*

vocablo *theória*) la totalidad del universo y penetrar hasta su última raíz, comunicando así con lo divino (Aristóteles: *Met.* 1075, a8)-; (Zubiri, 1980: 170)<sup>82</sup> y por último, la proyección performativa de la creación artística, que en lugar de contentarse con contemplar, negar o explicar al enigma del mundo, transforma su misteriosa patencia en un acontecimiento estético, al propio tiempo que lo enriquece con nuevos envíos de enticidad. La fuerza performativa del arte comporta la potencia suficiente para proyectar nuevas tendencias de realidad, nuevos conceptos de veracidad, nuevas disposiciones del ser-mundo y nuevas formas de percepción. En síntesis, la creación artística es la conformación de inéditas maneras de devenir ser.

La sabiduría griega post-trágica opta por enfrentar el desencanto de la incertidumbre intelectual que provoca el desconcierto de la presencia de un cosmos sin fundamento divino, a través de la retracción de la comprensión cognitiva hacia la «actitud teórica», es decir, el radical desplazamiento de la voluntad de verdad hacia el pathos de lo oculto del Ser y la consecuente renuncia de la experiencia de vida, la pragmática cotidiana y la patencia sensible del mundo, en cuanto medios legítimos del conocer y del auténtico ser –*ventas est in puteo*,<sup>83</sup> dice Diógenes Laercio, recuperando la premisa de Demócrito-. A la hostilidad del enigma de un universo impersonal el pensamiento griego responde con la violencia de la razón pesimista, que somete la polivalente complejidad del devenir mundano al dominio legislativo de una verdad formal de pretensiones unívocas e idénticas. El emplazamiento de la racionalidad logocéntrica, en cuanto sistema racional dominante, se realiza mediante un acto de violencia onto-epistemológica y se preserva en tal posición, con la reproducción permanente de un sistema de dominio político que organiza y legitima los ordenes rectos del conocer, enunciar, percibir, instituir y, por ende, del gobernar a la sociedad. En cuanto persiste una relación de identidad entre el ser y el conocer, posicionada

<sup>82</sup> En el original los corchetes no aparecen y las palabras aparecen resaltadas con cursivas

<sup>83</sup> *La verdad está en lo profundo.* [Traducción libre]

desde el lance teórico instaurado por Parménides, el dominio del conocimiento se traduce en política social (o como parece plantear Bonfil Batalla, [1993] en términos contemporáneos, el «control cultural es la forma más eficaz del poder político» y queda la estela de conquista y dominación colonial, *duro* o *blando*, que ha traído consigo la expansión del proyecto socio-civilizador occidental en el planeta, como evidencia histórica de esta eficiente relación entre el conocer y el poder que trama la conciencia logocéntrica). El surgimiento y consolidación del conocimiento del logos se funda en la violencia racional y racionalizante contra el acontecer del mundo, la comprensión y la sociedad humana. De ahí, pues, que en la vertiente nietzscheana, Foucault señale: *así como entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etcétera, de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.* (Foucault, 1991b: 24) Siguiendo el lance reflexivo de Pedro Gómez, es posible afirmar que la razón no sólo impone un modelo para inteligir lo real, sino que viene a sustituir a lo real; la racionalidad logocéntrica se refiere a sí misma, se convierte en meta-realidad, metafísica, evacuando toda realidad. De ahí que parafraseando a Splenger, (2007) bien es posible afirmar «que el pensamiento racional no es más que el deseo encubierto de una comprensión determinada del mundo, prefigurada ya en el propio sistema racional que lo produce». En esta perspectiva, Bruno Snell y, en consecuencia, Brea Franco, se equivocan por completo cuando pretenden que los griegos contemplan *admirados* «un mundo lleno de orden y de sentido, dispuesto en su generosa apertura para entregarles los íntimos secretos de su orden y significados», por el contrario, el universo, que desconcertada atestigua la conciencia griega post-trágica, es el advenimiento de una existencia donde prevalece el caos, el azar y la contingencia, carente por entero de dirección y

sentido –el carácter del mundo en su conjunto, empero, es un eterno caos, no en el sentido de falta de necesidad, sino en el de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quiera que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas, dice Nietzsche en el fragmento 109 de *La Gaya Ciencia*-. (Nietzsche, 1988b: 148) Y nada hay, sin embargo, que cause mayor azoro y aprensión al pensamiento humano que la posibilidad del predominio del caos, el azar, la contingencia y el sinsentido en la ocurrencia de la existencia, pues, un mundo en permanente devenir no parece ofrecer ningún asidero a la conciencia; por eso mismo, el androide replicante *Nexus 6*, Roy, se pregunta, en el *Blade Runner* de Ridley Scott, «¿si la única alternativa para la experiencia de la vida sea perderse en la contingente emergencia del mundo, como sus lágrimas en la lluvia?». Es la pregunta existencial de todos los seres humanos a lo largo de la historia, y no parece haber contestación alguna, o tal vez se presentan demasiadas respuestas al respecto. Vacío por ausencia de sentidos, o por saturación de posibilidades de respuesta humana. De esta forma, el decadente espíritu de rencor se aferra a la reflexión teórico-formal como un modo de salvar el vacío onto-epistemológico de fundamento, dejado por la renuncia a los dioses, por el consecuente surgimiento del mundo desencantado, en el ámbito de la voluntad de verdad –desde tal punto de vista, en *Silogismos de la Amargura*, Cioran señala que la *historia de las ideas es la historia del rencor de los solitarios*. (Ciorán, 1980: 10)

Por cuanto la conciencia griega no asiste a la contemplación del espectáculo de un universo en orden y con sentido, sino más bien, presencia el acontecimiento de un mundo sometido a la inexorable decadencia, al cambio continuo y carente de cualquier destino favorable a las intenciones humanas, poco margen tiene para el asombro intelectual, para la admiración ontológica, pero, en cambio, si confronta la necesidad de conjurar, por lo menos, en el ámbito de la percepción y comprensión humana, el desconcertante vértigo existencial que le provoca el caótico devenir en que aparece el acontecer mundano, es decir, la

exigencia de superar con y mediante la razón que reconoce como facultad de sí mismo, la ausencia de referentes firmes, constantes, permanentes, en la patencia del mundo, con el afán de evitar perderse en la contingente evanescencia de lo existente. En tal intención, cobra pleno significado la tesis de Rosset respecto de la historia de la filosofía, esto es: *L'histoire de la philosophie occidentale s'ouvre par un constant de deuil: la disparition des notions de hasard, de désordre, de chaos. En témoigne la parole d'Anaxagore: «Au commencement était le chaos; puis vint l'intelligence, qui débrouilla tout.»*<sup>84</sup> (Rosset, 1971: 9) La inteligencia (νοῦς) es el principio ordenador del cosmos. El pensamiento filosófico y, en general, el conocimiento del logos tiene como propósito nodal des-cubrir mediante la razón la racionalidad organizativa de la existencia, que le sustraiga de los siniestros riesgos del caos, el desorden y la contingencia del azar. La propia búsqueda de una verdad indestructible, inmutable e idéntica denuncia la situación desconcertada del pensamiento post-trágico ante la presencia del mundo en cuanto caos. Santiago Fernández afirma que la filosofía nace desde la perspectiva de los seres humanos que miran con asombro la estabilidad y permanencia de las estrellas, mientras, emplazados desde la distancia estelar, asisten a la inconsistencia, mutabilidad y transitoriedad del acontecer mundano, de ahí la necesidad de investigar (ἔξεταστικός) las causas, los principios, los factores, que explicaran la justificación del orbe –lo que verdaderamente extrañó a Tales de Mileto no fue que los astros fueran eternos, sino que en la tierra todo fuese transitorio. No era el cielo, sino la tierra, lo que hacia falta justificar, en las propias palabras de este emplazamiento autoral-, (Fernández Burillo: pág. Web) empero, como él mismo reconoce, en su situación de caos la mundanidad resulta ininteligible, es decir, desconcierta al intelecto, hecho por el cual parece indispensable tornarlo discernible a la comprensión humana.

---

<sup>84</sup> *La historia de la filosofía occidental se constituye en medio de un constante desafío: la desaparición de las nociones de azar, de desorden, de caos. En términos de Anaxágoras: «al principio era el caos. luego. luego vino la inteligencia que ordenó todo».* [Traducción libre]

El azar, el caos y el cambio permanente se presentan como fenómenos incomprensibles para el pesimismo de la conciencia post-trágica, por ende, plantean la exigencia insoslayable de conjurar, trascender o, en última instancia, racionalizar su inquietante presencia en el orbe. En esta lógica, Platón niega su existencia cósmica al reducirla a ilusoria apariencia, Aristóteles trasciende su patencia fenoménica al develar las causas y los principios del ser, mientras que, en general, la ciencia contemporánea los racionaliza al traducirlos en *theoría*, en recursos y/o dispositivos teóricos. De esta manera, aún cuando sea el aparente orden dominante en la permanencia de los cielos lo que provoque el asombro en la percepción griega, en sentido estricto, es el desconcierto producido por el testimonio de la presencia de la anarquía, la casualidad, la eventualidad y la ausencia de certidumbres en el orbe, la auténtica fuente de procedencia del pensamiento filosófico en Grecia –pero, también, el principal agente propulsor de las diferentes disposiciones de verdad, en la historia del conocimiento occidental, pues, como bien afirma Cereijido, *lo que mueve al hombre a investigar no es su amor a la verdad, sino más bien su angustia ante lo desconocido*-. (Cereijido, 2005: 24)<sup>85</sup> En consecuencia, el primer acto del naciente logos griego es la conversión del mundo en cosmos (κόσμος), ésto es, la reducción del caos (χαος) al orden (κόσμος). Es fácil percatarse que en griego la palabra cosmos y orden se escriben de la misma manera, semánticamente actúan según el mismo significado. El mundo dominado por el orden deviene cosmos.

De acuerdo con Aecio, desde la perspectiva de la armonía del orden y el perfecto equilibrio de los números, Pitágoras es quien utiliza por primera vez el concepto de κόσμος para referirse al universo. Los pitagóricos perciben la existencia como una bella armonía cósmica, sometida a la soberanía del arjé de los números, en tanto esencia inmutable y eterna de las cosas. En este sentido, el término cosmos encuentra dos significados en la tradición griega, a saber: por un

---

<sup>85</sup> En el original la palabra aparece resaltada con cursivas

lado, »correcta disposición«, orden, y por otro lado, en cuanto derivación de lo anterior, armonía, belleza. El mundo en cuanto cosmos se encuentra ordenado de acuerdo con su propia necesidad ontológica, donde cada cosa ocupa el lugar que le es correspondiente. La arbitrariedad del caos mundano es sustituida por la necesidad cósmica, donde la posición y los aconteceres de las cosas suceden como deben ser, en función de su esencia, principio o razón causante. La justicia (*diké*, Δίκη), disposición y la belleza del κόσμος (cosmos) provienen del orden que subyace en la organización de su acontecimiento, allende el caótico advenir del mundo de las apariencias. Transformada por el reconocimiento del fundamento necesario del orden cósmico, la mundanidad se torna discernible para el intelecto humano y se dota de sentido a lo existente. En la contemplación sistemática del arcano astral, des-cubre el pensamiento griego la permanencia, la estabilidad y la inmutabilidad deviniente de la euritmia cósmica, mientras que en la retracción intimista del principio ético-ontológico del »conócete a ti mismo« encuentra la razón como nous (νοῦς) organizativo de la experiencia, el conocimiento y la práctica social humana, pero, es en el caótico advenimiento del mundo donde reconoce la necesidad de racionalizar el acontecer de la existencia. En este proceso, la "naturaleza" humana se convierte en correlato de la "naturaleza" celeste, es decir, el ser humano es previsto como un »microcosmos« que detenta una correspondencia ordenada y ordenante con los principios que norman la patencia del »macrocosmos«, pero a su vez, el mundo es sometido a una antropomorfosis al nivel de la racionalidad organizativa del acontecimiento existencial. El ser humano se rige por la razón tanto como el cosmos se norma por el νόος. El mundo adquiere sentido en la medida que la comprensión humana, al imponerle un principio de racionalidad, devela la razón que lo produce. Paraphraseando a Nietzsche, del *Fragmento Póstumo* 9[144] referido al *Lenguaje y Conocimiento*, bien podemos afirmar: »el mundo nos parece en orden, porque primero nosotros lo hemos ordenado«, o como plantea Tomasini Bassols, en: *Demiurgo versus Motor Inmóvil: Cosmología y Metafísica en Platón y Aristóteles*, a propósito del demiurgo platónico, para poder hablar de mundo ["cosmos", sería



más acertado decir] *necesitamos de un cierto equilibrio, de regularidades, de legalidad.* (Tomasini: página web)

Así pues, desacralizado el universo, el demon griego convierte su patencia en un objeto discernible, a partir de la imposición del principio de racionalidad en cuanto causa generativa de la existencia cósmica y origen del conocimiento humano sobre el cosmos; en otras palabras, las intuiciones griegas que emplazan al pensamiento racional del logos, en la fuente de procedencia de la cultura occidental, son: en primer lugar, el reconocimiento de un orden necesario, inteligible e impersonal como agente rector de la existencia del universo; en segundo lugar, la correspondencia racional entre la conciencia humana que entiende al mundo y el envío del acontecimiento cósmico, hecho de donde proviene la garantía del descubrimiento legítimo de los principios, agentes y causas productoras de lo existente; y en tercer lugar, la pertinencia del discurso para decir, comunicar y preservar el conocimiento humano sobre el cosmos. Por eso mismo, según se ha expuesto antes, logos (λόγος) significa en Grecia: *plan*, *razón* y *palabra*. El plan en cuanto horizonte de transición y disposición universal, razón en tanto principio necesario de la organización existencial del universo y palabra como vehículo de enunciación de la verdad escondida en su ser. La justicia, *diké* (δική), se realiza en esta recta correspondencia entre la enunciación del ser, el principio ontológico de su causa y la posición que ocupa en el orden jerárquico dispuesto por el noûs del demiurgo —de esta forma, por ejemplo, imbuido por completo en este lance de racionalidad, el futuro Benedicto XVI, entonces Cardenal Joseph Ratzinger, en *La Crisis del Derecho. Los dos Riesgos Actuales del Derecho. El Fin de la Metafísica y la Disolución del Derecho por presión de la Utopía*, hacia el final del siglo XX de nuestra era, adjudica el problema del derecho a la *recta ratio*, quien tiene el deber de *discernir* (*más allá de las opiniones de moda y de las corrientes de pensamiento de moda*) *qué es lo justo, el derecho en sí mismo, lo que es conforme a la exigencia interna del ser humano de todos los lugares, y que lo distingue de aquello que es destructivo para el hombre,* (Jiménez,

2004: página web) es decir, al descubrir en la profundidad del Ser la justicia, allende las contingencias socio-históricas y socio-culturales de la existencia humana, la "recta razón" puede enunciar las pautas del comportamiento humano, conforme a su necesidad ontológica. Tales son, pues, los fundamentos epistemológicos que propician el surgimiento, emplazamiento y rectoría de una verdad concebida como permanente, inmutable e idéntica, disposición básica de la veracidad dominante del logos.

En *Umwertung aller Werte*, Nietzsche señala que «si se parte del presupuesto de pensar al todo como eterno devenir, el conocimiento sólo es posible desde la perspectiva de la creencia en el ser» y tal es, con toda precisión, la senda trazada por el pensamiento post-trágico desde los griegos hasta el presente. Siguiendo la lógica planteada por el filósofo alemán, en el fragmento 370 *¿Qué es el Romanticismo?*, de *La Gaya Ciencia*, es posible afirmar que el conocimiento producido por el logos tiene como anhelo fundamental el «fijar al ser» en el tiempo, el espacio y la naturaleza. (Nietzsche, 1988b) El fijamiento del ser produce la caracterización de una verdad inmutable, idéntica y unitaria por correspondencia con su objeto. A la fijación ontológica del ser le es recíproca la fijación epistemológica del ser en el conocimiento verdadero, pues, si el conocer ha de ser verdadero debe mostrarse en lo propiamente existente. Correspondencia onto-epistemológica. Así, la fijación ontológica del ser se realiza en estos tres ámbitos centrales, a saber: *en el tiempo* el ser es eterno, el ser siempre es en presente, toda vez que es imperecedero e ingendrado, de acuerdo con Parménides, por ende, como bien reconoce Roberto Cruz, el tiempo de la filosofía es el «presente de todos los presentes» –**existe una decisiva diferencia respecto a la filosofía que rompe el esquema de pretérito del mito con pronunciamientos en presente gramatical-**; (Cruz, 2005: 22) *en el espacio* el ser es homogéneo, el ser siempre es análogo a sí mismo sin importar las fronteras donde se encuentre, pues, las leyes, los principios y los factores que le definen son uniformes en todas partes, puede cambiar el ángulo de perspectiva del

observador pero el ser permanece idéntico consigo mismo y a consecuencia de este »principio de uniformidad ontológica« el conocer del ser es universal, su predicación puede extrapolarse a cualquiera de sus regiones de acontecimiento y en cualquier tiempo –de esta suerte, el supuesto básico del pensamiento científico moderno es que las leyes fundamentales de la naturaleza, descubiertas en el entorno local, son válidas en cualquier otro lugar del universo y en cualquier momento, como parece afirmar Edwin Powell Hubble, tras haber encontrado cefeidas y otras estrellas en la galaxia NGC 6822, esto es: “*El principio de uniformidad de la naturaleza parece, pues, gobernar sin alteraciones en esa remota región del espacio. Este principio es el supuesto fundamental para toda la extrapolación más allá de los límites de los datos conocidos y observables*”;<sup>86</sup> en la naturaleza el ser es uno, en cuanto es indivisible no puede ser multiplicidad ni tampoco pluralidad, por defecto, sólo puede ser unidad, fundamento de toda »ciencia verdadera« –en consecuencia, será, pues, la ciencia [la filosofía] de los primeros géneros: estos géneros serán la unidad y el ser, porque son los que principalmente abrazan todos los seres, teniendo por excelencia el carácter de principios, porque son primeros por su naturaleza: suprimid el ser y la unidad; todo lo demás desaparece en el instante, porque todo es unidad y ser, establece Aristóteles en el libro undécimo de la *Metafísica*-. (Aristóteles, 1971: 180) Grosso modo, de acuerdo con la tradición onto-metafísica iniciada por Parménides, las características generales que definen al ser son: *el ser es autodeterminado*, nada exterior a él mismo puede determinarle, es ingénito; *el ser es uno*, el ser no es multiplicidad sino unidad, es entero puesto que no puede ser dividido; *el ser es idéntico a sí mismo*, no admite oposición alguna; *el ser es semejante*, todos los seres se asemejan en su ser algo, o como afirma Aristóteles en la *Metafísica* »el ser sigue a todas las cosas y es también común a todas las cosas.« [G2, 1004 b 20; 3, 1005 a 27-28]; *el ser es verdadero e inteligible*, en cuanto guarda una relación de correspondencia con el pensar, el ser puede entenderse; y *el ser es*

<sup>86</sup> Citado por Hernández, Pedro J. *El Principio Cosmológico*, en: <http://astronomia.net/cosmologia/el.htm> (8/octubre/2007)

*conveniente*, porque responde a la necesidad de la existencia. El sabio de Elea también dice que el ser es *inmóvil*, sin embargo, no toda la tradición acepta la inmovilidad del ente.

De tales rasgos se derivan los siguientes principios ontológicos generales: el *principio de identidad*, del ser es ser; el *principio de no contradicción*, porque el no-ser no existe, es decir, del no-ser es no-ser, por tanto nada se le puede predicar [como señala Giovanni Reale, en *Della Introduzione alla Metafisica di Aristotele*, el *non-essere, infatti, è impensabile (pensare è sempre e solo pensare l'essere) e indicibile (dicibile è sempre e solo qualcosa che è)*],<sup>87</sup> (Reale: página web) pero, además, es imposible que una cosa sea ella misma y su contrario al propio tiempo, o que produzca efectos contrarios en el mismo sentido –pues, de acuerdo con Platón, en el Libro IV de la *República* (436c), es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que, si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una-; (Platón, 1988: 229) *principio del tercero excluido*, entre dos seres contrarios no existe una tercera posibilidad que los resuelva, porque entonces no serían entes sino potencias del verdadero ser en donde se subsumen, pero, también, de manera recíproca, en el ámbito cognoscente, no pueden existir dos proposiciones que sean verdaderas y/o falsas en el mismo momento, dado que si es demostrada la veracidad de alguna de ellas, por consecuencia lógica, la proposición que la contradice es falsa; *principio de razón suficiente*, o también denominado por Heidegger como *principio de razón*, el ser emana de su propia necesidad ontológica, razón de su existencia, susceptible de ser inteligida por la conciencia humana –puesto que lo ininteligible no existe, la imposibilidad de su existencia es ontológica-; y *principio de finalidad*, la finalidad de todos los seres es ser conforme a la razón que lo causa, a la ley que lo genera, así por ejemplo, el *bien* es la

---

<sup>87</sup> *El no-ser, de hecho, es impensable (pensar es siempre ser y sólo se puede pensar el ser) e indicible (decir algo es siempre y solamente enunciar al ser).* [Traducción libre]

aspiración de toda sustancia, de acuerdo con Aristóteles, o »el deseo del ser es ser más«, según afirma Nietzsche. (1992) De la conjunción de las características y los principios del ser proviene lo real, en consecuencia, el ser y la inteligibilidad que manifiesta es el fundamento de toda realidad. Ahora bien, el ser en cuanto objeto de comprensión onto-cognitiva encuentra tres principales fuentes intencionales de procedencia, a saber: por un lado, la necesidad de recuperar, de restituir, resarcir la unidad perdida del mundo, tras el terrible vacío y la soledad extraordinaria que provoca la ausencia de los dioses en la percepción, el habitar y la explicación del orbe; por otro lado, la formidable exigencia de conjurar, trascender y/o atemperar el caos en que deviene el universo desdivinizado, a fin de dotar de sentido y significado a la existencia; y por último, el pathos de lo oculto que al privilegiar lo subyacente, lo recóndito, clandestino, en los trasfondos del acontecer mundano, sobre la patencia fenoménica, propicia tanto la pérdida material del mundo y, por ende, del propio cuerpo humano, al condenarles como "manifestaciones impuras de la verdad", "simples factores de aprisionamiento de la conciencia", "sombras equívocas de las ideas", "engaños de la percepción sensible", "perversiones del lenguaje" que obturan la apropiación pertinente de la »genuina realidad«, disponible sólo, y solamente, para el ejercicio pleno de la »razón pura« —en tal lógica, el método cartesiano requiere la renuncia explícita a la materialidad mundana y corporal, en tanto condición indispensable para alcanzar el conocimiento verdadero de lo real; el mundo material no amerita meditación alguna, pues, »el auténtico ser es reductible a la razón o de lo contrario no es«, baste recordar el apotegma hegeliano respecto de que: *todo lo racional es real, y todo lo real es racional*-, como la deslegitimación de la experiencia de vida en cuanto recurso del conocer racional y medio de fundamentación del conocimiento verdadero.

La vida, aprisionada en la falaz caverna de las apariencias, no puede proporcionar ningún asidero firme al conocimiento cierto, por el contrario, se presenta como un obstáculo que debe trascenderse en el propósito de identificar,

reconocer y reconstruir la verdad racional sobre la existencia. *La pérdida de los dioses arrastra consigo, pues, otra pérdida considerable: la del mundo mismo, que será concebido a partir de ese momento como apariencia..., la vida como estorbo insignificante que afecta a los individuos distrayéndolos de un plan, de un destino que es el género, o sea, del hombre descarnado, del humano como concepto, como desarraigo y eslabón*, según advierte Herrera Pérez. (Herrera, 1993: 89 y 92) Así entonces, la pregunta por el ser, sin duda alguna, es la interrogante respecto de lo que nunca pudo haber sido deidad, caos o apariencia. Y de la misma manera en que el deseo griego pretende despojar de sus inquietantes presencias a la otredad divina y/o mundana, mediante el envío antropomorfizante de los caracteres propios de sus rasgos ontológicos, tanto al nivel de sus representaciones como en el ámbito de la caracterización de sus voliciones, apetitos, personalidades, ambiciones, etc. –actitud que genera la acre ironía de Jenófanes contra la impiedad de la épica homérica: *pero si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno* [DK, 21 B 15], por ejemplo-; la conversión del mundo en cosmos, la fijación del ser en el advenimiento del universo, la secularización del acontecer fenomenológico, la traducción del complejo existencial en símbolo enigmático, supone la prometeica tarea de intentar explicarlo todo a partir del propio y pesimista reflejo humano, por lo menos en dos sentidos generales, tales son: en primer lugar, la proyección del modelo de racionalidad humana en cuanto paradigma correspondiente de las estructuras organizativas universales, en virtud de lo cual resulta inteligible la existencia a la conciencia humana. El ser humano es un *zoon lógon échon*, en la definición aristotélica, cuya concepción intelectual proyecta un *κόσμος λόγον*. La razón es el resquicio que le permite al pensamiento griego, y a la comprensión occidental, escapar al sinsentido de un mundo desdivinizado, pero, además, le posibilita la restitución simbólica de la unidad perdida en y con el cosmos. Sumido en la soledad y la ausencia de sentido que le

hereda un mundo desdivinizado, desencantado, el pensamiento humano post-trágico afronta la necesidad de reconstituirlo en "cosmos lógico" a través de la intelección racional del universo. Esta es la *razón ontológica* que funda la racionalidad logocéntrica.

El des-cubrimiento del ser y la rectoría de la razón en la intelección del universo son dos fenómenos correlativos. El conocer al ser demanda la competencia racional porque no es perceptible mediante el aparato sensorial humano; pero, a su vez, la razón ontológica legitima la existencia del ser. Ahora bien, en tanto la razón humana se presenta como una facultad que se autofunda a sí misma, legitima su predominio ético-epistemológico y prueba su pertinencia comprensiva a partir de los productos socio-culturales que genera su propia actuación en el orbe –de esta forma, parafraseando a José Luis Villacañas (1987) podemos decir que la »razón se autocrea en la síntesis selectiva y reflexiva de sus autocreaciones«-; de modo correspondiente, el *noûs* que se reconoce en cuanto *nomos* del acontecimiento cósmico funda su presencia orgánica en el mismo concierto existencial del universo, certifica su dominio ontológico y patentiza su función nomotética en el propio advenir ordenado del cosmos. El *logos* humano y el *logoi* cósmico son autorreferentes, pero, además, fundan su reciprocidad en el lance de la imagen del espejo. El ser cósmico es reductible a la razón y por eso mismo es cosmos, pues, de lo contrario no existiría, ni podría pensarse, como tampoco decirse, conforme establece la herencia parmenideana. De ahí que Herrera Pérez concluya: *La conciencia* [conciencia del *logos*, habría que complementar] *acabó apoderándose de un mundo que interpretaba a su imagen y semejanza, del que se sintió en origen vicaria y luego madre.* (Herrera, 1993: 95) La razón es el fundamento ontológico del ser humano y de la propia existencia del mundo en cuanto cosmos. El pensamiento logocéntrico al conocer racionaliza al mundo y al formalizar la comprensión humana, a su vez, antropomorfiza la realidad mundana.

Pero, aún más allá de esta discusión sobre la legitimidad de las vías del conocimiento planteadas a partir de la reflexión parmenideana, también es verdad que el conocer desde las fuentes de constitución del logos es una proyección ordenante de la realidad cósmica y mundana, pues, como señala el lingüista italiano respecto de Parménides:

“Este punto [lo sensible] se conecta con los versos 28-32 del fragmento B1 (el proemio), donde se explica el programa de Parménides que caracteriza el verdadero saber. La diosa dice que es necesario llegar a un saber que necesariamente (*chreò*) debe considerar tanto (*emêm...*) lo que es *alétheia*, como (*...edè*) lo que se define *dóxa*. La diosa insiste dos veces (B1.28 y B1.31) en que el conocimiento se refiere también a *tà dokoûnta*. *Dóxai* e *dokoûnta* no tienen, pues, un valor negativo, como parece creer una cierta tradición; el verdadero sabio es el que indaga en todas las direcciones. Ya aquí, las interpretaciones que desvalorizan el ámbito de la *dóxa* como ámbito del engaño pierden valor. **Entonces, nos dice Parménides, el verdadero saber es el que logra dar un orden a los dos ámbitos del saber.**” (Arduini, 2001)<sup>88</sup>

En segundo lugar, la “desnaturalización” del universo como producto de los procesos de abstracción, categorización y sistematización conceptual del pensamiento y del conocer humano. Los datos del universo son despojados de su carácter “natural”, e incluso histórico, para ser reelaborados dentro de la red conceptual que explica al mundo. El discurso teórico-conceptual sobre el ser, se superpone al advenimiento mundano, a grado tal que éste se desvanece en la lógica del argumento teórico, pues, como indica Nietzsche: *la lógica tranquiliza, infunde confianza*. (Nietzsche, 1988b: 297) Al “logizar” el mundo, es decir, al someter la comprensión del mundo a la lógica racional, la otredad contingente y/o trascendente es sustraída de toda su presencia siniestra y, de esta manera, puede ser asimilada al ámbito de la experiencia humana, o bien, permite la fusión de la conciencia en el devenir de la totalidad –cautivo de su atemorizante soledad ontológica, Tzinacán, el alma, el espíritu, el pensamiento, el ser humano se

<sup>88</sup> En el original no aparecen ni el corchete, como tampoco las negritas.



imbuje en una sola pasión (*πάθος*): la participación en el absoluto; por eso Herrera Pérez dice del prisionero que su *pasión, su anhelo íntimo, es fundirse con todo lo otro*. (Herrera, 1993: 87) La lógica inspira confianza porque humaniza la existencia de la otredad, la torna inteligible al conocer, puesto que en las formas lógicas se manifiestan las formas del ser, de acuerdo con la perspectiva aristotélica. El conocimiento transforma al mundo en cosmos, en thelos racional para el habitar humano. Y el núcleo de la teoría en que se prueba el conocimiento logocéntrico sobre el acontecer cósmico, es la lógica. Así, no sólo la verdad encuentra su legitimidad en la disposición de la teoría, sino que el mismo cosmos es legitimado en la trama teórica. La racionalidad prevaleciente en el orden cósmico y el ser que subyace en los trastelones de su patencia fenoménica sólo pueden ser reconocidos desde, en y por la teoría que los sustenta. El mundo deviniendo cosmos, al propio tiempo se traduce en imagen teórica, es un cosmos teórico. En este sentido, Crego y Groot, en la *Introducción a La Gaya Ciencia* de Nietzsche, aducen que una vez *elaborados estos conceptos* [conceptos-imagen, bien podría decirse], *el pensamiento humano sigue su propia lógica. Se creará un mundo propio, pero no en base al mundo de la realidad, sino en base a los conceptos y esquemas que se ha formado de esta realidad. Un mundo ilusorio, que, sin embargo, ha sido afirmado durante tanto tiempo que ya nadie es conciente de su carácter artificial.* (Nietzsche, 1988: 11)

En el orden de la «primacía del concepto», como le denomina Roger Garaudy, sólo se considera real aquello que es reductible a términos formales y/o matematizables, en el marco de una teoría particular; de hecho, según Gonçal Mayos, de acuerdo con su sentido etimológico, razón remite a *ratio* que significa «proporción matemática» y proviene de *reor*, es decir, «función o capacidad de calcular». —de ahí que a *partir de este momento, lo real y lo verdadero son identificados esencialmente por su capacidad de ser tratables y reductibles a procedimientos matemáticos*, (Mayos: página web) señala el filósofo español siguiendo las reflexiones de Toulmin respecto de la nueva filosofía del siglo XVII,

pero que, empero, representa sólo una modalidad del conocimiento formalizado dispuesto por el logos griego, en cuanto condición del conocer legítimo y verdadero; antes, el paradigma estaba representado por la »geometrización del pensamiento«, *que no entre aquí nadie que no sepa geometría* prescribe el frontispicio de la *Academia* platónica, luego, en la Modernidad, el prototipo es la »matematización del pensamiento«, *la razón, en este sentido, no es sino cálculo de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos* según reconoce Hobbes, (Hobbes, 1979: 149) o como plantean Horkheimer y Adorno, (2000) en la *Introducción a la Dialéctica del Iluminismo*, »todo lo que no se resuelve en números y en la unidad se convierte para el "iluminismo" en apariencia«; pero en cualquier caso, se trata de la traducción del conocer en matema-. Sin embargo, matematizar no es reducible a convertir los acontecimientos mundanos, del orden natural o socio-histórico, en objetos de cálculo y medida, según pretenden los críticos del positivismo comtiano, por el contrario, se trata de disponer al pensamiento en la búsqueda de lo esencial, acotar lo contingente y aprender a identificar las relaciones estructurales y/o dinámicas entre los diversos principios, factores, agentes y elementos, con la intención de descubrir lo subyacente al devenir fenomenológico, desde donde sea posible el planteamiento de conjeturas razonables, deducir lógicamente sus consecuencias y confrontarlas con los hechos de lo real, a fin de establecer la posibilidad de su falseabilidad. *Por consiguiente, matematizar una disciplina es penetrar los objetos de estudio con el método de investigación que nos da la matemática; es representar la realidad y dejarla a disposición para reflexionar en ella*, como indica José Luis Gutiérrez en *El Papel de la Matemática en la construcción del Conocimiento y su Relación Histórica con las Ciencias Sociales* (Gutiérrez: página Web). Luego entonces, dos principios rigen la matematización del conocimiento, tales son: por una parte, el pathos de lo oculto, es decir, la concepción de que existe una legalidad subyacente al acontecer fenoménico del universo; y por otra parte, la asunción del modelo matemático, en

cuanto proceso de razonamiento que posibilita la construcción de un sistema teórico explicativo de la realidad como paradigma del conocimiento humano.

El vínculo central del pensamiento post-trágico con el universo, la naturaleza, la historia, la sociedad y el individuo mismo, desde donde se fundamenta y se proyecta la materialización de las posibilidades del resto de las interacciones humanas, es la correlación cognitiva, es decir, la relación de conocimiento, pero ello significa e implica, en sentido estricto, una »relación de racionalidad«. Así pues, la principal articulación dispuesta por el logos entre el pensamiento humano y el mundo es de racionalidad, esto en función de dos sentidos nodales: por un lado, la propia definición del ser humano como *zón lógon*, esto es, ser de razón que detenta la facultad de ejercer una correlativa acción intelectual y participación transformativa sobre las cosas; y por otro lado, el proceso de racionalización de las estructuras del universo, en cuanto proyección de la razón humana, que le posibilita al intelecto des-cubrir nomos-esencias, nomos-principios o nomos-causas para tornarlo discernible. La razón tiene un carácter arquitectónico, según advierte Kant, puesto que puede constituir la estructura de un sistema especulativo donde el mundo se representa con sentido al intelecto humano. La disposición suprema de la filosofía especulativa es la formación arquitectónica de la razón pura, reflejo de dios en la límpida superficie del espejo espacio-temporal, como plantea el filósofo alemán en el *Opus Postumum*. El arribo a la conciencia de sí del ser racional, en cuanto reflejo del arquetipo (dios), comporta el advenimiento de la prioridad de la práctica en tanto elemento formador del sentido del mundo, de acuerdo con la reflexión kantiana. El conocer filosófico es arquitectónico porque el conocimiento propicia el *ensamble*, la *proyección*, la *construcción* de la subjetividad y del cosmos. La razón dota de sentido a lo existente a través de este proceso racional de ensamblamiento arquitectónico del mundo. En cuanto lo existente carece de sentido autónomo, es la razón quien lo produce y lo construye. En tal intención, el conocimiento sólo puede ser legítimo dentro del esquema de este sistema teórico construido por la

razón, desde donde cobra sentido y dirección la existencia. Al proyectarse sobre el mundo, la razón produce el sentido de lo existente. Por tanto, el sistema teórico en que se representa el mundo es el »cosmos de significación«, o *imperio del significante* según le denominan Deleuze y Guattari. (1995) Emplazamiento de sentido desde donde el ser occidental significa su propia presencia ontológica, su misma práctica socio-cultural, el devenir histórico-ontológico y el entorno universal en el que se encuentra arrojado tras la pérdida de la unidad original (pero, también, es el tribunal desde donde enjuicia la legitimidad existencial de la alteridad, de los envíos alternativos de vida y de experiencia socio-histórica). En esta perspectiva dice Ferrater Mora, conforme el análisis del salto kantiano de la *razón teórica* a la *razón práctica*, que la *arquitectónica filosófica es, así, la expresión del destino último del hombre*. (Ferrater, 1998) Y el destino trascendental que pretende y se atribuye la conciencia post-trágica, desde su propia fuente de procedencia, es la racionalización total de la existencia.<sup>89</sup>

La imagen teórica del mundo es el perfil del cosmos ordenado por la razón, pues como bien afirma Tomasini Bassols, bien *podría afirmarse que el orden en el mundo lo pone el hombre, ya sea por medio de su aparato perceptual o cognitivo ya sea por el lenguaje mismo*. (Bassols: pág. Web) Es el nicho de racionalidad, construido por el pesimismo de la conciencia post-trágica, para resguardarse de la intemperancia mundana. El cosmos de significación arranca al ser humano del mundo material para resituarlo en la dimensión teórica del orden, el sentido y el significado, es decir, la esfera de la razón. El ser humano que define el logos ya no es una criatura más del universo, no es otro ente más del mundo, sino el ser que

---

<sup>89</sup> Es verdad que en la analítica del denominado pensamiento postmoderno, en función del reconocimiento del trágico derrumbe de los *metarrelatos* que organizaron el proyecto de la Modernidad, se cuestiona la existencia e, incluso, la posibilidad misma de los *absolutos*, sin embargo, la »razón atemperada« por lo sensible, la estética, la experiencia de vida, los juegos del lenguaje, etc., continua operando como un dispositivo de discernimiento de la existencia, a partir de la proyección del sentido humano sobre el mundo. De hecho, ni siquiera pierde su carácter autofundante, autolegitimante y autorreferente, tan sólo se moderan sus aspiraciones socio-históricas. En el fondo, es el mismo espíritu pesimista que produjo el surgimiento, emplazamiento y consolidación del logos en cuanto sistema de racionalidad dominante, pero ahora desencantado de las promesas incumplidas por el proyecto moderno de racionalización socio-histórica.

puede reflexionar respecto de su propia existencia, la conciencia que tiene de ella y el modo en que entiende a su entorno existencial, pero, a su vez, dispone de la competencia racional para situarse ante la naturaleza e interpelar racionalmente sobre los fundamentos que la hacen ser, en otras palabras, el *zón lógon* es un «sujeto que piensa y se piensa». En la perspectiva del pensamiento religioso, nos dice Octavio Paz, (1986) en *El Arco y la Lira*, el ser humano se encuentra en la condición de criatura sometida a la voluntad divina; y en la visión trágica griega se reconoce en cuanto *sujeto* que resiste la fatalidad inexorable del destino —el griego cree de veras en la fatalidad; no en el fatalismo, (Herrera, 1993: 88) apunta Herrera Pérez, por eso el héroe asume el optimista reto de intentar la trasgresión, la evasión o el escape de las inevitables prescripciones de los dioses-. El régimen significativo del logos se agencia de esta disposición actuante del ser humano para determinarlo como «sujeto de razón». El héroe trágico griego se afirma en el acto heroico de resistencia a las determinaciones ontológicas de la necesidad, representada por Las Parcas, pero, el sujeto de razón se identifica por su acción racionalizante sobre el mundo. El acto de afirmación del heroísmo trágico arraiga al ser humano a la contingencia mundana, puesto que es la propia circunstancia histórica en el mundo, y desde el mundo, quien le plantea la oportunidad para realizar la actuación heroica y, también, para trascender la finita existencia humana a través de la memoria socio-histórica; por su parte, el espíritu pesimista del sujeto de razón niega la evidencia del mundo, para afianzar su seguridad existencial en la razón del ser de la existencia. La realidad trágica es mundana, mientras que la realidad lógica es tras-mundana.

El contexto de la experiencia histórica del logos es el *telos* de lo racional, por eso mismo advierte Sergio Rábade, (1994) en la *Introducción a La Razón y lo Irracional*, que el ser humano precisa del estar situado en un ámbito de racionalidad, tanto desde la instancia del propio ser que utiliza la razón —y con la cual ha tramado una relación de dependencia ontológica, bien podríamos añadir, pues, según Lévinas, *hay humanidad porque el ser es inteligible-*, (Lévinas, página

web) como de la realidad misma que, en mayor o menor medida, se presenta ajustable a la razón. En este punto de vista, la historia occidental de los diferentes sistemas de pensamiento, no sólo de la filosofía como advierte el filósofo español, sino también de la teología cristiana, tras la recuperación de los modelos de reflexión griega y, sin lugar a duda alguna, de la ciencia moderna, es una sucesión de proyectos teóricos de racionalidad, donde cada régimen pretende alcanzar, explorar y/o recuperar regiones de racionalización que los precedentes habían soslayado, no examinaron o que fueron incapaces de someter al imperio de la razón, a consecuencia de problemas teórico-conceptuales, instrumentales o perceptuales. Así, la filosofía teoriza la experiencia humana, la teología sistematiza la concepción de lo divino y la ciencia formaliza el acontecer de la naturaleza. En cualquier caso se tratan de procesos de racionalización. La diferencia radica en el modo en que racionalizan a la existencia, no en el sistema de razón que funda tales procesos racionalizantes. La pulsión de racionalidad es el impulso generador de la historia del pensamiento occidental. Ahora bien, en tanto existe una relación de identidad entre el pensar y el ser, entre la razón y la realidad, garante del conocimiento verdadero, por cuanto el ser sólo puede ser en plenitud, entonces, de manera correlativa la razón no puede sino aspirar a lo absoluto, puesto que *a la plenitud del Ser tiene que corresponder la plenitud del pensar*, (Herrera, 1993: 90) como plantea Herrera Pérez. La pretensión del pensamiento logocéntrico es la completa racionalización, por lo menos en la dimensión del conocimiento, del devenir histórico humano, de la intelección de lo existente y aún del acontecer del universo mismo. La ecumenización del mundo supone la racionalización del acontecimiento mundano. El cosmos que habita, atestigua, intelige y describe la pesimista conciencia post-trágica es la proyección de su propio deseo de racionalidad. En síntesis, el ser humano que dispone el logos es un ser de razón que proyecta la racionalidad sobre el mundo para convertirlo en cosmos, desde donde construye un conocimiento racional que le permite racionalizar su devenir socio-histórico. Y son las características y principios del ser en su »fijación temporal, espacial y natural«, las que producen la

estable racionalidad del *telos* humano. En este esquema de comprensión existencial, la alteridad humana se presenta como una disonancia que reintroduce la incertidumbre en la certeza racional del ordenado cosmos occidental, por ende, la irrecusable necesidad de conjurarla, de asimilarla al devenir socio-civilizatorio.

A la fijación del ser le corresponden dos tipos de afianzamiento correlativos: por un lado, la fijación de la disposición intelectual en la denominada »actitud teórica« y, por otro lado, la fijación de las formaciones discursivas sobre el conocimiento, en el »sistema teórico«. En efecto, la comprensión plena del ser supone una actitud teórica ante el mundo, la vida y la totalidad del comportamiento humano, según parece advertir Emmanuel Lévinas, en *¿Es Fundamental la Ontología?* (Lévinas: pág. Web) De ahí pues que, si el surgimiento del nuevo régimen de racionalidad se sustenta en tal disposición del intelecto, resulte conveniente interrogarse, entonces, respecto de ¿qué es la actitud teórica?, ¿cuáles son las condicionantes definitorias de esta actitud intelectual? y ¿cuál es su función en los procesos constitutivos del pensamiento filosófico? La propia explicación de Pitágoras a Leonte permite introducirse, con bastante claridad, en la definición sistemática de la actitud teórica. De acuerdo con la tradición, el sabio de Samos le explica al tirano de Fliunte que la vida es como los *Juegos Olímpicos*, donde concurren tres tipos de personas distintas, a saber: quienes participan en la contienda, en el agonismo atlético, con el objetivo de alcanzar la gloria; pero, también acuden quienes pretenden aprovechar la ocasión para hacerse de alguna fortuna; y por último, se encuentran aquellos cuya única finalidad es presenciar el desarrollo de los juegos, sin más afán o propósito que el ser espectador de los acontecimientos en desarrollo, indiferentes por completo al aplauso y/o el lucro. En esta perspectiva, dentro de la sociedad, unos persiguen la fama, otros más la riqueza y existe un tercer tipo de personas que sólo se dedica a la contemplación del cosmos, impulsados por su generoso »amor a la sabiduría«, tales son los *philos-sophos* (*φιλος-σοφος*). La actitud teórica es el producto de

tres retracciones en el ámbito de la sabiduría, tales son: la renuncia a la explicación mítico-poética-religiosa del devenir del universo, la renuncia pragmático-utilitarista de la vida material y la renuncia a la “observación naturalista” del advenimiento del orden físico-natural (la “naturaleza”, que contemplan desinteresados los doctos del logos, filósofos y/o científicos, no es el ecosistema perceptible, sensible, fenoménico, sino más bien, es el reconocimiento racional de los fundamentos nomotéticos y/o causales que producen y des-cubren la existencia de tal cosmos, es decir, el pensamiento logocéntrico dirige su mirada y examina un orden situado más allá de la naturaleza en su patencia física, lo que atestigua la conciencia post-trágica es una disposición cósmica de carácter “metafísico”, en el sentido de trascendencia de los fenómenos físicos observables). De acuerdo con Husserl, (1976) en las *Logische Untersuchungen* (V y VI), se trata de una actitud sólo descriptiva que prescinde de los intereses vitales, es la actitud filosófica por antonomasia, la *epojé* (*ἐποχή*), la suspensión de los juicios sobre los fenómenos del orbe; *actitud desinteresada de la pura contemplación teórica, un dominio de la pura conciencia en vistas a hacer explícitas las características trascendentalmente relevantes que rigen la actualidad particular de cualquier experiencia*, dice Finke en relación a las *Meditaciones Cartesianas* del filósofo alemán. (Finke, 1993: 332) En la dimensión comprensiva del mundo, la transición ocurre de la hermeneusis de la locura mántica a la hermenéutica de la «especulación teórica». El des-cubrimiento del ser no tiene otra finalidad que el conocer por el conocimiento mismo, la diferenciación de la verdad con respecto a lo falso (*ψεῦδής*), lo aparente, lo contradictorio. El conocimiento del ser genera la existencia humana, pues el saber pragmático no le arranca del orbe de los objetos, de las cosas, en tanto que la identificación del estatus humano en las estructuras existenciales tan sólo le disponen en su condición afectiva, por eso afirma Lévinas: *Comprender el útil no es verlo, sino saber manejarlo; comprender nuestra situación en lo real no es definirla, es hallarse en cierta disposición*



*afectiva; comprender el ser es existir.* (Lévinas: pág. Web)<sup>90</sup> La intención de la actitud teórica es la descripción “neutral” de las cosas, de los objetos, de los hechos –en general, del ser-, tal cual son, a través de la construcción de la teoría. La propia formación discursiva del conocimiento en cuanto teoría es ya un actitud teórica (*theorische Einstellung*), o una evidente «posición teórica» (*theorische Setzung*), como indica Martín Heidegger. (1986b)

Pero, el conocimiento como teoría no se refiere a las cosas, a los objetos, a los hechos en cuanto tal aparecen a la conciencia sensible, sino más bien a las ideas que especula el pensamiento logocéntrico, en torno a los acontecimientos mundanos, pues, las «ideas son principios subjetivos, auto-creados, de la propia actividad de pensamiento, son cosas pensadas», según parece advertir ya Kant en las reflexiones del *Opus Postumum*. La actitud teórica prescinde de la contingencia fenoménica en la pretensión de abstraer las constantes ontológicas: principios, leyes, causas y/o elementos constitutivos, las cuales dispone en la formación de categorías, conceptos, axiomas, etc., es decir, las emplaza en envíos de teoricidad que conforman la derivación discursiva sobre lo existente. El núcleo teórico, esto es, el concepto, surge en cuanto unidad discursiva que sintetiza las características esenciales y fundamentales del mundo en su proyección racional del orden cósmico. La teoría no se construye en relación con la evanescente patencia mundana, sino a partir de la firme constancia de las ideas de la reflexión especulativa sobre la existencia del universo. El conocimiento que genera la actitud teórica no es producto del saber situado en el acontecimiento del mundo, por el contrario, se genera en la analítica reflexiva sobre las distintas ideas teóricas que se proyectan en la formación del cosmos, emplazada la conciencia allende la contingencia mundana. El conocer teórico es un conocimiento derivado lógicamente de la especulación racionalizante del pensamiento ensimismado. La actitud teórica retrotrae el pensar hacia los principios racionales que organizan al propio pensamiento racional, depurándole

<sup>90</sup> En el original no aparecen las negritas.

de cualquier remanente emocional, pulsional, instintivo, pragmático, utilitario y/o material que pudiera conservar del mundo de vida, de la alteridad mundana. Y de la misma manera que el thelos de la sabiduría agónica es la polémica oral, el diálogo rizomático de la oralidad, para la actitud teórica el documento escrito es el *con-texto* ideal de la reflexión especulativa, del ensimismamiento teórico, puesto que permite tanto fijar la enunciación discursiva del conocimiento logocéntrico, como el diálogo formal del pensamiento traducido en escritura. Las ideas disputan entre sí, a través de los registros escritos, de los discursos del conocimiento emplazados en cuanto texto; y en esta discusión de *ideo-textos*, la conciencia humana sólo representa un punto de resonancia reflexiva. La actitud teórica dispone al mundo, al pensamiento y al conocimiento en la formación de texto, registro documental susceptible de ser clasificado, ordenado y analizado conforme a las técnicas, procedimientos y dispositivos de archivo.

La «analítica archivista» se impone como el único medio legítimo del conocimiento racional. La «compilación erudita», el dominio de las ideas precedentes y vigentes, es condición de la verdad construida por la razón. El pensamiento logocéntrico no puede pensar fuera de este *con-texto*, donde todo se presenta en la forma de registro sígnico. Por eso mismo, en un artículo para el periódico *El Mundo*, Trias plantea que *de hecho toda gran filosofía pretende decir o hacer verdad por medio del trabajo ímprobo y riguroso de la escritura y el estilo.* (Trias, 2000) La filosofía nace en la formación literaria del diálogo escrito. El contexto de la razón es la conversión del mundo en registro sígnico. El universo, así, es previsto como un inmenso archivo donde la naturaleza registra su devenir ontológico en contextos sedimentales de memoria cósmica. La historia se resuelve en la revisión de los registros documentales que conforman el archivo reminiscente de la experiencia humana. Los dispositivos de archivo –como las bibliotecas, por ejemplo–, provienen de la pulsión compilatoria de la racionalidad logocéntrica. En la analítica de archivo lo que importa son las representaciones de lo real, no el complejo fenoménico que la hacen patente. De no encontrarse en los

registros del archivo, no puede existir en la realidad (como le replica la bibliotecaria al guerrero Jedi Obi-Wan Kenobi, quien busca el planeta *Kamino* en las fronteras de la Galaxia, en *Star Wars. Episode II: Attack of the Clones*, de George Lucas, 2002). La proyección racional del cosmos por parte de la actitud teórica, al prescindir del mundo, transforma los procesos del conocer en una reflexión sobre las representaciones racionales del pensamiento. Desde este punto de vista, Luis Moreno asienta que:

“Esta proliferación de registros externos tuvo un efecto inesperado, a saber, la creación de un clima que preparó para cambios profundos: la mente humana comenzó a reflexionar sobre sus propias representaciones, a modificarlas y refinarlas. Se alejó de las preocupaciones inmediatas, de la resolución pragmática de los problemas y se orientó a la aplicación de esas habilidades a las representaciones simbólicas permanentes contenidas en las fuentes de memoria externa.” (Moreno, 2001)<sup>91</sup>

En este con-texto, las nuevas disposiciones del pensamiento griego son los agentes definitorios del sistema de racionalidad occidental. Conforme a lo expuesto en las líneas precedentes, por un lado, el descubrimiento del Ser le proporciona el sustrato idéntico, inmutable y unitario que el hierós lógos ya se proponía en la búsqueda de los principios físico-formales que producen lo existente, de donde deriva, por correspondencia ontológica, una verdad definitiva, lógica, permanente y unívoca. Por otro lado, la función de registro mnemotético, representación signico-simbólica y conformación de la textualidad que desempeña la escritura en el desarrollo del pensamiento logotético; además de la forma como se constituye la articulación entre el conocer y el poder, sin soslayar el carácter teórico-conceptual que le impone la actitud teórica al conocimiento racional. Resta, sin embargo, el análisis de tres importantes disposiciones en el pensamiento griego, a saber: la acción de la *dialéctica*, la *retórica* y la *razón destructiva* en la conformación del nuevo imperio del significante. Por su origen

---

<sup>91</sup> La memoria externa se conforma por los dispositivos de registro simbólico, de acuerdo con Merlin Donald, en *Origins of the Modern Mind* (2005)

etimológico, el concepto de dialéctica remite a dos términos griegos, a saber: *dia* (*δια*), »de lo uno a lo otro« o »a través de«, y *légein* (*λέγειν*), »decir, razonar (*λογίζομαι*), definir (*ὀρίζω*), determinar (*ὀρισμένως*)«, y deriva de manera directa del verbo *dialogizomai*, que significa *discutir* (*διατριβω*), *dialogar* (*διαλέγομαι*), *razonar juntos* –Gonçal Mayos señala que por su etimología, dialéctica quiere decir *a través (dia) del decir (lektós)*-, hecho por el cual, no puede violentarse su comprensión tradicional al significarle como: »diálogo polémico que contrapone, antagoniza o confronta dos o más logoi, dos o más razones, dos o más argumentos«, pues como dice el filósofo español, *como el decir o el diálogo (por muy amables y constructivos que sean) siempre presuponen una contraposición de lógos, dialéctica ha venido a significar "a través del decir contrapuesto"*, (Mayos: pág Web) en tal punto de vista, Colli (2005) la denomina el *arte de la discusión*. Ahora bien, dentro del estrato de transición epistémica que instaaura el hierós lógos, y en la perspectiva de la dimensión ontológica, la dialéctica se presenta en dos principales modalidades, esto es: por una parte, la »dialéctica universal del movimiento permanente«, cuyo mayor exponente es Heráclito –*todo fluye (panta rei, πάντα ρει)*, según plantea el sabio de Éfeso-, y por otra parte, la »dialéctica universal del reposo permanente«, donde se impone la figura de Parménides –*el ser es inmóvil*, establece el sabio de Elea-.

## La Comprensión Racionalizada del Mundo

A diferencia de la concepción filosófica griega, la contradicción ontológica no escinde al mundo en dos entidades antagónicas, esto es, la esencia y la apariencia, por el contrario, es una determinación fenomenológica de la presencia de los seres finitos, a partir de lo cual pueden realizar la »síntesis ontológica« que los situará en órdenes superiores de existencia; mientras que en la dimensión intelectual, la contradicción no fractura el conocimiento en dos formaciones incompatibles y exclusas, es decir, la verdad y lo falso, sino que constituyen disposiciones antitéticas desde donde es posible concretar la »síntesis

epistemológica», mediante la cual se concretan niveles superiores de conciencia. La total resolución dialéctica de la contradicción se materializa en la Unidad trascendental del espíritu y la conciencia absoluta. En este sentido, la dialéctica hegeliana presenta tres principales momentos –que la tradición filosófica ha emparentado con las expresiones de *Tesis*, *Antítesis* y *Síntesis*, procedentes de la reflexión de Fichte-, a saber: la disposición determinante de la contradicción, la resolución sintética de los contrarios en la unidad ontológica y la reorganización en planos superiores de nuevas determinaciones contradictorias.

Esta forma de concebir y explicar el desarrollo progresivo del acontecer de la realidad es la causa, por la cual, algunas interpretaciones suponen que la dialéctica del filósofo alemán se basa en el »principio de contradicción«, más que en el tradicional »principio de identidad«, establecido desde la reflexión parmenideana y asumido plenamente por la tradición filosófica occidental. Ahora bien, en cuanto resolución sintético-superativa de las contradicciones fenomenológicas del mundo contingente, el devenir de lo real hacia la reflexividad de sí mismo, se encuentra determinado, en su totalidad, por la racionalizante racionalidad de la óptica ley que representa la lógica. El orden prevaleciente en la realidad y su progreso histórico hacia la conciencia absoluta, así como la transición del ser en sí hacia la consecución del ser para sí, son regidos por el »nomos lógico« de la dialéctica, disposición ordenante donde el advenimiento de las contradicciones son resueltas en la síntesis evolutiva de la identidad absoluta. En efecto, aún cuando la contradicción parece ser el factor propulsor del movimiento histórico, la verdad es que la existencia de los opuestos, la diferencia y la multiplicidad sólo corresponde a la dimensión del mundo de los seres contingentes, y esto en cuanto momento particular del devenir de lo absoluto, que representa la universalidad subyacente a toda particularidad, la identidad profunda de toda diferencia y la unidad sustancial de toda multiplicidad, pues, como reconoce Marrades con acierto, *la contradicción dialéctica es un método de producción de diferencias, sólo en la misma medida en que, al producirlas, las*

*suprime y las reduce a simples momentos de la identidad absoluta que se restaura mediante ellas.* (Marrades, 1985: 166-167) En este sentido, la dialéctica es un medio sintético de superación de la contradicción, la diferencia y la multiplicidad en el orden de la existencia contingente, como parte del proceso de desentrañamiento y desalienación del espíritu absoluto; por tanto, no es el principio de contradicción lo que constituye la potencia onto-epistemológica de la dialéctica, sino más bien, la identidad que es el fundamento mismo del Ser Absoluto, dentro del esquema de la metafísica comprensión filosófica de Hegel. La identidad, la universalidad y la unidad ontológica subyacen en el fondo del acontecer fenomenológico de los seres contingentes y la dialéctica es tanto la ley racional como el orden ontológico del devenir histórico hacia la identidad de la conciencia absoluta.

Así, el principio de identidad define la intelección racional del sustrato, el origen y el fin del devenir histórico del espíritu absoluto, por eso mismo, como parece plantear Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*, para la razón cognoscente lo absoluto es la identidad y la unidad, fuente de procedencia de toda diversidad y donde la contradicción, en cuanto determinación de los seres finitos, es el medio por el cual es posible superar la subsistencia de los términos diversos que se oponen, con el objeto de restaurar la unidad original, en principio, al nivel de la conciencia que se desenajena con el proceso de intelección de lo real. Luego entonces, la distinción entre la dialéctica griega y la dialéctica hegeliana, si acaso, es que mientras aquella parece negar la presencia de la contradicción, en cuanto disonancia lógico-histórico-epistemológica, ésta la afirma como una parte sustantiva del devenir histórico de la realidad y de la posibilidad misma de su progresivo conocimiento, de ahí que Gonçal Mayos respecto de la denominada *razón dialéctica* señale: *este proceso que une inseparablemente sujeto y objeto, también es inseparablemente un proceso teórico o de conocimiento y un proceso de praxis o de transformación real.* (Mayos: pág. Web) La función es distinta dentro del proceso de constitución

onto-epistemológica, pero la intención es la misma, esto es, reconstituir la unidad y la identidad originales del Ser, perdidas con el caótico advenimiento del mundo de la contingencia –el *mundo de las apariencias* en Platón, el *mundo sublunar* en Aristóteles, el *mundo de la finitud* en Hegel-. Empero, allende la pulsión que motiva el surgimiento, consolidación y desarrollo teórico de la dialéctica, en su fuente de procedencia surge como un primer dispositivo de prueba del conocimiento teórico generado por la filosofía, pues, como afirma el propio Aristóteles: *la dialéctica es la puesta a prueba de lo que la filosofía conoce* [Metafísica, D, 2, 1004b 25-26]. Este es un rasgo característico y fundamental de la práctica onto-cognitiva occidental, es decir, toda verdad conformada por la comprensión teórica del logos debe ser puesta a *ἔλεγχος* (prueba), tanto en el orden de sus dispositivos procedimentales de producción, como en la disposición lógica de su arquitectura enunciativa y su relativa correspondencia con el «estado de hechos» de lo real –de ahí que para Popper (1973) la *crítica* represente una suerte de confianza en la fuerza de la razón para *probar* la conformidad de los enunciados del conocimiento con los denominados «hechos empíricos», pero también de su necesaria correspondencia con el protorrelato dominante en cada estrato histórico del devenir intelectual de Occidente –o del *paradigma dominante*, para decirlo en la contemporánea terminología de Kuhn.

Por su parte, en cuanto agente discursivo de persuasión, el surgimiento de la retórica (*ρητορικέ*) se encuentra asociado, de manera íntima, con el desarrollo de la sofística y, pese a la reserva platónica, con el emplazamiento, consolidación y expansión de la reflexión filosófica, primero, y de la práctica científica, después. En principio, conforme al análisis histórico de Colli, (2005) la *ρητορικέ* proviene de la vulgarización del antiguo lenguaje dialéctico del agonismo polémico y se desarrolla en el tronco mismo de la nueva disposición argumentativa de la dialéctica especulativa, a grado tal que el propio Aristóteles la considera como correlativa de la dialéctica, en su tratado sobre el *Arte de la Retórica*. Así, a causa de su fuente de procedencia, la *ρητορικέ* es agonística en tres principales

sentidos, a saber: en primer lugar, se trata de un fenómeno predominantemente oral, pues, la dialéctica discursiva se despliega ante una determinada colectividad que escucha la argumentación construida y expuesta, de forma directa, por el propio retórico (*ρήτωρ*) –aún cuando el *argumento retórico* sea construido y escrito por un tercero, según ocurre en la política moderna, el impacto público de la disertación es total y absoluta responsabilidad de las capacidades oratorias del locutor; ahora bien, pese a tratarse de un fenómeno discursivo definido por la oralidad, el desarrollo de la retórica también se halla coligado con la consolidación de la escritura, en cuanto recurso mnemotécnico-; en segundo lugar, el propósito nodal del acontecimiento retórico es la “seducción”, la “subyugación”, el “dominio” completo de la población que escucha, razón por la cual debe combinar, de conformidad con los fines previstos de antemano, argumentos vinculados al ethos personal del disertante, al pathos emocional de los presentes y al logos del asunto de que se trate, es decir, pronunciaciones éticas, emotivas y temáticas, cuya intensión es provocar una reacción predefinida en el conjunto de los espectadores; y en tercer lugar, la *intervención retórica*, tanto en sus componentes ético-emocionales, como en sus propios contenidos de saber, siempre se encuentra sometida al inmediato juicio colectivo de los presentes, la competencia persuasiva del retórico es puesta a prueba en cada ocasión que se compromete a participar en el ágora (*ἀγορά*), su fracaso se traduce en la indiferencia y/o el rechazo popular, mientras que por el contrario, la irrefutabilidad de su triunfo significa la entrega incondicional de la masa oyente.

De hecho, tal es el verdadero *leit motiv* de la retórica, esto es: el dominio de la población convertida en simple masa popular, a través de un cierto tipo de saber convencional de fácil comprensión para el ser humano común, una formación especializada en la competencia discursiva para la cautivación y una técnica eficiente de argumentación que parezca racional, con la manifiesta intención de concretar la persuasión social, en correspondencia con objetivos bien definidos de naturaleza socio-política, económica, bélica, de justicia y, aún, epistemológica,



esto con independencia de la veracidad de sus planteamientos, o de la razonabilidad de sus posturas –por eso mismo, Platón desconfía de la retórica y de los sofistas [en los *Diálogos* del *Gorgias* y el *Fedro*], quienes carecen del mínimo escrúpulo para sostener cualquier tesis, por contradictoria que ésta sea, en función de sus intereses particulares y de la oportunidad de las circunstancias, utilizando, sin ninguna clase de ética, los falaces adornos de la retórica, con la bastarda finalidad de convencer a su público sobre la veracidad de aquello que sustentan.<sup>92</sup> La dialéctica agonista es un debate lógico sobre la verdad, la dialéctica logocéntrica es un dispositivo de prueba del conocimiento, pero la retórica es un recurso instrumental de articulación entre el saber y el poder, pues, como bien advierte el filósofo italiano, en *la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder*. (Colli, 2005: 106) La dimensión política es el ámbito propio de la retórica.

Para Aristóteles, siguiendo la interpretación de López Eire, la retórica sometida a los principios lógicos rectores de la dialéctica, es decir, fundamentada en el conocimiento de lo verdadero, resulta necesaria en el campo del conocimiento debido a tres razones fundamentales, tales son: primera, permite la comunicación de la verdad ante un auditorio no especializado; segunda, posibilita la defensa efectiva de la verdad y la justicia ante la ciudadanía en general, o en cualesquiera de sus instancias de intercesión social, como los tribunales o las asambleas, por ejemplo; y tercera, propicia el desarrollo de la capacidad discursiva, en la intención de construir argumentos verosímiles que preserven la causa de lo verdadero y lo justo –en esta perspectiva, de acuerdo con Nelson Pierrotti, Isócrates señala: *por la palabra refutamos a los malos y alabamos a los*

---

<sup>92</sup> En tal perspectiva, utilizando la figura literaria de *Gorgias*, en el diálogo homónimo, Platón expone el cinismo desvergonzado del retórico, al hacerle decir: *Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia. y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud* (*Gorgias*, 451e)

*buenos; con ella enseñamos a los ignorantes y probamos a los sabios, porque el decir lo que conviene es para nosotros el mejor indicio de la prudencia, y la palabra verdadera, conforme a la ley, y justa, es imagen de un ánimo bueno y digno de confianza.*<sup>93</sup> El estagirita concibe a la *ρητορικέ* como el arte de la refutación y la confirmación, cuya función es utilizar las demostraciones verdaderas o verosímiles que en cada caso correspondan –de ahí que manifieste con claridad: *entendamos por retórica la facultad de conocer en cada caso aquello que puede persuadir..., por así decirlo, parece que puede conocer, respecto de un asunto propuesto, aquello que es apto para persuadir* [Retórica, I, 1355b]-, con la finalidad de hacer prevalecer el conocimiento verdadero, la justicia y la ética, mediante la persuasión social. Por ende, en el ámbito del conocimiento logocéntrico, y con base en la distinción planteada antes respecto de la diferencia existente entre el detentar la verdad y convencer sobre la verdad, los dispositivos procedimentales de la retórica han contribuido a su progresiva evolución en tres principales campos, tales son: la difusión, la institucionalización y la formación, o *agogé* (*ἀγωγή*), en la disposición de la actitud teórica que necesita el desarrollo del saber formalizado. Empero, la estrecha relación del conocer del logos con la *ρητορικέ*, desde sus mismos orígenes, tiene como consecuencia directa la vinculación del conocimiento con el poder.

El poder requiere del conocimiento logocéntrico para construir, arraigar, ejercer, operar y reproducir su sistema político de dominio sobre el contexto social, mientras que las prácticas intelectivas del logos precisan del poder para institucionalizar sus dispositivos procedimentales, imponerse en cuanto modelo de racionalidad predominante e impulsar la reforma ontológica del ser humano, el ser social y el ser mundano, con el objeto de afianzar la transformación del mundo en ecumene, de asegurar la conversión del orbe en cosmos. Alianza político-

<sup>93</sup> Citado por Nelson Pierrotti en: *Isócrates. Retórica y Poder Político en la Formación del Ciudadano Ateniense (Siglo IV a. C.)*, en: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/45708409871281653243679/024244.pdf?iocr=1> (25/septiembre/2007)

epistemológica ya prevista por Comte, esto es: *»Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir«* –principio positivista traducido al español en dos vertientes posibles: sea *saber para prever, prever para poder*, o también, *conocer para predecir y predecir para controlar*-. Ahora bien, según se ha planteado antes, mientras la dialéctica se sustenta en la razón y la lógica para cumplir con su cometido de probar la veracidad del conocimiento construido por el intelecto humano, por su parte, la retórica conforma discursos ético-emotivo-rationales que invocan a la moral para infundir confianza, a la emoción para conmover y a las razones para convencer, en cuanto dispositivos argumentativos de la persuasión social, expuesto en otras palabras, en la intervención retórica es tan importante la confiabilidad que proyecta el orador y el impacto psicológico que provoca en el colectivo social, como la verosimilitud de las razones que presenta en su argumento retórico –*el buen monarca es un retórico cabal que maneja las situaciones que se le presentan a través del poder de su palabra y su conducta moral*, según advierte Nelson Pierrotti, siguiendo los planteamientos de Isócrates sobre la *ρητορικέ*-. (Pierrotti: página web) El conocer apela a la razón para identificar, depurar y asimilar la verdad dentro del corpus teórico que la significa, en tanto, la persuasión social requiere de la integración funcional de factores éticos, psicológicos y epistémicos para que el colectivo entregue el poder.<sup>94</sup> La dialéctica demuestra, la retórica convence. Así, por cuanto el des-cubrimiento de la verdad comporta dos dimensiones, a saber: lo *»verdadero en sí«* y lo que *»socialmente se percibe como verdadero«*, en el devenir del contexto socio-histórico el conocimiento no sólo precisa de lances lógico-demostrativos, sino que también necesita de la retórica para persuadir sobre la justicia de la verdad.

---

<sup>94</sup> El poder de gobernar a la sociedad, pero también, el poder para confrontar los excesos del poder político. El discurso de resistencia crítica al ejercicio del poder, en la dimensión política de la retórica griega, encuentra su forma en la *parresía* (*παρρησία*), es decir, en el argumento subversivo que tiene por objeto el *»enunciar un discurso para denunciar«* una verdad ante el poder que intenta ocultarla, ignorarla o sobrepasarla, de acuerdo con Michel Foucault (ver: Foucault, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Paidós, Barcelona 2004)

Ahora bien, procedente de los trasfondos de la dialéctica polémica y en cuanto exceso del impulso agonista, al decir de Colli, se emplaza la *razón destructiva* como un agente de selección, exclusión, diferenciación, superación y transformación onto-epistemológica, dentro del proceso de comprensión racional del mundo que instaura el logos en Grecia. El «espíritu de refutación» lógica que subyace en la concreción del acontecimiento agónico se traduce, con el advenimiento de la dialéctica especulativa, en «pulsión destructiva». En efecto, la resolución lógica del desafío agonista supone la posibilidad de defender cualesquiera de las tesis extremas de la contradicción misteriosa, mediante la «sistemática destrucción» de los argumentos contruidos por el antagonista. Este carácter destructivo de la dialéctica agonista implica que cualquier posicionamiento teórico, cualquier forma de concepción del cosmos, cualquier objeto de estudio, cualquier producto del conocimiento y cualquier prestigio de sabiduría es susceptible de ser cuestionado, desplazado y, aún, destruido por la dinámica propia de la refutación sistemática –Y, *dado que ningún juicio y ningún objeto escapan de la esfera dialéctica, de ello se sigue que cualquier doctrina, cualquier proposición científica, perteneciente a una ciencia pura o a una ciencia experimental, estará igualmente expuesta a la destrucción*, (Colli, 2005: 91) de acuerdo con el filósofo italiano-. La factibilidad de alcanzar la victoria en la defensa de cualquier tesis, a su vez, conlleva la posibilidad de que cualquier posición pueda ser refutada –de hecho, el *principio de falsación* popperiano, en cuanto criterio demarcativo del conocimiento científico, proviene de esta condición de posibilidad del logos mismo-. La verdad «demostrada» y el prestigio del σοφός (sofós, sabio) alcanzado en un debate, pueden ser cuestionados y perdidos irremediabilmente en otro. A la ausencia de firmeza del mundo sensible y de los datos reportados por el aparato sensorial humano, producto del pathos de lo oculto subyacente en el hierós logos y en logos filosófico, le sobreviene la falta de constancia, de permanencia, del conocimiento formal y del propio sujeto cognoscente –pues, aún, en la perspectiva de la «verdad absoluta» hegeliana, las verdades particulares de la dialéctica son transitorias-. La pulsión destructiva

comienza negando la constancia fenoménica del mundo en razón de la verdad, con Platón y Descartes, por ejemplo, y termina refutando la existencia misma del sujeto histórico-epistemológico, con el formalismo, el funcionalismo y el estructuralismo, verbigracia; aún la posibilidad de la verdad se disuelve en el perspectivismo nietzscheano. De esta manera, al rostro arquitectónico de la razón le es correlativo el carácter destructivo de la racionalidad, esto es, para convertir al mundo en arquitectura cósmica, bien sea en el plano teórico o bien en la dimensión práctico-instrumental, el logos requiere de la destrucción sistemática de todos aquellos agentes, factores, formaciones, estados y/o situaciones que le contradigan, se le opongan o representen alguna suerte de disonancia para con el paradigma de comprensión dominante.

El monopolio de la razón es intolerante respecto de su propio devenir y del advenimiento de formas de racionalidad diferentes. El logos no integra al "Panteón Racional"<sup>95</sup> los sistemas de racionalidad alternos, sino que los destruye a través de la conversión, la deconstrucción, la marginación al ámbito de lo irracional y/o su exclusión del contexto civilizado. Empero, esta pulsión destructiva del logos no es un defecto y/o un aspecto deficitario de la razón (remanente parasitario de la edad mítico-poética de la historia humana),<sup>96</sup> como tampoco es la consecuencia histórica de la perversión socio-civilizatoria del proceso de *racionalización teórico-especulativa* del mundo, con la consolidación de la denominada *razón instrumental*, en el advenimiento del proyecto ilustrado de la Modernidad (según advierte con desencanto, el pesimista pensamiento postmoderno), ni mucho menos es la expresión límite de las posibilidades interventivas del paradigma

<sup>95</sup> Por su etimología, *panteón* significa >>templo de todos los dioses<<.

<sup>96</sup> Sistema de Racionalidad, que por cierto, carece de tal instinto de conservación mono-dominante, pues, parafraseando a Kirsch es posible afirmar que >>en el corazón de la comprensión mítico-poética se encuentra un enfoque tolerante y desenfadado de la fe y la práctica intelectual, la voluntad de abrigar la idea de que existen muchas formas de verdad y muchas maneras de conocerlas. En el corazón del logos, en cambio, reside la firme convicción de que existe una sola razón, y la tendencia a considerar los propios rituales y prácticas como el único modo adecuado de conocer a la única verdad existente<<. Al monoteísmo religioso le es correlativo el monoteísmo racional; fuera del *culto verdadero* todo es idolatría, fuera de la *razón logocéntrica* todo es irracional. "Un solo dios, una sola razón, una única civilización", dicta el credo occidental.

racional de Occidente (como suponen sus más fuertes detractores), por el contrario, la destrucción sistemática es un agente de la constitución, singularización, consolidación y predominio del logos occidental, en cuanto sistema de racionalidad, desde sus mismas fuentes de procedencia en Grecia. La nihilista *razón destructiva* y la arquitectónica *razón constructiva*, pese a la excluyente diferenciación que pretende la filosofía moderna, son los pilares fundamentales sobre los cuales se asienta la racionalidad logocéntrica de Occidente.

### El Nihilismo de la Razón Destructiva

La paradoja es que la razón irrumpe como el fundamento existencial y la facultad humana que permite salvar el nihilismo aperturado por el testimonio de un mundo desdivinizado y, por tanto, carente de todo sustrato, ausente de todo sentido, desprovisto de todo significado, empero, la irrupción de la razón destructiva en el seno constitutivo del logos le dota de una profunda vocación nihilista que le conduce a negar la presencia del orbe, la racionalidad misma, la certeza de la existencia de la verdad, la realidad de un nomos irrestricto, la posibilidad del conocimiento y/o la emergencia de un lenguaje susceptible de comunicar la experiencia humana –*los más sabios y los más hábiles de nuestros ciudadanos no pueden comunicar su sabiduría y su habilidad a los demás*, como recupera Platón el planteamiento protagórico en el diálogo del *Protágoras*; (Platón, 1964: 83) *No existe criterio de verdad; aún cuando hayamos alcanzado la verdad, nunca podemos dar certeza de ello*, (Popper, 1994: 62) dice Popper en esta vertiente-. Tal nihilismo racionalista se manifiesta en dos principales vertientes, a saber: el *nihilismo teórico*, cuyo máximo representante es Zenón, y el *nihilismo instrumental*, que encuentra su mayor exponente en el dominio técnico-instrumental de la época moderna. Estos lances del nihilismo racionalista tienen maneras por completo diferentes de materializar su negación onto-epistemológica, pero son concurrentes en la dinámica comprensiva de Occidente. El nihilismo

teórico torna evanescente, disuelve cualquier complejo arquitectónico del pensamiento –*frente al cual cualquier creencia, cualquier convicción, cualquier racionalidad constructiva, cualquier proposición científica resulta ilusoria e inconsistente*, de acuerdo con Colli-, (Colli, 2005: 95) mientras que el nihilismo instrumental se traduce en el desarrollo, aplicación y seguimiento de técnicas y tecnologías de dominio socio-cultural y natural –*representa el entendimiento o la creencia de que, en un momento dado, en el momento que se **quiera**, es posible llegar a saber, por consiguiente, que no existen poderes ocultos e imprevisibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, que todo está sujeto a ser **dominado mediante el cálculo y la previsión***, (Weber, 2000: 96)<sup>97</sup> según afirma Weber con respecto a la “intelectualización” y la “racionalización” de la existencia-. Algunos pensadores, como Morin, verbigracia, encuentran en esta pulsión destructiva de la racionalidad occidental, el impulso de depuración progresiva tanto de la propia razón y de los sistemas de pensamiento que genera, como de su intervención transformativa en el mundo y de su orgánico recurso en la previsión del devenir socio-histórico humano. La *destrucción racional* se concibe en cuanto *vocación crítica, disposición escéptica*, que propicia la ruptura permanente con las disposiciones de comprensión onto-histórico-cultural de los estratos socio-históricos precedentes, de acuerdo con la visión del filósofo francés.

La crítica deconstructiva de la tradición histórica es condición sine qua non del desarrollo del logos en tanto sistema de racionalidad dominante. En esta perspectiva, Platón devasta concienzudamente las formaciones de pensamiento provenientes del hierós logos y de los sofistas que le precedieron, en cuanto premisa constitutiva de su propio sistema filosófico; Aristóteles, por su parte, somete al pensamiento platónico a un metódico proceso de deconstrucción crítica como condicionante de la construcción de su analítica teórica. A nivel de los estratos históricos, la época Moderna se inaugura con la “refundación” (el *Renacimiento*, le denomina la conciencia romántica decimonónica) del proyecto

<sup>97</sup> En el original, las negritas aparecen con cursivas.

socio-civilizatorio occidental, mediante una incisiva crítica a la comprensión místico-dogmática del cristianismo medieval –época también designada como *Edad Media*, por el profesor Geörg Horn, de la Universiteit Leiden, de Holanda, en el año de 1667-, y la plena recuperación de los modelos de racionalidad de la Grecia logocéntrica.<sup>98</sup> De hecho, el proyecto moderno radicaliza la pulsión destructiva de la razón, tanto en su tendencia crítico-teórica como en su vertiente de dominio técnico-tecnológico, y se realiza en la esquizofrénica vocación de ruptura permanente con la tradición, con el pasado y, al final, termina también rompiendo con el futuro de la promesa utópica –en tal sentido, Horkheimer y Adorno, (2000) en la *Introducción a la Dialéctica del Iluminismo*, plantean que *no se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas. Mientras que hoy el pasado continúa como destrucción del pasado*-. El pensamiento moderno no introduce la imagen del mundo desencantado, ni las técnicas de la destrucción racional y la negación sistemática de la vocación nihilista en el proceso de racionalización mundana, tan sólo potencia sus posibilidades de intervención existencial.

Inmerso en la desilusión del pesimismo, el pensamiento moderno termina por abandonar la seguridad ontológica-cultural del ser parmenideano para lanzarse al desenfreno del devenir transformación pura, primero con la «presión de la utopía» –de acuerdo con el Cardenal Ratzinger, quien señala que el punto de partida es *la convicción de que como el mundo presente es un mundo malo, un mundo malvado, un mundo de opresión y de falta de libertad, ese mundo tenía que ser sustituido por un mundo mejor que, por tanto, había que planificar y realizar*, (Jiménez: pág. Web) este planteamiento vale tanto para la utopía

---

<sup>98</sup> Es verdad que el agenciamiento de los paradigmas de razonamiento especulativos de ascendencia griega comienzan mucho tiempo antes, con la cristianización del pensamiento filosófico, en el movimiento fundacional de la *patristica*, primero, y con el lance filosófico-teológico de la *escolástica*, después; sin embargo, es con el advenir de la vertiente renacentista que se realiza la apropiación completa de las formas racionales logocéntricas –de la *razón geométrica*, según le denomina Gonçal Mayos- y, en consecuencia, se produce la crítica de ruptura con la tradición cristiana medieval.



marxista a que hace referencia el prelado, como para la utopía platónica del *Estado Filosófico*-, después, agotada la esperanza revolucionaria del nihilismo utópico, despojado de todo fundamento, se inmola al vacío de una crítica de ruptura permanente contra toda tradición establecida, contra todo sistema de pensamiento vigente, contra toda disposición de verdad planteada, sin más orientación que la incertidumbre de un mundo desencantado, de ahí que Splenger, en el párrafo 12 de la *Introducción a La Decadencia de Occidente*, reconozca a la »civilización pura« en tanto proceso gradual de »disolución de formas ya muertas« (aunque bien cabe preguntarse respecto de ¿cuáles son las formas muertas?, ¿cuándo se puede declarar a una formación socio-cultural como muerta?, ¿qué provoca la muerte de las formaciones socio-civilizatorias?, ¿cómo se "disuelven" las formas ya muertas en el devenir socio-cultural de la civilización?, ¿qué nuevas formaciones sustituyen a las formas muertas que se disuelven?). La posibilidad de *falsear* cualquier conocimiento racional denuncia este carácter evanescente de la modernidad. Empero, el pensamiento pesimista, el mundo desencantado y el nihilismo crítico no son producto del fracaso del proyecto moderno y el consecuente derrumbe de los grandes metarrelatos, como presuponen los postmodernistas, sino que son los rasgos propios de la racionalidad occidental. Así, la crítica no es tampoco una vocación depurativa del pensamiento occidental, según pretende Morin, por el contrario, es una manifestación particular del nihilismo que comporta la razón destructiva desde su irrupción en la constitución del pensamiento filosófico griego.

La orgánica racionalidad logocéntrica proviene del pesimismo griego, según advierte ya Nietzsche; el impersonal mundo desencantado proviene de la renuncia a los dioses en la comprensión de la existencia, como expone Colli; (2005) y el nihilismo crítico es una propiedad epistemológico-discursiva del pensamiento en Grecia, que posibilita tanto la dialéctica agónica, como la metafísica filosófica de Platón y Aristóteles. La ruptura con el pretérito mítico que realiza la consolidación del emplazamiento de la razón logocéntrica, a través del desarrollo socio-histórico

de la racionalidad destructiva, se traduce en un presente socio-cultural continuo, sin referentes pasados o futuros, tan sólo la evanescente ilusión de un progreso que se afirma sobre la nihilista deconstrucción permanente de toda forma de comprensión onto-epistemológica, pero cuya única dirección y sentido es la incertidumbre. La incertidumbre en cuanto ausencia de certezas histórico-epistemológicas, pero también en tanto desvanecimiento del sentido y la dirección del futuro. La utopía de la razón filosófica de una sociedad racional, racionalizada y racionalizante ha desembocado en la disolución de cualquier previsión de futuro, pero no en tanto consecuencia del arribo al final de la historia con la presunta culminación de la lucha ideológica, según pretende Francis Fukuyama, (1992) como tampoco a efecto del fracaso de la razón, conforme entienden los denominados postmodernistas, sino en cuanto producto del desarrollo de las fuerzas que conforma la racionalidad occidental en tanto sistema socio-civilizatorio. El nihilismo crítico-deconstructivo es la fuerza propulsora que dirige a las sociedades modernas hacia el nihilismo de la incertidumbre –ya reconocía Splenger, hacia la primera mitad del siglo XX, en el *Capítulo VI La Física Fáustica y la Física Apolínea* del libro de marras, que la fuerza predominante en la época moderna es la destructiva, el análisis, pero, tal envío de la analítica deconstructiva se constituye y proviene de la fuente de procedencia de la civilización occidental: la comprensión racional griega-. La filosofía surge como la analítica especulativa del Ser, mientras que la ciencia se constituye en cuanto analítica del mundo (primero, del universo natural y, después, del universo socio-cultural). El conocimiento racional parte del análisis para develar la verdad.

Ahora bien, pese a su carácter nihilista, la crítica deconstructiva se percibe en cuanto dispositivo racional que contribuye a dinamizar la racionalización socio-cultural del mundo y, por tanto, impulsa la evolución histórico-progresiva de las sociedades humanas –excepto, quizás, por el leninismo, que advierte en ésta una suerte de trampa ideológica del pensamiento burgués, cuyo único propósito es el demérito del avance proletario hacia la salvación humana, con la consecución del

comunismo científico, o sociedad racionalizada, como bien pudiera ser denominada, sin percatarse de que la crítica es consustancial al proceso mismo de racionalización-. Empero, el perfil de la razón destructiva que mayor atención, preocupación, crítica, suspicacia y pesimismo ha generado, al interior del propio proyecto de la civilización occidental y allende sus fronteras socio-culturales, es la vertiente del dominio técnico-tecnológico sobre el contexto ambiental, socio-político, económico-cultural y étnico-racial. A la despersonalización del orbe le sucede la deshumanización de la administración social, de la explotación de los recursos energéticos, de la interacción con otros estratos socio-culturales y de la previsión del desarrollo histórico humano. En efecto, subyace en la racionalidad de Occidente una subversiva vocación autodestructiva desde sus mismos orígenes, según parecen reconocer Horkheimer y Adorno hacia el final de la *Introducción a la Dialéctica del Iluminismo –La tendencia a la autodestrucción pertenece desde el comienzo a la racionalidad no sólo idealmente sino también prácticamente y no sólo en la fase en que emerge en toda su evidencia-*. (Horkheimer y Adorno, 2000) Todo el conocimiento producido por la razón se transforma en recurso instrumental del dominio técnico-tecnológico, pues, de acuerdo con Weber, *la ciencia [y la filosofía también, podemos complementar] suministra conocimientos acerca de la técnica previsible que permite dominar la existencia, tanto en el orden externo como en la conducta que debe regir a los hombres..., suministra normas para razonar, así como instrumentos y disciplina para efectuar lo ideado.* (Weber, 2000: 112)<sup>99</sup> A las normas del razonamiento le sobrevienen las técnicas disciplinarias e instrumentales de organización mundana. Así, el dominio técnico-tecnológico de la existencia acontece en dos principales dimensiones, a saber: el sistemático control socio-histórico y la explotación sistemática de los recursos energéticos del planeta.

De esta forma, la conversión del mundo en cosmos no se reduce a las normas de razonamiento como bien reconoce Weber, a efecto de proyectar una

---

<sup>99</sup> Los corchetes no aparecen en el original.

imagen racional sobre el universo, por el contrario, comprenden también el desarrollo de técnicas y tecnologías de dominio sobre el contexto socio-ambiental. La racionalización del mundo implica la transformación social y natural conforme a los principios, parámetros y modelos de la razón, lo cual requiere la subordinación de las prácticas sociales, la comprensión cultural, la formación societal y las interacciones étnico-raciales, por un lado, como el sometimiento de los entornos ambientales a los requerimientos de las “necesidades humanas”, por otro lado; aunque tales necesidades se definen por las exigencias de la razón –en tal sentido, por ejemplo, como anticipa Splenger en el *Capítulo II Ciudades y Pueblos de La Decadencia de Occidente*, la urbanización del habitat humano comporta la contradicción de las líneas de la naturaleza, la labor destructiva del aniquilamiento del paisaje, puesto que la ciudad se perfila como «un mundo en sí mismo, la ciudad debe ser sola y única, por lo cual se propone reconstruir el campo a su propia semejanza»; y la razón es propiamente urbana, se constituye en la polis, se desarrolla en el seno de las ciudades y se planetariza con la urbanización global del orbe-. El agente justificatorio de la previsión, diseño, desarrollo y aplicación de los dispositivos técnico-tecnológicos de dominio sobre las prácticas socio-culturales y las disposiciones potenciales de los sistemas ambientales siempre lo representan las “necesidades humanas”. Pero, sin embargo, en el propósito de construir un mundo convertido en cosmos, es decir, un orbe racionalizado, una mundanidad convertida a imagen y semejanza del paradigma de la razón vigente, las propias necesidades del ser humano no sólo carecen de alguna importancia definitoria, sino que deben subordinarse a los requerimientos racionales de la conversión de la existencia en logoi. La preeminencia de los dispositivos procedimentales formales y despersonalizados, respecto de las necesidades humanas, individuales y/o colectivas, son signos incuestionables e incuestionados de los procesos de racionalización socio-histórica. De esta manera, a la racionalización del conocimiento en cuanto sistema teórico de pensamiento le prosigue la racionalización del mundo en tanto sistema de dominio de la

existencia. Al devenir de un universo desencantado le es correspondiente el advenimiento de una historia humana despersonalizada.

La acción destructiva de la razón en el seno de las sociedades humanas pretende, aspira a comprender de forma racional todos los campos de la experiencia socio-histórica, se materializa en diversos dispositivos técnico-tecnológicos de administración societal y genera múltiples consecuencias culturales, pero siempre se trata del desarrollo de estrategias racionales de dominio socio-político en aras del prevaecimiento de la justicia de la polis –pues, como afirma Platón, en el Libro III de la *República* (412e), *se debe obrar de la manera que sea mejor para el Estado-*. (Platón, 1988: 193) Desde esta perspectiva, se proyecta la idea que sólo el control sistemático sobre las prácticas e interacciones socio-culturales puede permitir el tránsito hacia la racionalización histórica de la sociedad, hacia la consolidación del proyecto socio-civilizatorio, pues, de acuerdo con Löwy, en *Barbarie Civilizada*, siguiendo a Norbert Elías, el proceso de civilización consiste en *que la violencia ya no es ejercida de manera espontánea, irracional y emocional por los individuos, sino que es monopolizada y centralizada por el Estado, específicamente por las fuerzas armadas y por la policía. Gracias al proceso civilizador, se controlan las emociones, la vida social es pacificada y la coerción física se concentra en manos del poder político.* (Löwy: pág. Web) Al monopolio de la razón le corresponde el monopolio del control societal. Racionalización social significa la coerción sistemática de la sociedad a través de la institucionalización de la violencia simbólica y física. Así, el proyecto político de la *dictadura filosófica* de Platón, el *despotismo ilustrado* de la monarquía absoluta del siglo XVIII, la *dictadura del proletariado* de los regímenes socialistas y la *dictadura tecnocrática* moderna comparten tres principios básicos, tales son: el ejercicio del gobierno sustentado en la razón, la regulación despersonalizada de los procesos sociales y la previsión de emplazamientos institucionales de formación societal conforme a los procedimientos y productos del conocimiento racional –la filosofía en la *República* platónica, la ciencia en la

época moderna-, a partir de la franca negación, desvaloración y/o marginación del ámbito de las prácticas socio-culturales cotidianas, consideradas como irracionales. El »gobierno de los filósofos« en la *República*, el weberiano »modelo burocrático de Estado« y el »régimen tecnocrático« del liberalismo político moderno, provocan: la despolitización de la sociedad, el sometimiento del colectivo social, el usufructo de las definiciones socio-históricas por la élite gobernante de sabios y técnicos de la administración pública, sin soslayar la despersonalización de la gestión estatal, en otras palabras, propician la escisión política del sistema social en dos colectivos extremos, a saber: el conjunto de los »especialistas en gobernar« –representados por la »clase de los filósofos« en la *República*, la »burocracia profesional« en el modelo weberiano y la »clase política« en la sociedad moderna-, por un lado, y los »especialistas en obedecer« donde se aglutina al resto de la sociedad, por otro lado; entre ambos se ubican los técnicos de la gestión pública, en cuanto garantes de que la maquinaria estatal prosiga funcionando con toda su impersonal normalidad, sin importar las contingencias socio-políticas –de ahí que Platón indique con toda claridad, en el Libro V de la *República* (474c): *a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume la filosofía y obedecer al que manda*. (Platón, 1988: 283) Desde tal punto de vista, Gabriel Zanotti, en *Crisis de la Civilización, Constructivismo y Burocratización del Mundo-de-laVida*, señala que este nuevo Imperio Romano en el que estamos viviendo, en el cual pocas cosas de nuestra intimidad quedan sin control del estado-”estado”, esto es, en este contexto, un grupo de personas que coactivamente deciden por nosotros-es, (sic) efectivamente, una muy dañina ”racionalización” (léase burocratización) del mundo de la vida. (Zanotti: página web)<sup>100</sup> El dominio de la

<sup>100</sup> Es verdad, como reconoce Zanotti, que muchos autores critican esta visión pesimista de la *dictadura del Estado* moderno, respaldados en la amplia tradición liberal que resiste teórica y cívicamente el diseño y aplicación de todos los dispositivos de control estatal, los cuales puedan representar una intromisión en la dinámica abierta de la sociedad y/o limitantes a la libertad de los individuos, empero, la experiencia histórica del establecimiento y consolidación de la formación estatal contemporánea, regida por las tesis neoclásicas, muestra con toda claridad las tendencias

sociedad se materializa por mediación de los dispositivos técnicos de la administración pública y las tecnologías de la regulación social que permite diseñar y emplazar la razón, con la conversión del conocimiento formal en instrumento sustantivo del control sociológico. La razón instrumental no es sino la pragmática de la razón destructiva.

Por su parte, los procesos de racionalización de las prácticas socio-culturales (o la »modernización social«, para decirlo en términos contemporáneos), encuentran como condición necesaria la despersonalización de los procedimientos de organización, regulación, administración e integración del cuerpo social que implementa la formación estatal a través del diseño, aplicación y seguimiento de estándares normativos, operativos, de socialización, certificación, acreditación, sanción, etc., desarrollados por los diversos emplazamientos institucionales de carácter político, económico, jurídico, educativo, religioso, psicológico, etc. La despersonalización institucional de la sociedad permite la completa conversión del ser humano en un simple dato numérico, en algún tipo de folio documental, en apunte de la estadística social, matrícula oficial, caso de interés técnico y/o circunstancia de la problemática administrativa del Estado, entre otras múltiples posibilidades, con lo cual le despoja de todo vestigio de humanidad, soslayando cualquier sentido de identidad que le defina, tanto como su historia de vida personal, sus intereses y deseos, sus necesidades particulares y/o colectivas, etc., a fin de posicionarlo en cuanto objeto de las técnicas y las tecnologías de la regulación institucional. Las circunstancias concretas de los individuos, los colectivos sociales y las comunidades previstas como datos puros de la administración pública resultan simples problemas técnicos del impersonal mecanismo del Estado. En cuanto datos, los agentes sociales pueden ser controlados, desplazados, domesticados, integrados, sentenciados y condenados de forma sistemática por los dispositivos institucionales del Estado, sin

---

del incremento del autoritarismo de Estado, la despoltización de la sociedad y el predominio administrativo de los técnicos en la gestión de gobierno.

comprometer ningún tipo de posicionamiento ético, moral o religioso –*El aparato burocrático estatal y su característico **homo politicus** racional, al igual que el **homo oeconomicus**, cumple sus tareas, incluido el castigo de la justicia, ejecutándolas con arreglo al sentido más ideal de las reglas racionales de la dominación política, es decir de un modo positivo, "sin acepción de personas", "sine ira et studio", sin odio y por ello también sin amor, (Weber, 1983: 445) de conformidad con las reflexiones de Weber-. Las técnicas y tecnologías de la regulación pública del Estado operan respecto de asuntos, circunstancias, casos y datos formales, no sobre personas concretas; pues, aún cuando se trate de personas, colectivos o comunidades bien identificadas y definidas, se les convierte en "casos administrativos" para su atención gubernamental.*

La asunción de las decisiones gubernamentales resulta más sencilla si se prescinde de las implicaciones personales que comprenden. Los individuos y/o colectivos sociales pueden ser sometidos, desplazados, coaccionados y, aún, destruidos por el burocratismo estatal sin ningún tipo de reserva y/o responsabilidad moral cuando sólo representan algún tipo de variable en la "ingeniería social", el "desarrollo socio-económico", la "estrategia militar", la "seguridad nacional", la "salud pública" o la "limpieza étnico-racial". La racionalidad formal al servicio de la destrucción sistemática, como lo demuestra el genocidio moderno –*Auschwitz representa la modernidad [la racionalidad bien pudiéramos decir] no sólo por su estructura de **fábrica de muerte**, científicamente organizada y que utiliza las técnicas más eficaces. El genocidio de los judíos y de los gitanos es también, como observa el sociólogo Zygmunt Bauman, un producto típico de la cultura racional burocrática, que elimina de la gestión administrativa toda inferencia moral, (Löwy: pág. Web)<sup>101</sup> nos dice Löwy en esta lógica; la «barbarie sistematizada e institucionalizada» es el rostro político de la razón destructiva-. Esta ausencia de compromiso ético que comporta la destrucción sistemática desempeñada por el Estado permite la legalización y la administración burocrática*

<sup>101</sup> Los corchetes no aparecen en el original y las negritas aparecen como cursivas



del exterminio masivo, como aconteció en la Alemania nazi y en la Rusia soviética, por ejemplo, además de la retracción cómplice de instancias presuntamente promotoras de la fraternidad y la solidaridad humana, como sucedió con la iglesia católica durante la aplicación de la *Solución Final* (*Endlösung der Judenfrage*) por el régimen nazi, verbigracia. Pero, también, la despersonalización de las decisiones de Estado posibilita el distanciamiento ético de la sociedad con respecto a la corresponsabilidad histórico-política de las funciones institucionales desempeñadas por el régimen gubernamental. En esta lógica, la sociedad nunca es responsable de las acciones de gobierno. La acción racional con arreglo a fines, sin importar los medios, es la lógica que rige las prácticas políticas del aparato estatal despersonalizado. La racionalización en tanto fuerza destructiva, según han anticipado ya Marcuse y Kafka, dentro de la formación estatal se materializa en la constitución de la burocracia weberiana como una impersonal máquina, desprovista de pasión y sensibilidad, indiferente a cualquier fenómeno social que se encuentre fuera de los manuales de operación, de los reglamentos de atribución y función, del trabajo jerarquizado y de los dispositivos técnico-tecnológicos de la ingeniería social, pues, la *despersonalización de la organización administrativa* [lleva] a *subordinar la conducta individual a la funcionalidad de los arreglos estructurales*. (Oszlak: página web)<sup>102</sup> La despersonalización burocrática del Estado, destruye al individuo tanto en el plano simbólico como en la dimensión material.

A su vez, el rasgo fundamental de la economía racional, desvinculada totalmente de cualquier sentido religioso, es la despersonalización de las relaciones entre los distintos agentes y elementos de la estructura económica. La referencia ética no ejerce, tampoco, ninguna función dentro del esquema de la economía racionalizada. »Business are business, it is not personal«, como reza la máxima del capitalismo. En este ámbito, la razón destructiva impulsa el diseño de técnicas y tecnologías específicas para la explotación intensiva del trabajo y de los

<sup>102</sup>En el original aparece "llevaba". en lugar del verbo en presente como se utiliza aquí.

recursos energéticos del planeta. Las técnicas de desempeño laboral, a través de los procesos de inducción, de capacitación, actualización y profesionalización del trabajo, tienen el objetivo nodal de emplazar al individuo en la posición de un simple instrumento operativo de la maquinaria productiva (como es del todo evidente en la sistemática racionalidad de la «banda de producción» fordista-taylorista, por ejemplo); mientras que las tecnologías de explotación tienen el propósito fundamental de extraer el máximo de energía posible a los recursos disponibles del mundo, sean estos naturales y/o socio-culturales. De esta manera, siguiendo la analítica foucaultiana, el individuo social es deconstruido en segmentos funcionales de subjetividad y de corporalidad, los cuales son disciplinados y recodificados en series operativas de acción, en la intención de generar agentes de producción más eficientes conforme a las necesidades del mercado laboral. Como bien plantea Foucault, (1999) las técnicas disciplinarias decodifican los segmentos funcionales del ser humano con el objeto de imponerle nuevas series codificadas de refuncionalización que lo hacen dúctil, dócil y productivo. En esta perspectiva, la disciplina no tiene como propósito la destrucción o la anulación de las competencias particulares del individuo, por el contrario, pretenden producir una nueva disposición de subjetividad y corporalidad que responda de modo eficiente y eficaz a las exigencias del sistema socio-productivo. La subjetividad, las pulsiones instintivas y el propio cuerpo de la sociedad y de los individuos es reinterpretado y refuncionalizado por las técnicas disciplinarias, para adecuarse a las condiciones concretas de la producción racional. Aunque si bien, es importante señalar que la generación del “sujeto productivo” si conlleva la destrucción sistemática de la singularidad socio-política y de la identidad étnico-cultural del individuo, con el objeto de sustituirles por pautas estandarizadas de subjetividad y desempeño socio-económico.

Las técnicas disciplinarias normalizan y encauzan las fuerzas productivas de la sociedad. En el esquema de la economía racionalizada el trabajador es previsto en cuanto *fuerza de trabajo*, *energía funcional*, no como persona concreta

con anhelos, intenciones, aspiraciones y necesidades particulares. De ahí que los sistemas, instituciones y dispositivos confesionales de estandarización –tales como los psicológicos, psiquiátricos, religiosos, políticos y educativos-, desempeñen el importante rol de canalizar las fuerzas subjetivas hacia la normalidad funcional que requiere la operación del sistema productivo. La explotación intensiva del trabajo requiere la canalización de todas las potencias energéticas del individuo y de la sociedad hacia la producción. En esta perspectiva, las fuerzas de la fantasía, el sentido de religiosidad, las pulsiones míticas y las sensibilidades estético-artísticas son percibidas como derroches inútiles de la energía humana, desviaciones ociosas de las potencias subjetivas, remanentes de la irracionalidad socio-cultural primitiva, razón por la cual deben ser exiliados de la sociedad racionalizada y de los sistemas productivos racionales, aunque si bien de forma paulatina (según lo prevén, en su momento, el proyecto de la *República* platónica, la utopía marxista del comunismo científico y la sociedad tecnificada de la visión marcuse-huxlesiana). *Apenas han salido* [los hombres] *de manos de sus maestros, cuando la patria les obliga a aprender las leyes y a vivir según las reglas que ella prescribe, para que cuanto hagan, sea según principios de razón y nada por capricho o fantasía*, (Platón, 1964: 87)<sup>103</sup> de acuerdo con las palabras que Platón hace decir a Protágoras, en el diálogo del mismo nombre, en este lance de comprensión.

Por su parte, concebido en tanto »fondo fijo acumulado«, para exponerlo en términos heideggerianos, el contexto natural es susceptible de ser controlado, refuncionalizado y explotado por los diversos dispositivos técnico-tecnológicos desarrollados a partir del reconocimiento de las estructuras constituyentes de lo existente, así como el modo de traducirlas en disposiciones energéticas para su aprovechamiento por el consumo humano, que proporciona el conocimiento racional. El mundo desencantado es el cosmos impersonal que se presenta a la razón en la imagen de un »fondo fijo de energía acumulada«, disponible para los

<sup>103</sup> En el original no aparecen los corchetes

usos que la analítica y el conocimiento racional decidan con el objeto de satisfacer las necesidades humanas. Una vez más, las »necesidades humanas« son la máscara con que se recubre la racional destrucción sistemática del orden existencial, ya sea mundano o socio-histórico. Los entornos ecológico-ambientales son deconstruidos con toda sistematicidad para trocarlos en energía utilizable. El efecto directo de la explotación energética es la destrucción racional de los sistemas ecológico-ambientales. No hay implicación ética o moral que represente alguna suerte de frontera de contención o de responsabilidad histórica en el aprovechamiento intensivo de la energía disponible en el universo. Al cosmos desdivinizado le es correspondiente una economía racional, capaz de recuperar, almacenar y utilizar la energía dispuesta de forma natural. Así pues, allende la transformación teórico-formal del mundo en cosmos, de la mundanidad en ecumene, los entornos naturales se destruyen en la lógica de la racionalidad sistemática, con la finalidad manifiesta de convertir sus formaciones ontológicas en recursos energéticos dispuestos para el consumo humano. La verdadera diferencia entre la primitiva hacha de piedra y la moderna sierra mecánica no reside tanto en su eficacia técnica y/o en su eficiencia tecnológica para extraer el máximo de energía de los recursos naturales del entorno, como en el tipo de racionalidad que produce el diseño y la utilización de tales instrumentos técnico-tecnológicos. El hacha de piedra pertenece a la orgánica concepción ontológica de un mundo divinizado, donde los fenómenos naturales representan algo más que energía consumible y donde el ser humano tiene una responsabilidad ético-mítico-religiosa con la preservación del orden existente; mientras que la sierra mecánica corresponde a la impersonal percepción de un cosmos maquínico, en cuyo seno los acontecimientos naturales no son más que relaciones de fuerzas físicas y la humanidad, en cuanto especie dominante, se encuentra exenta de cualquier obligación en la preservación de las formaciones cósmicas.

Ahora bien, como parte sustantiva de la racionalización en el aprovechamiento y disposición de los recursos naturales se establecen normas para regular la destrucción de los sistemas ambientales, empero, tales dispositivos nomotéticos se tornan instrumentos de la depredación racional de la naturaleza, como advierte Ulrich Beck, en *La Sociedad del Riesgo Global*, quien plantea que *las antiguas rutinas de decisión, control y producción (en el derecho, la ciencia, la administración, la industria y la política) causan la destrucción material de la naturaleza y su normalización simbólica. Ambos procesos se complementan y acentúan mutuamente. En concreto, no es la ruptura de las normas, sino que son las propias normas las que "normalizan" la muerte de las especies, ríos o lagos.* (Beck, 2002: 50) El avance del conocimiento científico sobre la naturaleza se traduce en la depuración de los dispositivos técnico-tecnológicos de explotación energética, las normas de regulación estatal legitiman la destrucción racional de los sistemas ecológico-ambientales. En síntesis, el desencantamiento del universo y la despersonalización de las prácticas sociales, iniciada con la instauración de la racionalidad logocéntrica en Grecia, se alían para que el desarrollo histórico de la razón destructiva culmine en la devastación sistemática de las potencialidades identitarias del ser humano y de las reservas energéticas de la naturaleza, a grado tal que compromete la existencia de la vida en el planeta.

Pero, como se advierte antes, la razón destructiva no es un rasgo de irracionalidad en el seno de la razón, algún tipo de defecto que puede ser superado con la profundización de los procesos racionalizadores, como pretenden la mayoría de sus críticos, por el contrario, es un agente constitutivo de la propia racionalidad occidental, pues, cabe insistir con Löwy, en que esta pulsión destructiva *no se trata ni de una simple "resistencia irracional a la modernización" [a la racionalización] ni de un residuo de barbarie arcaica, sino de una **manifestación patológica de la modernidad** [de la racionalidad], del rostro escondido, infernal de la civilización occidental, de una barbarie industrial,*

*tecnológica, "racional" (desde el punto de vida instrumental).* (Löwy: pág. Web)<sup>104</sup> Ahondar en los procesos de racionalización socio-cultural y/o mundana, supone intensificar la devastadora acción deconstructiva de la razón destructiva. La destrucción racional es directamente proporcional a la consolidación de los procesos de racionalización humana. El desarrollo del conocimiento científico ha permitido depurar, de forma racional, la destrucción sistemática, metódica y procesual del ser humano y de la naturaleza –*La diosa Razón tiene la cabeza en las nubes y los pies bañados de sangre*, sentencia Pedro Schwartz, en *Los Límites de la Razón: Karl Popper ante la Hybris del Hombre Moderno*-. (Schwartz: página web) La fuerza performativa del logos, en su afán de tramar, conformar y proyectar un mundo racional a su imagen y semejanza, se sostiene en la potencia devastadora de la razón destructiva. La destrucción racional, tanto a nivel teórico como en la dimensión práctica, es el cauce que traza el devenir del proyecto socio-civilizatorio occidental, regido por la racionalidad del logos.

La formación societal logocéntrica es el rostro más siniestro de la destrucción sistemática del «mundo de la vida» de los diversos agentes sociales y del disciplinamiento político-económico de la sociedad en su conjunto, pero encubierto tras la humanitaria máscara de la liberación de los individuos, las comunidades y los pueblos, a través de los procesos socio-civilizatorios que comporta la educación racional. Siniestro porque la función destructiva y de dominio simbólico-material que desempeña la educación social se presenta como un incuestionable proceso de liberación, así como de potenciación de las capacidades y superación teórico-práctica de las condicionantes particulares de los individuos, al propio tiempo que se presume como un agente necesario de la constitución de la sociedad racionalizada –del *Estado sano*, diría Platón- y del desarrollo socio-histórico de la civilización humana, pero, a su vez, escamotea los dispositivos de control social, de disciplinamiento orgánico, de selección socio-política y deconstrucción simbólico-corporal que desarrolla. Formar es liberar,

<sup>104</sup> Los corchetes no aparecen en el original y las negritas aparecen resaltadas con cursivas

civilizar y potenciar el devenir histórico de la humanidad, según se pretende. La educación racional siempre se presenta como una necesidad del progreso socio-civilizatorio de la sociedad humana. De hecho, la educación se ofrece en cuanto condición fundamental de humanidad, pues, como dispone Kant en su *Pedagogía: Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es, sino lo que la educación le hace ser.* (Kant: página web) Entonces, ¿quién puede oponerse a la formación societal?, ¿quién puede sospechar de la educación racional? Platón consideraba vital la formación de los gobernantes y de los guardianes en la concreción, consolidación y preservación del proyecto de la *República*; el despotismo ilustrado impulsa el desarrollo de la educación básica pública y multiplica la fundación de centros universitarios; los regímenes socialistas de orientación marxistas universalizan la formación societal en tanto condición necesaria de la conformación del comunismo científico; y la dictadura tecnocrática asocia el crecimiento económico a la expansión educativa de las sociedades. En cualquier caso, el principio fundamental del impulso político de las acciones formativas sobre los diversos agentes sociales es que la educación racional propicia la racionalización de la sociedad, contribuye al enriquecimiento social y potencia el desarrollo socio-civilizatorio, en otras palabras, la inversión estatal en la formación societal redundará en beneficio de los intereses político-económicos de Estado. Una sociedad educada en la razón es una sociedad ordenada, disciplinada y productiva, en síntesis, la sociedad racionalizada es una sociedad civilizada.

La formación societal es la evangelización disciplinaria de los agentes sociales en la racionalidad constitutiva del logos, en la razón de Estado, es un dispositivo estratégico de la reforma racional del ser. En el fondo, el objetivo de todo tipo de educación racional es la reforma ontológica del ser humano. En este sentido, Hegel (1974) considera a la formación (*Bildung*) del individuo y del pueblo como un factor indispensable del mejoramiento humano, del perfeccionamiento ontológico de la humanidad, del proceso de desenajenación y desalineación de la

conciencia humana –*tras la educación está el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana*, de acuerdo con la *Pedagogía* de Kant-. (Kant, pág. Web) Si el devenir del espíritu en cuanto historia de la civilización humana alcanza su plena libertad con la conformación del Estado moderno, entonces la educación racional, la formación societal, desempeña la función histórica de universalizar la condición libertaria del proyecto socio-civilizatorio de la *Ilustración* (*la educação também deve ser vista no processo histórico de realização da liberdade segundo a concepção de melhoria do indivíduo e do gênero humano, disseminada pela Aufklärung. Trata-se, [sic] para Hegel, de entender a formação do homem na trajetória de realização e efetivação histórica do espírito no sentido do aperfeiçoamento do gênero humano para a realização da liberdade,*<sup>105</sup> como señala Cesar Augusto Ramos a propósito de la pedagogía de Hegel). [Ramos, 2003: 43] En este sentido, conviene preguntarse al respecto: ¿de qué libera la educación racional al ser humano?, ¿cuáles son los propósitos centrales de los procesos formativos?, ¿en qué se forma al agente social?, ¿cómo se educa a la sociedad?, ¿cuáles son las características centrales de los espacios de formación societal?, ¿cuál es el horizonte de la reforma del ser que propulsa la formación societal de los individuos? y, por último, ¿cuáles son las relaciones entre la educación racional y el poder?

En cuanto producto de la metafísica binaria de oposición, a la ignorancia se le considera como el origen del mal, tanto a nivel individual como en la dimensión social –*La ignorancia es entonces el origen de todos los males... La concepción del mal en Platón señala que el mal es producto de la ignorancia, la cual tiene su origen en el error, en el desorden*, como sintetiza Rubén Mendoza la reflexión platónica del *Protágoras*, en *El Sentido del Mal en Platón*-. (Mendoza: página web)

---

<sup>105</sup> *La educación debe ser considerada dentro del proceso histórico de realización de la libertad, como producto del mejoramiento del individuo y del género humano, promovido por la Aufklärung. Trátase, para Hegel, de entender la formación del hombre dentro de la efectiva realización histórica del espíritu, en el sentido del perfeccionamiento del género humano para la realización de la libertad.* [Traducción libre]



En el individuo provoca la intemperancia del alma y en la sociedad propicia el desorden. La ignorancia, pues, es la fuente de todos los vicios, la servidumbre y el caos, posición que comparten todos los regímenes racionales del pensamiento de Estado. Pero la ignorancia no es la falta de saber, sino la falta de dominio de los procesos de razonamiento lógico racional y del conocimiento verdadero develado por el logos, «la ignorancia es una carencia de razón», según advierte Rubén Mendoza, siguiendo la deriva del análisis platónico. Luego, por cuanto persiste una correspondencia ontos-lógica entre el ser y el conocimiento verdadero que devela la razón, entonces, la privación de la verdad racional aproxima al individuo, al colectivo social, hacia la proscrita senda del no-ser. El conocimiento verdadero es producto del descubrimiento racional del ser, mientras que la ignorancia se encuentra determinada por la penuria de la razón y del ser; en esta perspectiva, Rubén Mendoza concluye: *1) la ignorancia es ausencia de conocimiento: creer saber lo que no se sabe; 2) la ignorancia es causa del error en el conocimiento; 3) la ignorancia es causa del mal, y 4) la ignorancia es la causa del desorden que el alma pueda tener en sí misma.* (Mendoza: pág. Web) Por consecuencia, el propósito fundamental de los procesos de formación societal es el desarrollo de las competencias de la razón en los agentes sociales, es decir, la depuración ontológica del ser humano a través de la racionalización de su pensamiento, de su corporalidad y de su vida. El objetivo es la reforma de la naturaleza humana. En efecto, la educación racional no es la transferencia de conocimientos y/o información, sino la *orientación* del alma hacia la razón y, por ende, al conocimiento del ser, pues, como establece Platón, en la *República: la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, más no como si le infundieras la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección,* (Platón, 1988: 344) o como señala Rubén Mendoza, siguiendo la línea dispuesta por el filósofo ateniense, *no es la educación, de ninguna manera, un proceso de adquisición de conocimientos; es conducir el alma hacia la búsqueda y contemplación del sentido relacional de las Ideas en pos de*

*un orden ontológico: desde lo que deviene hasta lo que es.* (Mendoza: pág. Web)

Esta formativa depuración ontológica, esta orientación educativa del alma, supone la liberación humana de la ignorancia y de aquellos vicios espirituales, corporales y sociales que comporta. De conformidad con este planteamiento, el carácter de la formación es libertario, salvacionista y reformador que se sintetiza en la racionalización socio-civilizatoria. La educación, por un lado, libera al ser humano de la ignorancia, los vicios, la servidumbre y la perdición; por otro lado, le salva de su condición de barbarie, de la incivilidad, del desorden, de la violencia del caos; y por último, impulsa su reforma ontológica hacia el perfeccionamiento socio-histórico humano. La razón, los procesos de razonamiento y la racionalización son los ejes centrales de los procesos de formación societal. La censura del mal del orden existencial humano es la razón de ser de la educación racional, por eso mismo, con el devenir histórico se convierte en asunto estratégico del Estado, como ya lo había previsto Platón.

Para decantar al ser humano del mal, la ignorancia, el vicio y el desorden, a través de los procesos formativos sociales, la razón debe desterrar de la disposición ontológica humana todos aquellos factores instintivos, tradicionales o culturales que se opongan, desvíen y/o contraríen su emplazamiento como núcleo rector del pensamiento, la organización socio-política, la previsión del progreso histórico-civilizatorio y la conversión del mundo en ecumene →.había que eliminar sin compasión todo lo que contradecía a la razón eterna←, como afirma Engels en el *Anti-Dühring*, a propósito de los racionalistas franceses del siglo XVIII-. Así como los poetas del proyecto de la *República*, también las pulsiones, las ficciones, las fantasías, el pensamiento mítico, el sentido mágico-religioso y determinadas manifestaciones estético-religiosas, entre otras disposiciones humanas, deben ser exiliadas del imperio absoluto de la razón, o por lo menos, controladas, disciplinadas y/o domesticadas al orden racional. La condición molar del ser humano ha de ser fraccionada, desgarrada y mutilada, conforme a los lineamientos determinados por la metafísica binaria de oposición, con la finalidad

de ser convertida a la formación racional. Esta es la función de la razón destructiva. En este sentido, la educación formal es un dispositivo de racionalización histórica de la existencia; al racionalizar la estructura existencial humana se potencia la imposición del orden racional sobre el orbe. La instauración del predominio de la razón requiere por necesidad de la deconstrucción de la subjetividad del individuo y la comunidad para disciplinarles y recodificarles en series de racionalidad disciplinaria. Por eso mismo, el ámbito formativo es un espacio profiláctico de disciplinamiento social, donde sólo tiene cabida la razón, sus procedimientos de reflexión y sus productos de conocimiento, todo lo demás es desterrado, ignorado o subordinado, marginado, de los reformadores márgenes educativos. Las tradiciones socio-culturales, las diferencias lingüístico-identitarias, los intereses político-económicos y las condiciones onto-históricas, en otras palabras, el »mundo de la vida« de los individuos es confinado a las márgenes exteriores de los muros, simbólicos y físicos, de la racionalidad educativa; mientras que en su interior, se destruye de forma sistemática la subjetividad, el discurso cultural y la disposición corporal de los educandos mediante las técnicas de disciplinamiento formativo. No hay escape posible del poder disciplinario de la razón porque es la única forma de preservar la condición humana, el orden socio-político y el devenir de la civilización, dado que disciplinar *es tratar de impedir que la animalidad se extienda a la humanidad, tanto en el hombre individual, como en el hombre social. Así, pues, la disciplina es meramente la sumisión de la barbarie*, según plantea la pedagogía de Kant. (Kant: página Web) El ser humano debe someterse sin embages al disciplinamiento racional de los procesos sociales, a riesgo de permanecer en la barbarie y, por tanto, fuera de los beneficios de la civilización. La función social de la educación es civilizadora; se trata de civilizar al ser individual y al ser social. En la realidad socio-histórica de la consolidación y expansión civilizatoria de Occidente, a nivel interno, esto se ha traducido en la exclusión, o marginación, de cualquier expresión de racionalidad alterna al logos y, en lo externo, en la destrucción sistemática de "otredades socio-culturales" –al respecto, en la *Introducción a Los Condenados de la Tierra* del francés Franz

Fanon, Sartre reflexiona: *No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado...; Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva, los negros grecolatinos-*. (Fanon, 1980: 7) La formación societal es el dispositivo más eficaz y eficiente de la evangelización socio-civilizatoria, del dominio político-cultural, de la reproducción social y de la planetarización de la cultura occidental en cuanto proyecto histórico dominante. El examen analítico de la denominada *pedagogía crítica* es acertado cuando reconoce un cierto carácter reproductivo de las condiciones de dominación social en el fenómeno socio-educativo, tanto en su función transmisora de los valores socio-políticos y de disciplinamiento social, como en su papel de selección, clasificación y rotulación de los individuos, lo cual se convierte eventualmente en asignación de roles sociales –en principio, la diferencia entre los que deben gobernar y aquellos que deben obedecer, como había previsto Platón-; sin embargo, esto no es más que consecuencia directa de la propiedad racional de los procesos formativos. La función principal del fenómeno educativo societal es la reproducción del sistema de racionalidad logocéntrico, de ahí que, aún cuando crítica, proseguirá reproduciendo las condiciones de dominación social y destruyendo el mundo de vida de los emplazamientos de la educación. De esta forma, el conocimiento verdadero de la razón se convierte en dominio racional del ser humano y de su entorno mundano, destruyendo cualquier manifestación de alteridad que se le oponga. La lucha contra el mal, la aniquilación de su causa: la ignorancia, no admite consideraciones de ninguna especie, por ende, el control racional permanente y la destrucción sistemática es una condición ineludible del orden racional.

Así, se conforma y deviene históricamente la nueva disposición de racionalidad construida por la pulsión formal-especulativa de la filosofía en Grecia, esto es, el logos en cuanto razón. Empero, esta ruptura del orden mítico-poético,

este desplazamiento de la concepción cosmológica hacia la comprensión cósmica, que acontece en la fuente de procedencia de la civilización occidental, no supone el total y absoluto abandono del sentido teológico del mundo, la renuncia irrevocable al mito y la completa asunción de una racionalidad objetivo-objetivante, como supone la tradición racional, sino más bien, la configuración de una determinada alianza entre el sentido mítico-teológico y una nueva forma de pensamiento que tiene por objeto la reflexión sobre las »cosas mismas« en su fundamento *ontos lógico*, propósito especulativo que le exige la formalización del pensamiento, los procedimientos de razonamiento, la percepción del mundo y las disposiciones de enunciación de la verdad en la formación filosófica, primero, y después en las construcciones científicas. La formal gravedad sistémica de la enunciación conceptual patentiza de manera racional el ser de las cosas, la verdad subyacente al devenir de los objetos. Por ende, la disposición del *amor por el saber*, de la *philia-sophía* (φιλία- Σοφία), manifiesta tanto el descubrimiento del ser como el régimen epistémico de la *teosophía* (θεοῦ- Σοφία). La fórmula de la Demonio parmenideana sintetiza cuatro efectos del desplazamiento de la voluntad de verdad griega, a saber: la dirección correcta que ha de seguir el intelecto en el conocimiento del mundo, la correspondencia entre el pensamiento racional y el ser, la formalización del discurso verdadero y la prescripción de las disposiciones del sujeto epistémico. Al decir, al pensar y al ente les es propio el ser, y estas son las únicas sendas dadas a la comprensión humana, prescribe la Demonio, puesto que en el fondo las leyes que rigen el orden del discurso y del pensamiento son las mismas que disponen el acontecer racional del *cosmos*, el orden existencial del ser. Luego entonces, lo que en realidad confronta a Hesíodo con las fuentes de la reflexión filosófica no es tanto la desacralización del mundo, cuanto la resistencia de estas formaciones de saber para aceptar la teogonía y el antropomorfismo del pensamiento de aquél, es decir, la resistencia del emplazamiento subjetivo de saber para asignar figura, propiedades y comportamientos humanos al ser, así como atribuirle una cierta génesis al absoluto, a lo que permanece siempre idéntico a sí mismo, en el aparente caos del

devenir mundano –*Porque, ¿qué génesis le buscarías? ¿cómo o de dónde lo acrecieras?*, interpela la Démonio a Parménides-. (Parménides, 1996: 41) El antropomorfismo es sustituido por el formalismo; la proyección integral de las propiedades humanas sobre el mundo es desplazada por la proyección formal de la razón sobre el universo. La existencia toda es una fuerza (*σθένος*) viva, una *dynamis*, en el pensamiento mítico-poético, mientras que el ser es una abstracción para la analítica racional. La abstractiva secularización de lo existente reporta el mundo desencantado. De esta manera, en el devenir histórico de la razón, el primer desplazamiento es la conversión de la *teodicea* en *metafísica*, es decir, el proceso de transformación de la *teología* en *filosofía especulativa* –como anticipa Kant, con respecto a la autoconstitución de la razón moderna en relación con el cristianismo, por lo tanto, *el origen esencial no es el cristianismo, sino ese conjunto de premisas que constituye la teología, desde Platón hasta Leibniz*, de acuerdo con José Luis Villacañas-. (Villacañas, 1987: 72) »Las formas cambian pero los fundamentos subsisten«, dice Burnham, (1945) empero, lo cierto es que la comprensión teológica del mundo nunca es abandonada del todo, sino que por el contrario, desprovista de sus aspiraciones antropomórficas y teogónicas, desempeña una función intelectual en el pensamiento formal de la teosophía. Parafraseando a Wittgenstein, (1981) se puede afirmar que el pensamiento sistémico deposita la misma confianza en la inviolabilidad de los principios rectores de las cosas, que la comprensión teológica reconoce en la infalibilidad de los dioses y del destino.<sup>106</sup>

De esta forma, la razón humana fundamenta su existencia onto-histórica y su regencia ético-gnoseológica en su propia intervención organizadora del devenir mundano. La racionalidad de los productos del pensamiento racional hace patente la presencia de la razón, que, a su vez, legitima la pertinencia racional de los

---

<sup>106</sup> Así, los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino, afirma Wittgenstein en el punto 6.372 del *Tractatus Lógico-Philosophicus*

productos que la manifiestan. Parafraseando a Eco, se puede afirmar que se conoce a la razón *ex ipsorum actuum qualitate*, esto es, a través de la cualidad de las acciones de las cuales son origen y causa. La existencia de la razón se patentiza sintomáticamente por medio de los hechos que la manifiestan, tales como el orden discursivo y la intelección del orden mundano. La razón, en cuanto forma de pensamiento del ser humano, instaura y fundamenta su propia soberanía a partir de sí misma y de su participación en el mundo. Con las palabras de Gadamer podemos señalar que en *la esencia de la razón radica, por consiguiente, el ser absoluta posesión de sí misma, no aceptar ningún límite impuesto por lo extraño, o lo accidental de los meros hechos*. (Gadamer, 1997a: 19) La patencia de la razón es la autoevidencia, puesto que no se puede demostrar o argumentar. La racionalidad de los productos de la razón proviene de la explicitación discursiva o teleológica de sus propias experiencias en el trato consigo misma. El *protorrelato* del imperio del significante de Occidente, o *metarrelato* como le denomina el pensamiento postmoderno, según advierte Moya Cantero, es la «creencia» en un tipo de razón autónoma, autotransparente y universal. En efecto, los griegos establecen una forma de reflexión que pretende renunciar a cualquier tipo de justificación y explicación ajenas a los principios que organizan la existencia misma, ya que de acuerdo con la reflexión habermasiana, en *Teoría de la acción comunicativa I*, (2002) el pensamiento griego se niega a constituir una teología o una cosmología ética de corte religioso, en aras de construir un cierto tipo de ontología –*ontología metafísica*, habría que concluir-; sin embargo, este modo de racionalidad se sustenta en el reconocimiento de la racionalidad de las estructuras del Ser y en la autoevidencia del propio pensamiento. Más que en la evidencia de la observación empírico-testable del acontecer del cosmos, la racionalidad griega confía en las evidencias que construye la acción intelectual del pensamiento, no tanto en los datos del mundo que reporta el aparato sensorial al intelecto.

¿Cómo hacer concordar las concepciones del intelecto con el mundo, si de principio se desconfía y aun se niega su percepción sensible, debido al predominio

del pathos de lo oculto en la racionalidad logocéntrica? La razón construye racionalmente una imagen del mundo y encuentra un mundo racional que le corresponde, negando en el proceso todas aquellas anomalías sensibles que contradicen la imagen construida. Por su parte, el emplazamiento y ulterior consolidación de la práctica científica en cuanto paradigma de los procesos de producción del único «conocimiento de lo real» tampoco altera de manera significativa esta concepción de la Razón como sustrato y garante de las evidencias que reportan el orden del universo. La ciencia tiene como punto de perspectiva, al propio tiempo que reconstruye de manera permanente y difunde en el contexto social, la imagen de un cosmos regido por principios trascendentes de racionalidad –causales, inmanentes y/o probabilísticos–, dispuestos para ser inteadidos por la razón científica. Aún los sistemas caóticos, en diferentes *niveles de referencia* y en *tiempos característicos* específicos denuncian tales principios de racionalidad inteligible al cálculo, bien sea en el extremo del «objeto límite» –el *atractor*–, o bien a escalas de tiempo particulares, pues como afirma Ekeland: *Lo cierto es que el Universo está regido por **modelos deterministas**, bien sea el de Newton o el de Einstein...y Al proponer un modelo determinista para el Universo, se afirma que está sometido a leyes estrictas que restringen su evolución en el tiempo que tiene de vida; no debe dejar su atractor extraño.* (Ekeland, 2001: 79)<sup>107</sup>

Además, pese a la aspiración empirista de la ciencia, lo cierto es que el pensamiento científico confía más en las derivaciones teórico-metodológicas de sus «matrices disciplinarias» –según les denomina Kuhn a partir de la segunda edición de su libro *La Estructura de las Revoluciones Científicas*–, que en los datos empírico-testables provenientes de la observación fenoménica de la realidad. En este sentido, Morin está en lo cierto cuando afirma, en *Pensar Europa*, que *Grecia no inventó la racionalidad*, (Morin, 1998: 83) pero también es verdad que la auténtica genialidad de la jovialidad griega es el emplazamiento de una potente voluntad creadora de sentidos y significados, con el propósito de imponerlos en el vacío aperturado por la irrupción de un mundo desmistificado y, por tanto, ausente

<sup>107</sup> Las negritas no corresponden al original



de cualquier significado. La razón, más que una facultad intelectual y organizativa del universo, es un órgano de significación y de creación de sentido de la existencia humana. A fin de cuentas, el ser humano no describe, reflexiona y analiza la realidad intangible del mundo, sino que sólo piensa sobre sus propios modos de concebir, metaforizar y prevenir la tangible realidad del cosmos que construye.

## Conclusiones Generales

*Según entiendo existen dos motivos principales que alimentan la crítica total o radical a la razón. El primero subraya la alianza que la razón establece con el poder. El segundo, en cambio, destaca como algo indeseable la tendencia al universalismo que la razón pretende.*

Matthias Kettner

¿Qué define a la cultura occidental, en cuanto proyecto socio-histórico de civilización?, es la pregunta detonante de la presente investigación y conforme a los resultados obtenidos por el estudio precedente, sin lugar a dudas, es posible afirmar que el rasgo definitorio del conjunto de las prácticas socio-culturales de Occidente es la constitución socio-histórica de una forma singular de racionalidad que centra en el logos, entendido como *Razón* onto-histórica, la explicación de la existencia humana, su posición y función en el orden universal, así como la comprensión testimonial de un orbe desencantado, desdivinizado, secularizado, y por tanto, carente de sentidos y significados trascendentales. La conciencia que atestigua el advenimiento de algún tipo de universo sometido por completo a la rectoría permanente de la deidad, allende sus formas particulares y la posible unidad o diversidad de las entidades sagradas que le conformen, aún cuando detente la facultad de la razón, no precisa del predominio del pensamiento racional, ni de los dispositivos instrumentales para explicarlo en los saberes sociales e intervenir en su decurso onto-cosmogónico, sino de la articulación emergente de la fe, el rito y la revelación para reconocer su posición concreta en el orden existencial, definir el tipo de interacción correspondiente con las diferentes dimensiones y entidades existentes, además de prever la posible participación en la resolución del plan previsto por la providencia divina. El acontecer existencial que se encuentra determinado de manera permanente por la deidad, en sentido estricto, carece de un orden racional puro, puesto que responde más bien a la emergencia de las voliciones de la divinidad y a la

capacidad humana para invocar su voluntad. El orden existencial prevaliente puede ser trastocado, subvertido y, todavía, destruido, en función de la arbitrariedad del demon sagrado, como lo demuestra la tradición cosmológica inca (el mundo es creado y después destruido de modo sucesivo por Viracocha, WariRuna y Purun-Runa, antes del advenimiento del universo actual) y el pensamiento religioso judeo-cristiano (Yahvé, indispuerto con la intemperancia del ser humano, decide destruir el mundo a través del *diluvio universal* y preserva la amenaza latente, como “espada de Damocles”, sobre la existencia mundana, cuando su paciencia se haya agotado, su furia se desborde, o haya llegado el momento de cumplir con la profecía), por ejemplo.

Cierto, la acción decisiva de la deidad sobre el universo se encuentra delimitada tanto por las leyes que le impone su propia condición ontológica –es el caso de los olímpicos, verbigracia-, como por el nomos que dicta su misma omnisciencia; empero, los sagrados pueden aliarse entre sí para superar las limitaciones de su gracia, como también puede mutar su intención, propósitos y ánimo, lo cual se traduce en un replanteamiento del pacto establecido con los seres humanos y con el orden de la existencia (según es posible advertir con toda claridad en la voluble personalidad del dios judeo-cristiano, quien carece de escrúpulo alguno para transgredir el sino dispuestu de individuos, pueblos y, aún, de la humanidad entera, en cuanto producto de la variación de su voluntad, del desagrado que le provoque la conducta humana, o de su apuesta con Luzbel, como lo denuncia el cambio de la ley divina con el advenimiento de Cristo, el castigo a Moisés y el mito de Job, respectivamente). De cualquier manera, pese al carácter perentorio de las leyes rectoras de la existencia en el orden del universo divino, la razón tiene una presencia marginal, secundaria, subordinada a la fe, puesto que la deidad es el garante último de la unidad de lo existente, es la fuente de sentido y significado del acontecer mundano, horizonte del advenimiento cosmogónico. Pero, ante el testimonio consciente de un orbe desprovisto de fundamento, a riesgo siempre de perderse en el caos, contingente al sentido y al

significado de la existencia, carente de cualquier derrotero cierto, sólo la razón puede erigirse como el sustrato del orden existencial, de su conocimiento y de la regulación necesaria del devenir ontológico convertido en historia. La fe siempre requiere de la presencia de una entidad trascendental para significar la existencia, por el contrario, la razón significa a través de su propia acción racionalizadora y, en consecuencia, dota de sentido a lo existente. Al desplazar el pensamiento griego la fe depositada en los dioses olímpicos, en cuanto sustrato del mundo, hacia la *Razón* como principio onto-histórico, se inaugura la constitución del imperio del significante de la racionalidad logocéntrica, el cual se emplaza como el núcleo fundamental del proyecto de la civilización de Occidente. En esta perspectiva, no es la transición del mito al logos, según enseña la tradición del pensamiento occidental, sino este cambio en el objeto de la fe, acontecido en la deriva de la comprensión griega y reiterado por el pensamiento moderno, tras la secularización del universo. La fe en la divinidad se desplaza hacia la razón, en su formación filosófica, primero, y en su disposición científica, después, pero no desaparece del horizonte de significación humana.

Luego entonces, si la razón es el principio fundamental de la comprensión onto-socio-histórica de la cultura occidental, resulta por demás importante preguntarse al respecto: ¿cuáles son los factores, agentes y características nodales que le conforman, en tanto imperio significativo de la civilización? La racionalidad discursivo-behaviorista no es una invención griega, según parece advertir ya Morin, como tampoco es una atribución exclusiva o una facultad desarrollada en las sociedades occidentales a la largo de su historia, conforme han pretendido algunos de sus pensadores más destacados, o de acuerdo con la previsión de sus estratos socio-históricos más expansionistas, sino que es una propiedad ontológica de la especie humana –aunque determinados estudios del comportamiento animal, parecen identificar ciertas manifestaciones intencionales de racionalidad en otras especies, como en los cetáceos, por ejemplo-. Empero, en tanto facultad humana, ¿la razón sintetiza la experiencia socio-histórica de la

especie?, ¿es la razón el factor decisivo de la conformación del proyecto socio-histórico de la civilización?, ¿es necesario que el resto de las facultades humanas se sometan al imperio de la razón para que la especie alcance la utopía de su destino? La diferencia radical del sistema racional dispuesto por el logos y cualquier otra expresión de racionalidad alterna es el carácter preponderantemente monopólico, autoevidente, autofundante y exclusivo de la razón ante cualquier otra facultad del ser humano, ante cualquier otra posibilidad de práctica socio-cultural. Lo que hace al ser humano en cuanto tal es la razón, se plantea desde los orígenes mismos del pensamiento occidental –en Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles- y se confirma en el pensamiento moderno con Descartes, al posicionarla en tanto sustrato de la posibilidad misma del conocimiento humano, y Kant al emplazarla como la condición histórica necesaria del arribo a la mayoría de edad, esto es, del ingreso a la »edad de la razón«. En consecuencia, la respuesta inevitable a las interrogantes planteadas antes es, por necesidad, afirmativa, es decir: ¡sí, la razón comprende y expresa la experiencia humana en su totalidad! ¡Sí, la razón es el factor definitorio del progreso socio-civilizatorio humano! Y, ¡sí, el imperio intransigente de la razón ha de imponerse sobre el resto de las facultades del ser humano, si es que ha de alcanzar el sino para el cual se reconoce predestinado! Si el resto de las propiedades humanas han de contribuir a la conformación de la utopía, en la racionalización de lo existente, han de someterse por entero al imperio signifiante de la razón. El logos sólo puede reconocerse a sí mismo en tanto fundamento de la existencia, en cuanto agente de la intelección mundana y como factor categórico de la conversión del mundo en cosmos. En el origen fue el nomotético logos creador del demiurgo; luego, la razón convierte en devenir histórico el simple advenimiento fenoménico del universo, es decir, organiza la resolución histórica dispuesta por la providencia demiúrgica; y por último, la conversión racional del mundo en cosmos, esto es, la racionalización onto-epistemológica del orbe, el re-encuentro comunitario de la conciencia testimoniante con el devenir material mundano, produce el resarcimiento de la cesura, la reinstauración de la unidad original de la

existencia. El orden existencial no se reduce a su patencia fenomenológica, sino que encuentra como condición necesaria el reconocimiento de una conciencia que atestigüe su disposición racional. La racionalidad del orden que priva en el universo parece haber sido dispuesto para la presencia de una especie con la facultad de la razón, capaz de observar, teorizar e intervenir de modo racional en el mundo. La racionalización absoluta del orbe supone la reconstitución simbólica de lo existente. El conocimiento racional del orden existencial y la transformación racionante de las estructuras mundanas constituyen condiciones necesarias de la restauración del *σὺμβολον* que representa el orden pre-cósmico. La »casa del hombre«, del ser humano en tanto ser racional, esto es, la ecumene, se transforma en la »casa de la razón«.

En virtud de tales hechos, la razón sólo puede reconocerse a sí misma en cuanto fundamento de lo existente, en el diálogo consigo misma a través del pensamiento reflexivo y en los productos de su acción racionante sobre el contexto socio-cultural y mundano. El sistema de racionalidad logocéntrico no puede sustraerse de los principios sobre los cuales funda su propia necesidad ontológica, esto es, la metafísica binaria de oposición, a riesgo de negar la legitimidad de su rectoría sobre el devenir histórico del mundo y de la humanidad, puesto que el conocimiento del ser traza el camino hacia la verdad, la divinidad, el cielo y/o la utopía, mientras que la ilusoria exploración del no-ser, de la apariencia, sólo conduce a la falsedad, a Satanás, al infierno y al caos. El destino del ser humano es el horizonte de la razón, por el contrario, la expresión del abismo anarquista es la irracionalidad. Este complejo metafísico explica la condición monológica y excluyente de la razón. La razón no puede dialogar con ninguna forma de irracionalidad, como tampoco puede aceptar en el horizonte onto-histórico la presencia de la confusión, la falsedad, la ignorancia, el desorden y el mal. Por ende, como de la *República* platónica son expulsadas la »poesía representativa« y la música debilitante el espíritu, de la ecumene racionalizada han de ser exiliados todos los fenómenos mundanos, todas las facultades

humanas, todas las expresiones socio-culturales y todas las manifestaciones naturales que contradigan el imperio de la razón onto-histórico-intelectiva sobre el orbe, puesto que es imposible la instauración de un orden racional, si persisten en la sociedad y en el pensamiento humano "parásitos" –como los mitos, de acuerdo con Morin- que deformen, corrompan y/o encubran la verdad descubierta por la razón, los procesos de reforma ontológica racional correspondientes y el desarrollo progresivo de la civilización socio-histórica. En esta perspectiva, si la razón gobierna el mundo y las facultades humanas, entonces, de manera recíproca, la definición del proyecto socio-histórico debe ser constituida por los agentes racionales de la sociedad, como ya había previsto Platón, esto es, los filósofos en la antigua Grecia, los científicos y los técnicos en la sociedad moderna, pues, son quienes pueden proyectar con mayor claridad y conforme a la verdad del ser la metas históricas más elevadas de la sociedad humana y el modo más eficiente de materializarlas en progreso socio-histórico.

Las consecuencias onto-históricas de estas disposiciones del sistema de racionalidad son diversas e impactan todos los órdenes de la existencia socio-histórica de Occidente. De esta forma, en el ámbito onto-epistemológico, la patencia fenomenológica del mundo se presenta como un conjunto de signos que denuncian una racionalidad subyacente por des-cubrir con el recurso del pensamiento teórico, tras de su aparente caótico devenir. El pathos de lo oculto desdeña la importancia onto-cognitiva de los fenómenos, para situarlos en cuanto simples signos de un orden trascendente que organiza la existencia, escondido en la profundidad de las cosas. Así, los acontecimientos mundanos son depurados de su supuesta arbitrariedad, de su presunto fondo de irracionalidad, para revestirlos de una necesidad racional derivada del plan existencial previsto por la omnisciencia del demiurgo. La contingencia de los fenómenos sólo se explica en tanto partes, fragmentos, segmentos, de un símbolo existencial fracturado. El mundo es un complejo signico-simbólico de la providencia demiúrgica. El advenimiento del ser acontece conforme al principio de legalidad que impone el

demiurgo. En correspondencia, la intelección mundana se traduce en hermenéutica metafísico-ontológica; mientras que el pensamiento se organiza en sistema teórico desde donde son concebidos, percibidos, analizados e interpretados los fenómenos particulares. La actitud hermenéutica es al mundo en cuanto signo, lo que el pensamiento teórico es al plan existencial del demiurgo. Las prácticas del conocer racional se desarrollan en función de tres principios fundamentales, a saber: por un lado, la identificación del lenguaje demiúrgico que produce las estructuras ontológicas de la existencia –el nombre divino, la clave de la creación, la formalización lógica, la función matemática, etc.-; por otro lado, el desciframiento del nomos que organiza el devenir cósmico –el noûs, el principio activo de legalidad, las leyes de la física, la dialéctica del espíritu o las leyes del materialismo histórico, por ejemplo-; y por último, la traducción del código existencial a la enunciación humana mediante la formalización sistemática de la discursividad del conocimiento (la pronunciación filosófica, la deriva lógico-formal, la exposición científica). Esta forma de comprensión de la existencia escinde al mundo en dos disposiciones de realidad opuestas, contradictorias y excluyentes, en términos generales, tales son: el camino del ser y el camino del no-ser, el mundo racional ante el mundo sensible, el contexto del noúmeno frente al contexto del fenómeno, la conciencia testimonial y la conciencia mundana, la cultura racionalizada y la cultura cotidiana, la totalidad ante la particularidad, el orden necesario frente al orden contingente, por mencionar sólo algunas de las polaridades onto-epistemológicas, derivadas de la metafísica binaria de oposición que sustenta el logos. La dialéctica de la razón es siempre binómica, tanto en sus formas de fundamentación de lo existente, como en sus dispositivos procedimentales de intelección del universo.

En la dimensión socio-cultural, la razón no puede reconocer y aceptar otro tipo de orden onto-socio-cultural que no sea la formación histórico-progresiva de la racionalidad socio-civilizatoria, porque ello significaría relativizar la disposición predominante del logos. En cuanto hay una sola forma de la razón humana, por



tanto, sólo puede haber una disposición racional del orden histórico-social, esto es: la civilización occidental. Un logos, un nomos ontológico, una forma racional de conocer, una civilización. A consecuencia de la ontológica comunión que persiste en la humanidad, por efecto de la dotación original de la razón y el lenguaje, según advierte Gadamer, las formas racionales de comprensión, organización e intervención socio-histórica no son relativas a la práctica socio-cultural de Occidente, sino que corresponden a toda la sociedad humana, en tanto especie, bien sea que se reconozca la necesidad del sistema de racionalidad logocéntrica en cuanto condición sine qua non del desarrollo histórico, o bien como si ni siquiera se encuentra en la disposición de la *Weltanschauung* particular, la posibilidad del predominio racional sobre el mundo de la vida. El destino de todos los individuos, pueblos, comunidades y sociedades humanas es la historia de la civilización de Occidente. Y esta no es una opción onto-histórica, sino la condición existencial de su misma humanidad. Tal hecho, manifiesta un rasgo más de la racionalidad logocéntrica, pues, en la dimensión socio-cultural, la razón no sólo es excluyente, sino también monopólica en su materialización socio-histórica. Por cuanto Occidente usufructa el logos, detenta el monopolio de la razón histórica para organizar a la sociedad humana, trazar su devenir socio-histórico y definir los parámetros de racionalidad existencial. La alteridad humana sólo puede participar del logos socio-civilizador mediante su conversión en semejante al ser racional civilizado. Para ello debe reformar su mundo de vida, a través de la racionalización del pensamiento, el conocimiento del universo, el gobierno de la sociedad, las relaciones económicas, las prácticas socio-culturales y las interacciones con el entorno cósmico. Al carácter monológico y exclusivo de la razón le es correspondiente el monopolio de la racionalidad socio-civilizatoria. El monopolio de la razón histórica se traduce en una política de dominio socio-histórico que tiene el propósito de reformar al ser humano mediante los dispositivos procedimentales de racionalización ontológica. Esta política de dominio racional socio-histórico encuentra dos principales vertientes en el devenir de la sociedad occidental, a saber: por un lado, el sometimiento de sus prácticas

socio-históricas a los procesos de racionalización disciplinaria, mediante la formalización del conocimiento, los dispositivos de formación societal, la burocratización de la administración pública y la segregación sistemática de los agentes disonantes; y por otro lado, la subordinación de las culturas periféricas a la racionalidad socio-civilizatoria, a través de la conversión evangelizadora, el tutelaje colonial –ya sea en su expresión *dura* decimonónica, o en su manifestación *blanda* del siglo XX-, la democratización política y la integración socio-económica, entre otros dispositivos de dominio histórico-cultural. La expansión del dominio occidental no se reduce al control y explotación de los recursos energéticos disponibles en las sociedades periféricas, sino que siempre desarrolla un sistemático esfuerzo de conversión socio-civilizatoria. Como parece ya haber advertido Sartre, la misión de Occidente es greco-latino-modernizar al mundo, es decir, civilizarlo, someterlo al imperio de la razón. Así, el auténtico imperialismo desarrollado por Occidente en el mundo no es el dominio político-económico-militar, según pretenden los críticos marxistas, los detractores de la cultura occidental y/o los censores contrasistémicos, esta forma de dominación es una consecuencia directa, un efecto de la planetarización del imperio del significativo logocéntrico. El verdadero modelo imperial de Occidente es el Imperio de la Razón, esto es, un modelo de racionalidad que impone las formas rectas del ser, el pensar, el conocer, el actuar y el devenir en la historia.

En la aplicación de las políticas de dominio socio-histórico, el conocimiento racional representa un dispositivo nodal de reproducción y de control social. De hecho, el dispositivo de dominación socio-cultural más eficiente de Occidente es el conocimiento formal –el conocimiento filosófico, el conocimiento científico-. El proyecto de Whitehead (1999) de «hacer inteligible al mundo» no se reduce a la constitución de un sistema ordenado, lógico, necesario y coherente de ideas generales que permitan la interpretación racional de la experiencia humana del mundo, sino que también comporta la conformación de un sistema político correspondiente, es decir, ordenado, lógico, necesario y coherente de dominio

social que posibilite la consolidación, desarrollo y expansión del proyecto socio-histórico de civilización, en cuanto parámetro racional de *encauzamiento* de las formas de vida humana legítimas. Siguiendo a Michel Foucault, se puede plantear que las pronunciaciones del conocimiento racional determinan *medios de encauzamiento* social, tanto a nivel de la normalización subjetivo-conductual, como en la dimensión de la homogenización histórico-cultural; aunque a su vez, tales medios de encauzamiento político producen nuevas formaciones de conocimiento. Entre la racionalidad del conocimiento logocéntrico y el poder político existe una alianza estratégica, una mutua complicidad, retroalimentación y fortalecimiento, desde su misma proyección filosófica en Grecia. El conocimiento del logos legitima, fundamenta y potencia el ejercicio del poder racional mediante la previsión de formas racionales de organización y administración social de la vida –recuperando la máxima del progreso en Comte, bien podemos decir: «conocer para prever, prever para poder»; mientras que el poder político impulsa, consolida y promueve el desarrollo del conocimiento formal a través de la institucionalización de sus prácticas de producción, prueba y aplicación en el contexto socio-histórico. El conocimiento racional sustenta teórica, técnica y tecnológicamente la planetarización del dominio occidental, en tanto, por su parte, el poder universaliza la necesidad, los procedimientos y las aplicaciones del conocimiento formal. Pero, como bien advierte Kettner, todo tipo de universalismo comporta «uniformidad, homogenización, nivelación, coerción, represión». Las disposiciones de verdad se encuentran definidas por las relaciones de poder; el régimen de conocimiento se asienta sobre un sistema de dominio y sustenta interacciones de fuerza. Como bien plantea Foucault, la verdad se encuentra vinculada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, así como a los efectos de poder que induce y le acompañan. Régimen de dominio de conocimiento, régimen de dominio político. El espacio de construcción del conocimiento formal es la institucionalización del poder político, mientras que la legitimidad del ejercicio del poder racional es el campo de disciplinamiento societal que produce el conocimiento logocéntrico. El binomio conocer-poder dispone

pautas de exclusión discursiva, intelectual, conductual y onto-socio-cultural en torno a una norma de racionalidad que establece los parámetros de normalidad socio-civilizatoria. La Civilización se rige por el poder de la razón y traza su devenir socio-histórico en función de las pautas de encauzamiento que le dicta el conocimiento racional.

Empero, el límite de la razón es el propio »delirio de racionalidad« que instauro, dispone e impone sobre el devenir socio-histórico de la humanidad, en cuanto pulsión civilizatoria, no la irracionalidad de la cual pretende diferenciarse y sustraerse. La civilización occidental sólo puede explicarse como un proceso permanente, progresivo y necesario de racionalización onto-histórica de los individuos, la sociedad y el mundo. La civilización representa la lucha contra la irracionalidad y sus efectos socio-históricos: el desorden, el caos, la servidumbre, la ignorancia, etc., es decir, en términos generales, el mal. Desde su misma fuente de procedencia, el logos ha condenado lo irracional en cuanto causa principal del miasma que condena al ser humano al padecimiento, a la corrupción y la barbarie, tanto para legitimar su predominio onto-histórico en el mundo, como para imponer sobre el contexto socio-cultural, sin mayores resistencias, sus dispositivos de dominio epistémico-político. La principal justificación del dominio racional es la exclusión del mal, la irracionalidad y el desorden del contexto socio-histórico humano. Las promesas históricas del logos, en su modalidad platónica o ilustrada, se pueden sintetizar en tres aspiraciones centrales, tales son: el conocimiento verdadero del mundo, la liberación del ser humano y la instauración de la utopía de la sociedad racionalizada. El destino humano es el »reino de la felicidad«, según promete la metafísica racional desde sus principales fuentes de procedencia, el cual sólo puede ser alcanzado mediante la apropiación de la verdad, la consecución del »estado de libertad« y la constitución de la *res pública*, es decir, de la racionalización social.

Sin embargo, con el devenir socio-histórico del imperio de la razón la certeza del conocimiento racional se ha diluido en el principio de incertidumbre, en la multiplicación exponencial de los vectores epistémico-pragmáticos del conocer y la propia crítica deconstructiva desde donde se cuestiona la legitimidad veritativa de cualquier producto del conocimiento humano –la comprensión científica no es necesariamente mejor que la magia o el mito, sólo es una forma de reflexión sobre la realidad, construida por el pensamiento humano, como bien parece señalar Feyerabend-. El optimismo racionalista en la certidumbre del conocimiento formal –filosófico y/o científico- ha derivado en la medida postmoderna de la concepción del conocimiento disciplinario en cuanto reconocimiento de la »mejor conjetura« disponible en el estrato socio-histórico presente, según enseña la epistemología contemporánea. La ciencia actual se explica como un sistema de conjeturas probables, susceptibles de ser falseadas por el desarrollo científico. En tal perspectiva, Popper señala que el conocimiento científico no es un conocimiento cierto y sólo consiste en »conjeturas comprobables, conjeturas inciertas«, es simple conocimiento hipotético, conocimiento conjetural.

Por su parte, en los albores del siglo XXI, la ignorancia social no proviene del monopolio hegemónico del conocimiento, o de las restricciones del acceso público a las fuentes de información, o de la influencia "irracional" y "negativa" del pensamiento mítico-mágico-religioso, sino más bien de la excesiva formalización, producción y circulación del conocimiento generado en los diversos centros de la analítica disciplinaria contemporánea. En el presente, la ignorancia deriva de una hipertrofia social para analizar, asimilar, comprender y discriminar la abundancia de información que se genera en la actual *Sociedad del Conocimiento*, dentro de todos los campos de la reflexión humana. La verdad del conocimiento racional se desvanece ante el exceso de veridades que produce la razón y no por la persistencia de las formas irracionales de la falsedad. Además, la racionalización creciente del Estado, los sistemas productivos y las interacciones socio-étnico-culturales, no han conseguido la liberación onto-socio-política de los individuos, ni

la resolución ético-jurídica que comporta la justicia social, como tampoco han solventado las necesidades socio-culturales-económicas básicas de la mayoría de la población, por el contrario, el dominio racional del mundo de vida de las sociedades ha permitido el refinamiento de los procesos de control social, los procedimientos de destrucción masiva, los dispositivos de explotación intensiva y de deconstrucción identitaria. En la fría materialización de los hechos socio-históricos, más allá de cualquier posición maniqueísta o detractora del logos occidental, lo cierto es que el advenimiento de la sociedad racional se traduce en una sofisticada consolidación de los procesos, estrategias y dispositivos de sometimiento, explotación y destrucción socio-cultural. En la actualidad, el principal riesgo a la libertad, al pensamiento y a la propia vida del ser humano, como del resto de los seres en el planeta no proviene de los oscuros abismos de la irracionalidad, sino de los inmovibles y sistemáticos veneros de la Razón. Los dispositivos técnico-tecnológicos de depredación intensiva de los recursos energéticos y de destrucción sistemática de la vida en el planeta, así como de sometimiento del individuo y las sociedades humanas provienen de la acción instrumental de la razón, no del fanatismo de la fe religiosa. La amenaza latente de la destrucción racional de la vida en el planeta se racionaliza como un mal necesario de la preservación del orden y la paz mundial, al propio tiempo que los regímenes de gobierno civilizado administran el dominio global que ejercen sobre el mundo contemporáneo mediante la sistemática coacción técnico-tecnológica de sus dispositivos de conocimientos, de producción y de control militar –sin menoscabo del metódico recurso de la tortura psicológica y/o física, como fue puesto de manifiesto por la milicia y la inteligencia estadounidense en los centros de detención de Abu Ghraib en Bagdad y de Guantánamo en Cuba, dentro de la denominada “guerra contra el terrorismo”. Ante el fundamentalismo religioso se reacciona con el fundamentalismo racional; a la irracionalidad de las armas terroristas de destrucción indiscriminada se responde con la eficaz racionalidad de destrucción masiva de las “armas inteligentes”. Es cierto, que en el actual conflicto político-militar-económico entre el Occidente encabezado por los Estados Unidos y

el Medio Oriente musulmán persiste un evidente fundamentalismo religioso, desde donde se pretende justificar la desigual lucha fratricida, sin embargo, no es posible soslayar que la fe en la razón alcanza una dimensión fundamentalista, al grado de legitimar el desarrollo y el uso de armas nucleares, biológicas y químicas, entre otras, con el objeto de defender las conquistas de la Civilización. La ciencia y la técnica no dialogan, imponen sobre el mundo sus formas de comprensión e intervención instrumental.

Pero, los límites socio-históricos de la razón logocéntrica no provienen de su alianza con el poder y/o de su irrestricta aspiración universal, según reconoce Matthias Kettner, menos aún del desencanto social que provoca el trágico incumplimiento de sus promesas históricas y el consecuente derrumbe de los grandes metarrelatos, como pretende la pesimista analítica postmoderna, por el contrario, tales confines devienen de la perversa transformación del impulso racionalizante en «delirio de racionalidad». La aspiración a la universalidad y su alianza con el poder, así como la analítica pesimista y la destrucción sistemática de los protorrelatos son propiedades de la razón desde su misma fuente de procedencia griega. Empero, el delirio de racionalidad no es el siniestro rostro de la irracionalidad del logos, la oculta barbarie de la razón, disposición patológica que puede ser depurada, decantada, o purgada del sistema de racionalidad a través de la intensificación de los procesos de racionalización, es decir, mediante la acentuación del dominio racional; desde esta perspectiva, el delirio de racionalidad es la línea de fuga de la razón, en otras palabras, la radicalización de los procesos de racionalización que consideran el control racional de los excesos, problemas e inconsistencias de la propia razón. En la actualidad, el principal deuteragonista de la razón no lo representa la persistencia de la irracionalidad en el mundo, sino la pulsión racionalizadora convertida en delirio. El *logos delirante* es la dialéctica racional que se propone la racionalización total de la existencia, al propio tiempo que se racionaliza a sí mismo. La razón que se funda en sus propios principios, proyecciones y productos, termina por desfundamentar

al mundo, finiquita todo referente ontológico, transforma a la existencia en una entelequia formal y deja a la conciencia humana carente de sentidos y significados de los cuales asirse para explicar su presencia, posición y destino en el universo, es decir, desemboca en el nihilismo radical, donde todo es posible y nada tiene importancia. Es la nada en cuanto fondo existencial. El *Guasón* es la expresión por antonomasia del nihilismo racional, es el prototipo del logos delirante. ¿Acaso algo escapa a la previsión demiúrgica del delirio del *Guasón*? La anarquía y el caos socio-político-económico es legítimo tan sólo porque la razón los puede hacer posible. El mundo desencantado, la ausencia socio-histórica de sentido y dirección trascendental son producto del nihilismo racionalista. En la síntesis epistemológica de esta postura nihilista, Feyerabend sostiene la inexistencia de un método infalible que conduzca necesariamente a la verdad y, en consecuencia, cualquier producto del conocimiento tiene la misma validez, equivalente pertinencia. En la dimensión onto-socio-cultural esto se traduce en la legitimación de todo tipo de existencia socio-histórica. Tal forma de comprensión nihilista significa la relativización de todos los valores históricos, incluyendo la metafísica binaria de oposición de Occidente. Pero, aún más todavía, al someterse el logos al dominio de la dialéctica deconstructiva racional propicia la erosión de los principios nodales en que funda su rectoría onto-epistémico-histórica, tras lo cual pierde su estatuto de propiedad definitoria de la humanidad, es decir, se desplaza de ser una facultad humana hacia la posición de un simple dispositivo institucional más del devenir histórico de la sociedad, al nivel del idioma o la moneda, cuando no como simple tradición social de discusión crítica, abierta y libre, de acuerdo con la concepción popperiana, pero desprovista de cualquier garantía de certidumbre en la verdad, en la virtud o en la tolerancia –según complementa Pedro Schwart (1996)-. En su acción racionalizante el logos desdiviniza al mundo, elimina los sustratos socio-históricos y termina desfundamentando su misma existencia. El delirio de racionalidad delimita las fronteras racionales de la propia Razón. Empero, este hecho sitúa al logos en la justa dimensión que le corresponde dentro de la experiencia histórica humana, esto es, como un modo particular de la



conciencia para producir el sentido y el significado que permitan explicar la contingencia de la existencia ante el vacío en que se cierne el advenimiento del mundo, en virtud de lo cual, no es posible exigirle más allá de los procesos de significación y dotación del sentido existencial.

Parafraseando a Nietzsche, bien es posible concluir que «toda forma de significación de la existencia es perspectiva», deviene de las formas particulares de que dispone la pragmática del ser humano para concebirse a sí mismo, para situarse en la circunstancia del mundo y para representarse el sentido del orden de lo existente. La significación existencial es una proyección socio-cultural de la conciencia humana ante el trágico presentimiento del abismo de la nada, que se advierte en la contingente ocurrencia de los acontecimientos mundanos, en el persistente silencio en el cual parece cerrarse el universo y en el inexorable advenimiento de la muerte. La significación es el diálogo de la conciencia consigo misma en la esperanza de que el cosmos le dirija la palabra para develarle los misterios de la existencia y, de esta manera, conjurar la terrible soledad ontológica que se cierne sobre ella. En el descubrimiento de sí misma, en el ensimismamiento metafísico-reflexivo, como decreta el canon socrático, la conciencia humana pretende develar los principios rectores de la organización ontológica del cosmos. La necesidad de significación proviene del reconocimiento de la pavorosa soledad que embarga al ser humano después de tener conciencia de su propia existencia y de la patencia del *thelos* mundano en que acontece. Pero, si las formas de significación de la existencia son perspectivas socio-culturales, entonces: ¿existen tantas expresiones de racionalidad como formas de significar dispone la conciencia histórica del ser humano?, ¿la historia humana se conforma de distintas formas de civilización?, ¿persiste algún tipo de jerarquía onto-histórica entre los diferentes sistemas de racionalidad humana?, ¿cómo se puede tramar un diálogo “razonable” entre las distintas formas de significación de la existencia?, ¿subyacen principios transculturales de valoración de las prácticas sociales particulares?, por mencionar sólo algunas de las interrogantes posibles.

Aún más, si como parece advertir el anarquismo epistemológico de Feyerabend, no existe un método infalible de descubrimiento de la verdad, en virtud de lo cual cualquier disposición metodológica es pertinente en la construcción de la explicación del universo y, en consecuencia, cualesquiera de los productos de la intelección humana es legítimo para significar la experiencia histórica, por tanto, cabe interrogarse: ¿existen diferentes modos del devenir de la verdad?, ¿la verdad es relativa al orden socio-cultural en que se construye?, ¿existen diferentes expresiones de mundanidad conforme a los diversos dispositivos metodológicos de construcción del conocimiento?, etc. La desdivinización de la razón termina por relativizar la verdad del conocimiento racional, así como el predominio de la civilización en cuanto modelo necesario de la racionalización socio-histórica y la universalista concepción unidimensional del devenir historia, con lo cual se posibilita la reivindicación de las alteridades onto-socio-culturales. Existen múltiples formaciones legítimas de habitar, comprender e interactuar en el mundo. En esta perspectiva, el advenimiento del final de la historia en cuanto conclusión de la lucha de los proyectos ideológicos, preconizada por Fukuyama, apertura el devenir de las historicidades como interacciones significantes de diversas formas de dotar de sentido a la existencia, es decir, de distintos sistemas de racionalidad, de diferentes formaciones de civilización. El feroz embate de Occidente a la diferencia socio-cultural en el mundo, bajo la justificación de la defensa del «estilo de vida civilizado», del orden racional –el *american way*, el *European way* y, en general, el *Westerner way*–, más que una confirmación de la vigencia global del imperio significativo del logos, representa una denodada resistencia a perder su predominio socio-civilizatorio ante la afirmación de las alteridades socio-culturales particulares –caracterizada de manera equívoca por Huntington, como *La Lucha de las Civilizaciones*–. Cuando Occidente debe recurrir al uso de sus dispositivos técnico-tecnológicos de control militar, es que constata el debilitamiento de su dominio significativo.

En efecto, el predominio onto-histórico de la razón, la supremacía socio-civilizatoria del imperio del significante del logos sobre el mundo, se encuentran expuestos a un franco proceso de erosión de sus principios constitutivos, en cuanto producto de la crítica racional de su atingencia socio-histórica, el desarrollo del denominado «giro lingüístico», el reconocimiento de la «sociedad plural», la revaloración de la diferencia onto-cultural y la empecinada persistencia de alteridades socio-culturales, tanto al interior como en los márgenes de la sociedad occidental. La crítica sistemática de la denominada *Escuela de Frankfurt* –en particular de Horkheimer y Adorno–, del *Círculo de Viena*, del racionalismo moderado y del desencantado pensamiento postmoderno, terminan por descentrar a la razón de su posición de autoridad exclusiva en la rectoría del destino individual, social e histórico de la especie humana, para re-situarla en un emplazamiento menos excluyente y unilateral, pero bajo la perspectiva teórica de una concepción más ampliada y diferenciada, según advierte Kettner, lo cual implica el reconocimiento y la revaloración aportativa de otras disposiciones de significación existencial en el enriquecimiento pleno de la experiencia de vida humana, como el arte, los mitos y la religiosidad, por ejemplo. La acción interventiva del logos se circunscribe a la instauración de criterios generales de criticidad abierta y libre con el objeto de hacer más *razonable* la construcción del conocimiento del mundo, la explotación de los recursos energéticos, la administración de la sociedad y las interacciones socio-culturales, pero desprovista ya de la pretensión de eliminar, excluir o subordinar al resto de las facultades humanas en el devenir de la experiencia socio-histórica. Por su parte, en la fuente de procedencia del giro lingüístico, la concepción teórica del lenguaje, en Humboldt, plantea que las lenguas no se reducen a un simple sistema de signos, disponible para expresar los contenidos del pensamiento humano, sino por el contrario, comportan una visión del mundo, conforman una perspectiva específica desde la cual perciben la realidad los agentes sociales que las hablan. El lenguaje constituye al mundo, señala Lafont a propósito de la teoría lingüística de Humboldt. En tal sentido, las disposiciones del lenguaje instauran formaciones

de realidad y modos de habitarlas. Hablar es habitar un mundo. Por lo tanto, si en su origen el logos significa palabra, entonces, existen tantas formas de racionalidad como lenguas se hablan en el planeta. En consecuencia, el logos de Occidente, en cuanto formación particular del lenguaje humano, sólo representa una constitución singular del mundo, un sistema de racionalidad relativo a la construcción discursiva de la sociedad que lo produce, dentro de una amplia variedad de sistemas lingüísticos que generan a las diversas sociedades humanas. Así, en tanto agentes constitutivos del mundo, cada lengua como sistema de significación existencial dispone un sistema de racionalidad propia, un logos, por así decirlo, además de la realidad que habita, piensa y describe la sociedad lingüística que la habla. La verdad no existe fuera del lenguaje, de acuerdo con Rorty. Los límites del mundo para el ser humano son las fronteras de su lenguaje.

Por otra parte, el resto de los fenómenos erosionantes de los fundamentos del predominio socio-cultural del logos de Occidente son concurrentes en la intención del reconocimiento de la diversidad socio-histórica que conforma a la especie humana. En efecto, la homogenización onto-civilizatoria del ser humano que impulsa el proyecto de reforma racional del ser, bajo el principio de la igualdad óntico-social de la especie que inventa el pensamiento griego, de acuerdo con Savater, y luego asume de manera radical la comprensión moderna, fracasa en sus dos principales dimensiones de acción, a saber: al interior del estrato occidental, los procedimientos de racionalización social y de formación societal no consiguieron suprimir las diferencias étnico-culturales de su seno; mientras que hacia la exterioridad del *Vallum Hadriani*, los dispositivos procedimentales de la evangelización religioso-civilizatoria tampoco lograron destruir por completo los envíos de alteridad racial y socio-cultural, pese a la indiscriminada masacre de miles de nativos y a la deconstrucción sistemática de sus matrices histórico-culturales, que implementaron los procesos de colonización europea, blanda y dura, en todo el mundo. De hecho, las grandes oleadas migratorias procedentes

de Oriente, Medio Oriente y del Hemisferio Sur hacia los centros de las economías desarrolladas de Europa y América, a lo largo del siglo XX, no sólo han multiplicado los núcleos de alteridad en las sociedades occidentales, sino que han propiciado nuevos lances de diferenciación socio-cultural, los cuales no se identifican plenamente ni con sus fuentes de procedencia étnico-culturales, como tampoco con el estrato de civilización en que se desarrollan –los chicanos y latinoamericanos en Estados Unidos, o los africanos en la Europa mediterránea, o los turcos en Alemania, por ejemplo-. La innegable evidencia de tales fenómenos desemboca en la necesidad impostergable del reconocimiento de la diferencia étnico-cultural como un hecho socio-histórico irrefutable, con una tradición socio-civilizatoria propia y no en cuanto manifestación primitiva, atrasada o deformada del progreso de la civilización occidental, además de la aceptación teórica, política y jurídica de la sociedad plural, en tanto espacio socio-histórico de confluencia, coexistencia e interacción de múltiples vectores de identidad socio-étnico-cultural. Sin olvidar las demandas de autonomía, autogobierno, de respeto a los derechos culturales, etc., que las alteridades de todo el orbe sostienen contra el dominio impuesto por el sistema de racionalidad logocéntrico. Empero, esta legitimación teórico-político-jurídica de la otredad también implica un reconocimiento de la existencia de sistemas de racionalidad, tradiciones socio-históricas, identidades étnicas y formaciones de civilización alternas al desarrollo socio-civilizatorio de Occidente, con el consecuente descentramiento de su logos particular. La tradición onto-histórica se diversifica, los sistemas de racionalidad se diferencian, la unidad del destino humano se fractura.

En consecuencia, la erosión de los soportes de la diosa Razón genera una buena cantidad de interrogantes histórico-sociales y étnico-culturales, a parte de las preguntas planteadas antes, a las cuales ya se les intenta la construcción de una respuesta pertinente desde la reflexión política, jurídica, antropológica, sociológica, etc., donde destacan: ¿cuáles son las dimensiones de la historia humana?, ¿la diferencia es un defecto o una virtud en el devenir histórico del ser

humano?, ¿en el horizonte de la historicidad de las civilizaciones existe la posibilidad cierta de una síntesis socio-cultural de la experiencia humana?, ¿las diferentes expresiones de racionalidad del ser humano son igualmente pertinentes para el desarrollo de las civilizaciones?, ¿cómo construir un espacio equitativo de coexistencia e interacción intercultural? y ¿cómo conciliar el relativismo socio-cultural que conlleva el reconocimiento de la diferencia étnico-civilizatorio con la defensa y expansión de la conquista histórica de disposiciones de relación societal más equitativas e igualitarias, como los derechos humanos, los derechos políticos y de género, por ejemplo, sin violentar el derecho de apropiación, práctica y potenciación socio-civilizatoria de la propia cultura?, entre otras cuestiones. Sin embargo, tales asuntos rebasan los límites de la presente investigación y quedan como lances de nuevos estudios en el campo de la reflexiva socio-histórica del ser humano. Pese a cualquier crítica, el logos representa un hito en el devenir histórico de la humanidad y todas las culturas llevan su impronta de significación existencial, en mayor o menor grado, por lo que es necesario reconocer la trama histórica actual para presenciar cómo se resuelve la actual crisis de certidumbre que parece asolar al pensamiento de las sociedades contemporáneas, producto del descentramiento y el aparente agotamiento de la racionalidad de Occidente. Algunos vectores que ya pueden observarse son: la defensa optimista de una *racionalidad moderada* en Popper, la propuesta pesimista de una *razón débil* en los postmodernos y hasta hay quienes, desencantados, pretenden sustituir al logos por los modelos de comprensión y de vida “indígenas”, como sucede con los denominados “alteristas”. Empero, como bien anticipaba el Dr. José Ferrés, la sustitución de un absoluto de significación por cualquier otro, sin importar su procedencia o modalidad, sea ésta la »razón sensible«, la »razón estética«, o la »razón teológica«, por un lado, o sea la »sincrética racionalidad cosmogónica indígena«, la »sintética racionalidad oriental«, o la »racionalidad abierta«, por otro lado, no transforma el sistema de dominio vigente, tan sólo releva los agentes, las formas y los dispositivos de control socio-cultural.

## Fuentes de Consulta

## Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. (1996) *Diccionario de Filosofía*. FCE, México
- Abraham, Tomás. (1989) *Los Senderos de Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires
- Ahlers, Ingolf. et. al. (2000) *La Genealogía del Cristianismo: ¿Origen de Occidente?* CONACULTA, México
- Alegre Gorri, Antonio. (1985) *Estudios sobre los Presocráticos*. Anthropos, Barcelona
- (1986) *La Sofística y Sócrates: Ascenso y Caída de la Polis*. Editorial Montesinos, Barcelona
- Alsina, J. (1971) *Tragedia, Religión y Mito entre los Griegos*. Labor, Barcelona
- Allende, Isabel. (2006) *Inés del Alma mía*. Areté, México
- Amin, Samir. (1989) *El Eurocentrismo. Crítica de una Ideología*. Siglo XXI, México
- Antón Pacheco, José A. (1988) *Symbolica Nomina*. Barcelona
- Arce, J. L. (1999) *Teoría del Conocimiento: Sujeto, Lenguaje, Mundo*. Editorial Síntesis, Madrid
- Arendt, Hannah. (2006) *Los Orígenes del Totalitarismo*. Alianza, Madrid
- Aristóteles. (1971) *Aristóteles. Metafísica*. Editorial Porrúa, México
- (1978) *Acerca del Alma*. Gredos, Madrid
- (1982) *Tratados de Lógica*. FCE, México
- (1988) *Las Refutaciones Sofísticas*. Gredos, Madrid
- (1991) *La Política*. Editorial Porrúa, México
- (1995) *Metafísica*. Vita e Pensiero, Milano 1995
- (1996) *La Poética*. Editores Mexicanos Unidos, México
- Armstrong, Karen. (2005) *Breve Historia del Mito*. Salamandra Ediciones, Barcelona
- Artigas, Mariano. (2001) *Racionalidad Científica y Racionalidad Humana*. Universidad de Valladolid/Universidad del Bosque, Colombia
- Aubenque, Pierre. (1981) *El Problema del Ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid
- Bacon, Francis. (1985) *The Essays*. Penguin Books, Londres
- Bachelard, Gaston. (1997) *La Formación del Espíritu Científico*. Siglo XXI, México
- Badiou, Alain. (2003) *El Ser y el Acontecimiento*. Bordes Manantial, Buenos Aires
- Bartolomé, Miguel Alberto. (1997) *Gente de Costumbre y Gente de Razón*. Siglo XXI, México
- Bausola, Adriano y Giovanni Reale. (1994) *Aristotele: Perché la Metafisica*. Vita e Pensiero, Milano
- Beck, Ulrich. (2002) *La Sociedad del Riesgo Global*. Siglo XXI, Madrid
- Becker, Ernest. (1992) *La Lucha Contra el Mal*. FCE, México
- Berlin, Isaiah. (2002) *Conceptos y Categorías*. FCE, México

- Beuchot, Mauricio. (1995) *Los Márgenes de la Interpretación: hacia un Modelo Analógico de la Hermenéutica*. Universidad Iberoamericana, México
- Bochenski, I. M. (1985) *Historia de la Lógica Formal*. Gredos, Madrid
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1993) *Pensar Nuestra Cultura*. Alianza, México
- Borges, Jorge Luis. (1971) *Nueva Antología Personal*. Siglo XXI, México
- (1997) *Diccionario. Una Antología de sus Textos*. FCE, México
- Braudel, Ferdinand. (1994) *Las Civilizaciones Actuales*. Rei
- Braunstein, Nestor A. (2005) *El Lenguaje y el Inconciente Freudiano*. Siglo XXI, México
- Breton, André. (1996) *Antología*. Siglo XXI, México
- Brunet, G. (2006) *La Razón en su Historia*. Édere, México
- Bueno, Gustavo. (1974) *La Metafísica Presocrática*. Pentalfa Ediciones, Oviedo, España
- Burnham, James. (1945) *Los Maquiavelistas: Defensores de la Libertad*. Emecé Editores, Buenos Aires
- Burke, Peter. (2002) *Historia Social del Conocimiento*. Paidós, España
- Cacciari, Massimo. (2000) *El Dios que Baila*. Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México
- Camps Cervera, M. Victoria (Coord.). (1987) *Historia de la Ética*. Vol. I. Crítica, Barcelona
- Cassirer, Ernest. (1993a) *Antropología Filosófica*. FCE, México
- (1993b) *La Filosofía de la Ilustración*. FCE, España
- (1998) *Filosofía de las Formas Simbólicas*. FCE, México
- Castoriadis, Cornelius. (1999) *Figuras de lo Pensable*. Frónesis, Madrid
- Cereijido, Marcelino. (2005) *Ciencia sin Sesos. Locura Doble*. Siglo XXI, México
- Chalmers, Alan F. (1990) *¿Qué es esa Cosa llamada Ciencia?* Siglo XXI, México
- Châtelet, François. (1998) *Una Historia de la Razón*. Pretextos, Valencia
- Chomsky, Noam y Michel Foucault. (2006) *La Naturaleza Humana: Justicia versus Poder. Un Debate*. Katz Editores, Argentina
- Cioran, Émile Michel. (1980) *Silogismos de la Amargura*. Monte Ávila, Caracas
- Colli, Giorgio. (2005) *El Nacimiento de la Tragedia*. Tusquets, España
- Collingwood, R. G. (1993) *Los Principios del Arte*. FCE, México
- Comenio, Juan Amós. (1992) *La Via Della Luce*. Ed. Académico Cosimo Scarcella, Pisa, Edizione del Cerro, Eirenikon, No. 5
- (1992) *Pampedia*. UNED (AA. 57), Madrid
- Copleston, Frederick Charles. (1971) *Historia de la Filosofía*. Ariel, Barcelona
- (1991) *Historia de la Filosofía*. Vol. 1. Grecia y Roma. Ariel, Barcelona
- Cornford, Francis MacDonald. (1980) *Antes y Después de Sócrates*. Ariel, Barcelona
- (1982) *La Teoría Platónica del Conocimiento*. Paidós Ibérica, Barcelona
- (1984) *De la Religión a la Filosofía*. Ariel, Barcelona



- (1989) *Platón y Parménides*. La Balsa de Medusa, Madrid
  - (1991) *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press
- Cruz F, Roberto. (2005) *La Primera Hermenéutica*. Herder/UIA, México
- Curto, Roberto. (2000) *Introducción a La Mejores Poesías Chinas*, de Li Po y otros. Longseller, Argentina
- Dalí, Salvador. (1992) *Diario de un Genio*. Tusquets, México
- Davies, Paul y John Gribbin. (1992) *The Matter Myth*. Penguin Books, London
- De Aquino, Santo Tomás. (2001) *Suma de Teología I, II, III, IV y V*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
- De Benoist, Alain. (2000) *Como ou Sem Deus?* Hugin Editores, Lisboa
- De Bruyne, Edgar. (1994) *La Estética de la Edad Media*. Visor, Madrid
- De las Casas, Bartolomé. (2005) *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*. Alianza Editorial, España
- De Sahagún, Bernardino. (1956) *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Editorial Porrúa, México
- Deleuze, Gilles. (1972) *Proust y los Signos*. Anagrama, Barcelona
- (1974) *Empirismo y Subjetividad. Ensayo sobre la Naturaleza Humana según Hume*. Ediciones Granica, Barcelona
  - (1991) *Foucault*. Paidós, México
  - (1994a) *Lógica del Sentido*. Planeta-Agostini, España
  - (1994b) *Mil Mesetas*. Pre-textos, Valencia
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. (1995) *El Antiedipo*. Pre-textos, Valencia
- Derrida, Jacques. (2000) *Dar la Muerte*. Paidós, Barcelona
- Detienne, Marcel. (1970) *La Invención de la Mitología*. Península/Paidós, Barcelona
- (2004) *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*. Sextopiso, México
- Diels-Krantz. (1972) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 volúmenes) Weidmann, Dublin-Zurich
- Dodds, E. R. (1999) *Los Griegos y lo Irracional*. Alianza, Madrid
- Donald, Merlin. (2005) *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Harvard University Press, Harvard
- Duhot, Jean-Joël. (1999) *Socrate ou L'éveil de la Conscience*. Bayard, Francia
- (2003) *Epictète et la Sagesse Stoïcienne*. Janvier, Francia
- Durkheim, Emile. (2003) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza, Madrid
- Eco, Umberto. (1982) *El Nombre de la Rosa*. Lumen, Barcelona
- (1989) *El Péndulo de Foucault*. Biompiani-Lumen-Patria, México
  - (1991) *Tratado de Semiótica General*. Lumen, México
  - (1992) *Los Límites de la Interpretación*. Lumen, México
  - (1995) *La Isla del Día de Antes*. Lumen, México
  - (2002) *Sobre Literatura*. Océano, Barcelona

- (2005) *La Misteriosa Llama de la Reina Loana*. Lumen, SA, México
- Eisentein, Sergei. (1998) *La Forma del Cine*. Siglo XXI, México
- Ekeland, Ivar. (2001) *El Caos*, Siglo XXI, México
- Eliade, Mircea. (1973) *Lo Sagrado y lo Profano*. Ediciones Guadarrama, Madrid
- Elías, Norbert. (1994a) *Teoría del Símbolo*. Península, Barcelona
- (1994b) *El Proceso de la Civilización*. FCE, México
- Enciclopedia. (1982) *El Universo*. Tomo 10. Editorial SARPE, Madrid
- Engels, Federico. (1989) *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Editorial Dante, México
- Fajnzylber, Fernando. (1983) *La Industrialización Trunca en América Latina*. Nueva Imagen, México
- Fanon, Franz. (1980) *Los Condenados de la Tierra*. FCE, México
- Farrington, B. (1983) *Ciencia y Filosofía en la Antigüedad*. Ariel, Barcelona
- Feyerabend, Paul K. (1989) *Límites de la Ciencia*. Paidós/ICE-UAB, Barcelona
- (1997) *Tratado contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*. Técnos, Madrid
- Ferrater Mora, José. (1979) *De la Materia a la Razón*. Alianza, Madrid
- (1998) *Diccionario de Filosofía. A-D*. Ariel, Barcelona
- Feuerbach, Ludwig. (1995) *La Esencia del Cristianismo*. Editorial Trotta, S. A., Madrid
- Fierro Gay, Federico. (1995) *De la Sabiduría de la Edad Media*. UAZ, México
- Fornet, Raúl. (2001) *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Editorial Palimpsesto, Bilbao
- Foucault, Michel. (1979) *El Panóptico*. La Piqueta, Madrid
- (1991a) *Microfísica del Poder*. Ediciones La Piqueta, España
- (1991b) *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Gedisa, Barcelona
- (1991c) *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI, Madrid
- (1991d) *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI, Madrid
- (1992) *Genealogía del Racismo*. La Piqueta, Madrid
- (1996) *El Pensamiento del Afuera*. Pre-Textos, Valencia, España
- (1999) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, México
- (2000) *Defender a la Sociedad*. FCE, Argentina
- (2004) *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Paidós, Barcelona
- *Crítica a las Técnicas de Interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*. Editorial Cuervo, Argentina
- Friedländer, Paul. (1989) *Platón, Verdad del Ser y Realidad de la Vida*. Tecnos, Madrid
- Fuentes, Carlos. (1994) *Valiente Mundo Nuevo*. FCE, México
- Fukuyama, Francis. (1992) *El Fin de la Historia y el Último Hombre*. Planeta, México

- Gadamer, Hans-Georg. (1991) *La Actualidad de lo Bello*. Paidós, Barcelona
- (1992) *Verdad y Método II*. Sígueme, Salamanca
  - (1997a) *Mito y Razón*. Paidós Studio, España
  - (1997b) *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca
  - (1999) *Poema y Diálogo*. Gedisa, Barcelona
- Galeano, Eduardo. (1979) *Las Venas Abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México
- Galilei, Galileo. (1981) *El Ensayador*. Aguilar, Buenos Aires
- García, Juan David. (1991) *Los Presocráticos*. FCE, México
- García Bacca, Juan David. (1985) *Necesidad y Azar. Parménides (s. V a. C.) y Mallarmé (s. XIX d. C.)*. Anthropos, Barcelona
- García Gual, Carlos. (1980) *Epicuro*. Alianza, Madrid
- (1987) *La Mitología: Interpretaciones del Pensamiento Mítico*. Montesinos, D. L., Barcelona
  - (2004) *La Filosofía Helenística: Ética y Sistemas*. Ediciones Pedagógicas, Madrid
  - (Ed.). (2004) *Historia de la Filosofía Antigua*. Editorial Trotta, Madrid
- Gilson, E. (1979) *El Ser y los Filósofos*. Eunsa, Pamplona
- Gomperz, Theodor. (2000) *Pensadores Griegos*. Tomos I, II y III. Editorial Herder, Barcelona
- González Crussi, Francisco. (2006) *Sobre la Naturaleza de las Cosas Eróticas*. Verdehalago/Secretaría de Cultura de Michoacán, México
- Gottfried, Gabriel. (1994) *Sobre el Significado en la Literatura y el Valor Cognitivo de la Ficción*, en: López de la Vieja, Ma. Teresa. (Comp.) *Figuras del Logos. Entre la Filosofía y la Literatura*. FCE, Madrid
- Gourinat, Michel. (1974) *Introducción al Pensamiento Filosófico*. Ediciones Istmo, Madrid
- Grassi, Ernesto. (2003) *El Poder de la Fantasía: Observaciones sobre la Historia del Pensamiento Occidental*. Anthropos, Barcelona
- Graves, Robert. (1992) *Los Mitos Griegos*. Vol. I y II. Alianza, México
- Grube, G. M. A. (1935) *Plato's Thought*. Methuen & Co., London
- Gruzinski, Serge. (2000) *El Pensamiento Mestizo*. Paidós, Barcelona
- Gunder Frank, André. (1992) *El Subdesarrollo del Desarrollo. Un Ensayo Autobiográfico*. IEPALA Editorial, Madrid
- Gusdorf, Georges. (1993) *Mythe et Metaphysique*. Flamarion
- Gustavo Aguirre, Raúl. (2003) *Heráclito de Éfeso. Fragmentos*. Nostromo Editores, Buenos Aires
- Guthrie, William K. C. (1987) *Los Filósofos Griegos*. FCE, México
- (1994) *La Tradición Presocrática desde Parménides a Demócrito*. Gredos, Madrid
  - (1999) *Historia de la Filosofía*. Vol. I al IV. Gredos, Madrid
- Habermas, Jürgen. (1984) *Ciencia y Técnica como Ideología*. Ténos, Madrid

- (1989) *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Cátedra, España
  - (1991) *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus, Madrid
  - (1993) *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social*. Rei, México
  - (2000) *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Editorial Trotta, Madrid
  - (2002) *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Taurus, México
  - (2002) *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la Razón Funcionalista*. Taurus, México
- Havelock, Eric. A. (1963) *Preface to Plato*. Harvard University Press, Massachussets
- Hawking, Stephen. (1989) *Une Breve Histoire du Temps. Du Big Bang aux Trous Noirs*. Flammarion, París
- Heidegger, Martín. (1986a) *Arte y Poesía*. FCE, México
- (1986b) *El Ser y el Tiempo*. FCE, México
  - (1994) *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona
  - (1996) *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1974) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente, Madrid
- (1988) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Edhasa, Barcelona
  - (1997a) *Lecciones de Estética*. Ediciones Coyoacán, México
  - (1997b) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza, Madrid
  - (2005) *Poética*. ESE Servicios Editoriales, Argentina
  - (2006) *Fenomenología del Espíritu*. Pre-Textos, Valencia
- Hirsch, Joachim. (1996) *Globalización, Capital y Estado*. UAM-Xochimilco, México
- Hobbes, Thomas. (1979) *Leviatán*. Editora Nacional, Madrid
- Houaiss, Antonio. et. al. (1996) *América Latina en su Literatura*. FCE, México 1996
- Hofstadter, Douglas R. (1979) *Gödel, Escher, Bach: Una Eterna Trenza Dorada*. CONACYT, México
- Homero. (1977) *La Ilíada*. Editorial Porrúa, México
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. (2000) *Dialéctica del Iluminismo*. Editorial Sudamericana, México
- Hübner, Kurt. (1996) *La Verdad del Mito*. Siglo XXI, México
- Humboldt, Wilhem von. (1990) *Sobre la Diversidad de la Estructura del Lenguaje Humano y su Influencia sobre el Desarrollo Espiritual de la Humanidad*. Anthropos, Barcelona
- (1991) *Escritos sobre el Lenguaje*. Edicions 62, Barcelona
- Huntington, Samuel Phillips. (1997) *El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Paidós, Barcelona

- Husserl, Edmund. (1976) *Investigaciones Lógicas*. Editorial Revista de Occidente, Madrid
- (1985) *Meditaciones Cartesianas*. FCE, México
  - (1986) *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. FC, México
- Hyland, D. A. (1975) *Los Orígenes de la Filosofía en el Mito y en los Presocráticos*. El Ateneo, Buenos Aires
- Ibáñez, Jesús. (1985) *Del Algoritmo al Sujeto. Perspectivas de la Investigación Social*. Siglo XXI, España
- Irwin, Terence. (1996) *I Principi Primi di Aristotele*. Vita e Pensiero, Milano
- Izuzquiza, Ignacio. (1998) *La Diosa Inútil. Un Elogio de la Filosofía*. Tecnos, Madrid
- Jaeger, Werner. (1992) *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*. FCE, Colombia
- Jasper, Karl. (1966) *La Filosofía*. FCE, México
- Juárez, Clemente y Carlos Rochin. (1965) *Química. Un Concepto Moderno de la Ciencia*. Arana, SA, México
- John Russell, Robert. et. al. (2002) *Física, Filosofía y Teología. Una Búsqueda en Común*. Edamex/UPAEP, México
- Kant, Immanuel. (1983) *Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física*. Editorial Nacional, Madrid
- (1985) *Filosofía de la Historia*. FCE, México
  - (1987) *Crítica de la Razón Pura*. Porrúa, México 1987
  - (1998) *Crítica de la Razón Práctica*. Ediciones Sígueme, Salamanca
  - (2006) *Prolegómenos a toda Metafísica del Futuro*. Losada, Argentina
- Kirk, G. S. (1985) *El Mito. Su Significado y Funciones en la Antigüedad y otras Culturas*. Paidós, Barcelona
- (1990) *The Nature of Greek Myths*. Penguin UK
- Kirsch, Jonathan. (2006) *Dios contra los Dioses*. Ediciones B, SA, Barcelona
- Kneale, W. y M. (1972) *El Desarrollo de la Lógica*. Tecnos, Madrid
- Kolakowski, Leszek. (1970) *El Racionalismo como Ideología*. Ariel, Barcelona
- Kondratieff, N.D. et. al. (1979) *Los Ciclos Económicos Largos. ¿Una Explicación de la Crisis?* Akal, Madrid
- Koyré, Alexandre. (1979) *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*. Siglo XXI, Madrid
- Kuhn, T. S. (1989) *¿Qué son las Revoluciones Científicas?* Paidós, Barcelona
- (1991) *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. FCE, México
- Kundera, Milan. (1994) *Los Testamentos Traicionados*. Tusquets, México 1994
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía Multicultural*. Paidós, Barcelona
- Lacan, Jacques-Marie Émile. (1984) *Escritos 2*. Siglo XXI, México
- (1985) *Escritos 1*. Siglo XXI, Buenos Aires
- Lafont, Cristina. (1993) *La Razón como Lenguaje*. Visor, Madrid

- Lamo de Espinoza, E. (1995) *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una Aproximación al Multiculturalismo en Europa*. Alianza Editorial, Madrid
- Le Blond, Jean-Marie.(1939) *Logique et Méthode chez Aristote: Étude sur la Recherche des Principes dans la Physique Aristotélicienne*. Vrin, Paris
- Lecourt, Dominique. (1987) *Para una Crítica de la Epistemología*. Siglo XXI, México
- Lenin, V. I. (1981) *Obras Completas*. Tomos I al X. Editorial Progreso, Moscú
- Lerman, Aída. (1996) *Ideas y Proyectos de la Integración Latinoamericana*. UAM, México
- Lévi-Strauss, Claude. (1986) *Mitológicas*. Vol. I. FCE, México
- (1994) *El Pensamiento Salvaje*. FCE, México
  - (1997) *Antropología Estructural*. Siglo XXI, México
- Lloyd, Geoffrey E. R. (1977) *De Tales a Aristóteles*. EUDEBA, Buenos aires
- Lovejoy, Arthur O. (1983) *La Gran Cadena del Ser. Historia de una Idea*. Icaria, Barcelona
- Lynch, Enrique. (1994) *La Lección de Sheherezade*. Ariel, Barcelona
- Lyotard, Jean-François. (1998) *La Condición Postmoderna*. Cátedra, Madrid
- Lledó, E. (1961) *El Concepto de «Poiesis» en la Filosofía Griega*. CSIC, Madrid
- (1984) *La Memoria del Logos*. Taurus, Madrid
- Maillard, Chantal. (1998) *La Razón Estética*. Laertes, Barcelona
- Marramao, Giacomo. (2007) *Pasaje a Occidente: Filosofía y Globalización*. Katz Editores, S. A., España
- Mardones, José Ma. (2007) *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una Fundamentación Científica*. Anthropos, España
- Marx, Carl. (1993) *Manuscritos*. Altaza, Barcelona
- (2001) *Simón Bolívar*. Ediciones Sequitur, Madrid
- Marx, C y F Engels. (1987) *Manifiesto del Partido Comunista*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, China
- (1974a) *Obras Escogidas en tres Tomos*. Editorial Progreso, Moscú
  - (1974b) *La Ideología Alemana. Crítica de la Novísima filosofía Alemana en las Personas de sus Representantes Feuerbach, B. Bauer y Stimer y del Socialismo Alemán en las de sus Diferentes Profetas*. Ediciones de Pueblos Unidos/Grijalbo, Barcelona
- Mate Rupérez, Manuel-Reyes. (1991) *La Razón de los Vencidos*. Anthropos, Barcelona
- (1996) *El Destino de la Racionalidad Occidental*. Centro de Estudios Constitucionales, Serie Cuadernos y Debates, Madrid
  - (1997) *Memoria de Occidente*. Anthropos, Barcelona

- Mato, Daniel. (Coord.) (2004) *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización*. FACES/Universidad Central de Venezuela, Caracas
- Maul, Stefan M. y Wolfhart Westendorf. (2003) *Crónica de la Medicina*. Intersistemas S. A. de C. V., México
- Mayr, Franz K. (1989) *La Mitología Occidental*. Anthropos, Barcelona
- Meyrink, Gustav. (2002) *El Golem*. Lectorum, México
- Montesinos Sirera, José. et. al. (2004) *Los Orígenes de la Ciencia Moderna. Actas Alis XI y XII. Seminario «Orotava» Historia de la Ciencia*. Dirección General de Ordenación e Innovación Educativa. Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, Canarias
- Moore, G. E. (1959) *Principia Ethica*, UNAM, México
- Morey, Miguel. (1976) *Los Presocráticos. Del Mito al Logos*. Montesinos, Barcelona
- (1983) *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid
- Morin, Edgar. (1995) *Introducción al Pensamiento Complejo*. Gedisa, Barcelona
- (1998) *Pensar Europa*. Gedisa, Barcelona
  - (1999) *El Método. La Naturaleza de la Naturaleza*. Ediciones Cátedra, Madrid
  - (2001) *El Método. Las Ideas*. Ediciones Cátedra, Madrid
- Morris, Charles. (2003) *Signos, Lenguaje y Conducta*. Lozada, Buenos Aires
- Mumford, Lewis. (1982) *Técnica y Civilización*. Alianza, Madrid
- Nasr, Sayyed Hossein. (1989) *Knowledge and the Sacred*. SUNY Press, State University of New York Press
- Nassif, Aziz. Coordinador (1996) *México: una Agenda para Fin de Siglo*. UNAM/La Jornada Ediciones, México
- Newton, Isaac. (1965) *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Impresión Anastaltique, Bruselas
- Nietzsche, F. (1988a) *Umwertung Aller Werte*. Gesamtausgabe, dtv/de Gruyter, Manchen
- (1988b) *La Gaya Ciencia*. Ediciones Akal, S. A., Barcelona
  - (1989) *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza, México
  - (1992) *Así Habló Zaratustra*. Alianza, Madrid
  - (1994) *Consideraciones Intempestivas I*. Alianza, Madrid
- Nishitani, Keiji. (1999) *La Religión y la Nada*. Ediciones Siruela, Madrid
- Nussbaum, Martha. (1995) *La Fragilidad del Bien: Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*. Visor, Madrid
- O'Connor, D. J. (1983) *Historia Crítica de la Filosofía Occidental*. Paidós Ibérica, Barcelona
- Ong, Walter J. (1967) *The Presence of the Word*. Yale University Press, New Haven
- (1988) *Orality and Literacy*. Routledge, London

- Ortega y Gasset, José. (1982) *¿Qué es la filosofía?* Revista de Occidente/Alianza, Madrid
- Osorio, Jaime. (1995) *Las dos Caras del Espejo. Ruptura y Continuidad en la Sociología Latinoamericana*. Triana, México
- Otto Apel, Kart. (2004) *Estudios Éticos*. Fontamara, México
- Otto, Walter. (2001) *Dioniso. Mito y Culto*. Siruela, Madrid
- Palacios, L. E. (1974) *Filosofía del Saber*. Gredos, Madrid
- Parménides. et. al. (1996) *Los Presocráticos*. FCE, México
- Pascal, Blaise. (1998) *Pensamientos*. Cátedra, Madrid
- (2003) *Pensamientos sobre la Religión y otros asuntos*. Editorial Losada, Buenos Aires
- Pauwels, Louis y Jacques Bergier. (1994) *La Rebelión de los Brujos*. Año Cero, España
- Paván, Carlos. (2000) *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*. Universidad Central de Venezuela, Venezuela
- Paz, Octavio. (1986) *El Arco y la Lira*. FCE, México
- Pelletier, Yvan. (2007) *La Dialectique Aristotélicienne. Les Principes clés des Toxiquès*. Société d'Études Aristotéliciennes, Québec
- Perelman, Chaim y T. Olbrechts-Tyteca. (1989) *Tratado de la Argumentación*. Gredos, Madrid
- Perelman, Chaïm. (1988) *Le Champ de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*. Université Libre de Bruxelles, Bruxelles
- Piaget, Jean. (1986) *Psicología y Epistemología*. Emecé, Buenos Aires
- Popper, Karl Raimund. (1973) *La Miseria del Historicismo*. Alianza, Madrid
- (1994) *En Busca de un Mundo Mejor*. Paidós Barcelona
- (1996) *La Lógica de la Investigación Científica*. REI, México
- (2006) *La Sociedad abierta y sus Enemigos*. Paidós, Barcelona
- Potter, Jonathan. (1998) *La Representación de la Realidad*. Paidós, España
- Poulantzas, Nicos. (2001) *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*. Siglo XXI, México
- Platón. (1962) *Diálogos*. Editorial Porrúa, México
- (1983) *Diálogos*. Vol. I y II. Gredos, Madrid
- (1988) *La República*. Gredos, Madrid
- (2002) *Diálogos*. Vol. V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. T. 5. Gredos, Madrid
- Plotino. (1988) *Selección de las Eneadas*. (5, 1º, II) SEP, México
- Prigogine, Ilya. (1990) *La Nueva Alianza*. Alianza Universidad, Madrid
- (1996) *El Fin de las Certidumbres*. Editorial Andrés Bello, México
- Rábade Romeo, Sergio. (1974) *Verdad, Conocimiento y Ser*. Gredos, Madrid
- (1994) *La Razón y lo Irracional*. Editorial Complutense, Madrid
- Ralston Saul, John. (1998) *Los Bastardos de Voltaire: la Dictadura de la Razón en Occidente*. Editorial Andrés Bello, España



- Ramnoux, Clémence. et. al. (1992) *Historia de la Filosofía. La Filosofía Griega*. Siglo XXI, México
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. (2006) *Dialéctica de la Secularización. Sobre la Razón y la Religión*. Encuentro Ediciones, S. A., España
- Rex, L. (1986) *The Concept of a Multicultural Society*. Occasional Papers, Centre for Research in Ethnic Relations, Coventry, University of Warwick
- Rice, Anne. (2004) *La Reina de los Condenados*. Ediciones B, S. A., Barcelona
- Rickert, Heinrich. (1960) *Teoría de la Interpretación*. Cuaderno 9. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México
- Ricoeur, Paul. (1998) *Teoría de la Interpretación. Discurso y Excedente de Sentido*. Siglo XXI, México
- (2001) *La Metáfora Viva*. Editorial Trotta, Madrid
- Robin, L. (1956) *El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico*. Uteha, México
- Rojas, Manuel. et. all. (1999) *Aritmias del Logos. Ensayos sobre la Cultura*. Universidad EAFIT, Medellín
- Rorty, Richard. (1991) *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, España
- Rosset, Clement. (1971) *Logique du Pire*. Presses Universitaire de France, París
- Ruano de la Fuente, Y. (1996) *Racionalidad y Conciencia Trágica. La Modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid
- Ruiz, Ramón. (2006) *Historia y Evolución del Pensamiento Científico*. Euler Ruiz, México
- Russell, Bertrand. (1976) *La Perspectiva Científica*. Ariel, México
- (1981) *Lógica y Conocimiento*. Taurus, Madrid
- (1999) *Análisis Filosófico*. Paidós, Barcelona
- Safranski, Rüdiger. (2005) *El Mal o el Drama de la Libertad*. Tusquets, Barcelona
- Sagan, Carl. (2005) *El Mundo y sus Demonios: la Ciencia como una Luz en la Oscuridad*. Planeta, España
- Sánchez Arteaga, Juan Manuel. (2007) *La Razón Salvaje. La Lógica del Dominio: Tecnociencia, Racismo y Racionalidad*. Lengua de Trapo, Madrid
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo. (1984) *La Fenomenología de la Verdad: Husserl*. Pentalfa, Oviedo
- Sartre, Jean-Paul. (1979) *Crítica de la Razón Dialéctica*. Losada, Buenos Aires
- (1997) *Los Caminos de la Libertad I. La Edad de la Razón*. Losada SA, Argentina
- Sauret, Alberto. (2001) *Permanencia del Mito*. Ediciones Coyoacán, México
- Savater, Fernando. (1993) *Política para Amador*. Ariel, México
- Schiller, J. Ch. F. (1990) *Escritos sobre Estética*. Ténos, Madrid
- Schopenhauer, Arthur. (2005) *El Mundo como Voluntad y Representación*. Vol. I, FCE, Argentina
- Schwegler, Albert. (1912) *Historia General de la Filosofía*. Daniel Jorro Editor, Madrid
- Sissa, G. y M. Detiene. (1989) *La Vie Quotidienne des Dieux Grecs*. Hachette, París

- Snell, Bruno. (1965) *Las Fuentes del Pensamiento Europeo*. Razón y Fe, Madrid
- Sófocles. (1992) *Siete Tragedias*. Editores Mexicanos Unidos, S. A., México
- Spirkin, A. G. (1969) *Materialismo Dialéctico y Lógica Dialéctica*. Grijalbo, México
- Splenger, Oswald. (2007) *La Decadencia de Occidente*. Tomo I y II. Espasa-Calpe, Madrid
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey. (1987) *History of Political Philosophy*. University of Chicago Press, Chicago
- (1996) *Persecución y Arte de Escribir y otros Ensayos de Filosofía Política*. Editions Alfons El Magnanim-IVEI, Valencia
- Subirats, Eduardo. (1979) *Contra la Razón Destructiva*. Tusquets, España
- Taylor, Charles. (1993) *El Multiculturalismo y la "Política del Reconocimiento"*. FCE, México
- (1996) *Fuentes del Yo: la Construcción de la Identidad Moderna*. Paidós, Barcelona
  - (2006) *Imaginario Sociales Modernos*. Paidós, Barcelona
- Todorov, Tzvetan. (1996) *La Conquista de América*. Siglo XXI, México
- (2002) *Memoria del Mal, Tentación del Bien. Indagación sobre el Siglo XX*. Ediciones Península, Barcelona
- Trias, Eugenio. (2000) *La Edad del Espíritu*. Ediciones Destino, Barcelona
- Van Dijk, Teun. (1993) *Texto y Contexto*. Rei, México
- Vasconcelos, José. (1992) *La Raza Cósmica*. Espasa-Calpe, México
- Vattimo, Gianni. (2003) *Nichilismo ed Emancipazione. Etica, Politica, Diritto*. Garzanti, Milano
- Vendryes, Joseph. (1950) *La Langage*. Edition Albin Michel, Paris
- Vernant, Jean-Pierre. (1973) *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Ariel, Barcelona
- (1992) *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Paidós Studio 88, Barcelona
  - (2001) *El Individuo, la Muerte y el Amor en la Antigua Grecia*. Paidós, Barcelona
- Verneaux, R. (1994) *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*. Herder, Barcelona
- Veyne, Paúl. (1987) *Creyeron los Griegos en sus Mitos?* Granica, Buenos Aires
- Villacañas, José Luis. (1987) *Racionalidad Crítica*. Técnos, Madrid
- Wagner, Richard. (1995) *Novelas y Pensamientos*. Lípari Ediciones, Madrid
- Wallerstein, Immanuel. (1984) *The Politics of World Economy: The Estates, the Movements, and Civilizations*. Cambridge University Press, Cambridge
- (Coordinador) (1996) *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI, México
  - (1999) *Después del Liberalismo*. Siglo XXI, México
- Watzlawick, Paul. (2003) *¿Es Real la Realidad?* Herder, España
- Weber, Max. (1979) *Economía y Sociedad*. FCE, México

- (1983) *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Tomo I. Taurus, Madrid
  - (1991) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Premiá Editora de Libros, S. A., México
  - (2000) *El Político y el Científico*. Ediciones Coyoacán, México
- Westfall, R. S. (1980) *La Construcción de la Ciencia Moderna*. Editorial Labor, Barcelona
- Whitehead, A. N. (1999) *La Función de la Razón*. Altaya, Barcelona
- Wittgenstein, Ludwig. (1981) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza, España
- Wolf, Erick R. (1994) *Europa y la Gente sin Historia*. FCE, México
- Wright, Georg Henrik von. (2001) *Normas, Verdad y Lógica*. Fontamara, México
- Zambrano, María. (1973) *El Hombre y lo Divino*, FCE, México
- (1998) *Filosofía y Poesía*. FCE, México
- Zea, Leopoldo. (1978) *Filosofía de la Historia Americana*. FCE, México
- Zubiri, Xavier. (1980) *Cinco Lecciones de Filosofía*. Alianza, Madrid

## Documentos

- Acevedo Guerra, Jorge. (2006) *Doce Tesis acerca de la Verdad. Heidegger*, en: *La Lámpara de Diógenes*, Revista Semestral de Filosofía, Números 12 y 13, Benemérita Universidad de Puebla
- Álvarez Gómez, Ángel. (2005) *La Armonía del Entendimiento. Aristóteles y Kant*, en *Revista Internacional de Filosofía: Astrolabio*, N° 1
- Arduini, Stefano. (2001) *Parménides y la Metáfora de las dos vías*, en: *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica, año I, N° 1, enero
- Asensi-Artiga, Viviana y Antonio Parra-Pujante. (2002) *El Método Científico y la Nueva Filosofía de la Ciencia*, en: *Anales de Documentación*, Universidad de Murcia, N° 5
- Aubenque, Pierre. (1961) *Sur la Notion Aristotélicienne d'Aporie*, en *Aristote et les Problèmes de Méthode. Symposium Aristotelicum*. Louvain, August 24-September 1, 1960. *Aristote, Traduction et Études*. Béatrice Nauwelaert. Paris
- Auladell, Felipe Vidal. (2003) *La Genealogía como Método y el uso Genealógico de la Historia*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 29, Septiembre
- Beriain Razquin, Josetxo. (1990) *La Reconstrucción del Proceso de Racionalización Occidental según J. Habermas: Mundo de la Vida, Crisis y Racionalidad Sistémica*, en: *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, Núm. 67, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Enero-Marzo

- Bernardo, Horacio. *De la Paradoja en el "todo vale" de Paul Feyerabend a la Falacia de la Falsa Libertad*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 25, Enero
- Borge Holthoefter, Javier. (2002) *El Silogismo a través de la Historia*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 24, noviembre
- Brague, Rémi. (1991) *La Fenomenología como Vía de Acceso al Mundo Griego*, en: *Revista de Filosofía*, 3ª Época, Vol. IV, Núm. 6, Universidad Complutense, Madrid
- Carnero, Silvia. (2005) *El Silogismo: Historia y Desarrollo*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 39, Mayo
- Carrillo Canán, Alberto J. L. (2004) *La Escritura y la Estructura de la Percepción*, en la Revista de Ciencia y Cultura: *Elementos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, No. 54, Vol. 11, julio-septiembre
- Casertano, Giovanni. (2007) *La Verità, i Ricordi e il Tempo*, en Revista de Filosofía: *Eikasia*, Revista Bimestral, año II, número 12, agosto
- Clastres, Pierre. (1995) *La Sociedad contra el Estado*, en la Revista: *La Nave de los Locos*, Núm. 16, julio
- Crespo Oviedo, Luis Felipe. (2005) *Globalización, Multiculturalidad y Diversidad Étnica en América Latina*, en: *Diálogo Antropológico*, UNAM, año 04, Núm 13, Octubre-Diciembre
- Da Silva, Pedro. (1997) *El Santo Advenimiento*. Periódico: *El País*, Madrid, 26 de marzo
- Eliade, Mircea. (2007) *Antes del Milagro Griego*, en: *Revista Casa del Tiempo*, UAM, No. 97, febrero
- Ewald, Francois. (1985) *Biopower*, en: *Magazine Littéraire*, Número 218, Abril
- Fait, Paolo. (2002) *Aristóteles y los Límites de la Dialéctica. Notas sobre el Arte de la Crítica (peirastiké)*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXXVI/2, Navarra
- Fernández Agis, Domingo. (2006) *Verdad y Política*, en Revista de Filosofía: *Eikasia*, Revista Bimestral, año II, número 6, septiembre
- Finke, Ståle R. S. (1993) *Husserl y las Aporías de la Intersubjetividad*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXVII/2, Navarra
- Flamarique, Lourdes. (2006) *La Filosofía ante la Necesidad de Orientarse en el Mundo. Una Aproximación desde Kant y Husserl*, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Lógica, Universidad de Sevilla, Núm. 37
- Fontana, Alexandre. (1978) *Debate con Michel Foucault*. Entrevista realizada en 1978. Separata
- Fukuyama, Francis. (1990) *¿El Fin de la Historia?*, en la revista: *Estudios Públicos*, número 37, Centro de Estudios Públicos, verano 1990, Chile
- Gallego Franco, Santiago. (2006) *Platón y la Palabra: Del Monólogo Retórico al Diálogo Filosófico*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 44, Marzo
- Gambra, José Miguel. (2002) *Dialéctica, Ciencia y Metafísica en Aristóteles*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXXVI/1, Navarra

- Garagalza Arrizabalaga, Luis José. (2003) *Filosofía y Lenguaje en la Obra de Wilhelm von Humboldt*, en: *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, Sociedad de Estudios Vascos, Vol. 48, Nº 1
- García Gual, Carlos. (2000) *Apuntes sobre los Comienzos del Filosofar y el Encuentro Griego Mythos y Logos*, en: *Daimon*, Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, Nº 21
- (2002) *Literatura y Sabiduría (II): La Sabiduría Proverbial de la Grecia Arcaica*, en: *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, Universidad Complutense de Madrid, Nº 84
  - (2003) *El Sabio Epicúreo y el Sabio Estoico*, en: *Daimon*, Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, Nº 30
- García Junceda, J. A. (1984) *Uno y lo Múltiple: la dialéctica de los Contarios en Heráclito (sic)*, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Nº IV, Universidad Complutense, Madrid
- Garvy, G. (1943) *Kondratieff's Theory of Long Cycles*, en: *Review of Economics Statistics*, Vol. XXV, Nº 4, Noviembre
- Guilherme Merquior, José. (1989) *El Logocidio Occidental*, en la revista: *Vuelta*, No. 149, México
- Hegel, G. W. F. (1994) *Fragmento de Tubinga*, en: *Revista de Filosofía*, 3ª Época, Vol. VII, Núm. 11, Editorial Complutense, Madrid
- Heidegger, Martín. (1952) *De la Esencia de la Verdad*, en: *Revista Cubana de Filosofía*, Vol. II, Núm. 10, La Habana, enero-junio
- (2007) *La Doctrina de Platón acerca de la Verdad*, en *Revista de Filosofía: Eikasia*, Revista Bimestral, año II, número 12, agosto
- Herrera Córdueña, Miguel. (1995) *El Enigma Trágico y la Filosofía. La Dialéctica y el Diálogo Trágico*, en: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº 29, Universidad Complutense, Madrid
- Herrera Pérez, José María. (1993) *Meditación del Ser con Apunte Cervantino*, en: *Boletín Millares Carlo*, Nº 12, Centro Regional de la UNED de Las Palmas de Gran Canaria
- Huntington, Samuel. (1993) *El Conflicto entre Civilizaciones*, en la Revista: *Ciencia Política*, No. 33, Bogotá
- Incardona, Nuncio. (1990) *Télos y Arché. La Physis del Logos*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXIII/1, Navarra
- Jaroszynski, Piotr. (2005) *De Sofía a Filosofía*, en la Revista: *Pensamiento y Cultura*, Vol. 8, núm. 1 (Ed. Núm. 8), Universidad de La Sabana, Colombia
- (2006) *De la Filosofía [φιλοσοφία] a la Meta-Física [τα μετα τα πηψικá]*, en la Revista: *Pensamiento y Cultura*, Vol. 9, núm. 1 (Ed. Núm. 9), Universidad de La Sabana, Colombia
- Kaufman, Terrence (1976) *Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America*, en: *World Archeaeology*, Vol. 8, No. 1, Archaeology and Linguistic, June

- (1990) *Language History in South America: What We Know and How to Know More*, en: *Amazonian Linguistics*, de David L. Payne (Ed.), University of Texas Press, Austin
  - (1994a) *The Native Language of Meso-America*, en: *Atlas of the World's Language* de Christopher Moseley y R.E. Asher (Eds.), Routledge, Londres
  - (1994b) *The Native Language of South America*, en: *Atlas of the World's Language* de Christopher Moseley y R.E. Asher (Eds.), Routledge, Londres
- Knauth, Lothar. (2000) *Los Procesos del Racismo*, en: *Desacatos*, Revista de Antropología Social, Revista Cuatrimestral, Verano, CIESAS / SEP-CONACYT / Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, México
- Krotz, Esteban. (1993) *La Producción de la Antropología en el Sur: Características, Perspectivas, Interrogantes*, en: *Alteridades*, Revista Semestral del Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, N° 6, México
- (1994) *Alteridad y Pregunta Antropológica*, en: *Alteridades*, Revista Semestral del Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, N° 8, México
  - (2000) *Diversidad Sociocultural y Alternativa Civilizatoria: sobre algunas Relaciones entre Antropología y Utopía*, en: *Boletín Antropológico*, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes, N° 48, Enero-Abril
- López Eire, Antonio. (1998) *La Etimología de  $\rho\acute{\eta}\rho\omega\pi$  y los Orígenes de la Retórica*, en: *Faventia, Revista de Filología Clásica*, Universitat Autònoma de Barcelona, Número 20/2, Barcelona
- (2001) *Retórica y Oralidad*, en: *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica, año I, N° 1, enero
- Maidana, Susana. (2003) *El Perfil Oculto de la Razón Moderna*, en: *Tópicos*, número 011, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina
- Mansilla, H. C. F. (2005) *La Abdicación del Pensamiento ante el Horizonte del Presente. La Inalterable Necesidad de un Espíritu Crítico en Filosofía y Política*, en: *Nómadas*, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, julio-diciembre, número 012, Universidad Complutense, Madrid
- Marrades Mollet, Julian. (1985) *Dialéctica e Idealismo en Hegel*, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° XX, Universidad Complutense, Madrid

- Mié, Fabián. (2006) *Persistencia y Continuidad del Sustrato Material en la Física de Aristóteles*, en: *Tópicos. Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana, Núm. 30bis, México
- Morán, Jorge. (1996) *Los Primeros Principios: Interpretación de Polo de Aristóteles*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXIX/2, Navarra
- Moya, Cantero E. (2002) *Filosofía, Literatura y Verdad (Aproximación Crítica al Textualismo de Rorty)*, en: *Revista de Filosofía*, UCM, Vol. 27, No. 2, Diciembre
- Murphy, James J. (1988) *La Metarretórica de Aristóteles*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXXII/2, Navarra
- Núñez Ladeveze, Luis. (1994) *La Naturaleza de la Razón y la Razón en la Naturaleza*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXVII, Navarra
- Osorio, Jaime. (1997) *La Construcción (o Deconstrucción) de América Latina como Problema Teórico*, en la Revista: *Política y Cultura*, No. 8/8, Primavera, UAM-Xochimilco
- París Pombo, María Dolores. *Foucault: La Primacía de la Guerra en el Discurso Histórico-Político*. Separata
- Pérez Herranz, Fernando Miguel. (2006) *El Ser dicho a la manera Cervantina: de Henri Poincaré a Paul Auster*, en Revista de Filosofía: *Eikasia*, Revista Bimestral, año II, número 6, septiembre
- Philipp, Rita Radl. (1998) *La Teoría del Actuar Comunicativo de Jürgen Habermas: un Marco para el Análisis de las Condiciones Socializadoras en las Sociedades Modernas*, en: *Papers*, Revista de Sociología, Núm. 56, Universitat Autònoma de Barcelona
- Piñón Gaytán, Francisco. (2002) *Filosofía, Eticidad y Tecnociencia: los Conflictos de la Modernidad*, en: *Revista Casa del Tiempo*, UAM, mayo
- Prebich, Raúl. (1987) *Cinco Etapas de mi Pensamiento sobre el Desarrollo*, en la Revista: *Comercio Exterior*, Vol. 37, No. 5, México
- Ramos, Cesar Augusto. (2003) *A Pedagogia de Hegel e a Ação Formadora de Alteridade Cultural*, en: *Artigos*, Revista de Filosofía, Vol. 15, Núm. 16, junio
- Rey Puente, Fernando. (2003) *Télos como Arché e o Fundamento Temporal da Ação em Aristóteles*, en: *Revista Philosophica*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaiso, N° 26, Chile
- Robledo Rodríguez, Alejandro. (2007) *El Fedón o la Trascendencia del Alma*, en: *Dikaioyne*, Revista Semestral de Filosofía Práctica, Universidad de los Andes, No. 19, Julio-Diciembre
- Rodríguez Morales, Uxmal. (2006) *De la Embriaguez que viene de la Tierra: el Oráculo de Delfos*, en la Revista de Ciencia y Cultura: *Elementos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, No. 64, Vol. 13, octubre-diciembre

- Royo Hernández, Simón. (2002) *La ambigüedad de la Escritura*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 21, Mayo
- Rossitto, Cristina. (1993) *La Dialettica e il suo ruolo nella «Metafisica» di Aristotele*, en: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, No. 85, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán
- Rozat Dupeyron, Guy. (2000) *Identidad y Alteridades. El Occidente Medieval y sus "Otros"*, en: *Desacatos*, Revista de Antropología Social, Revista Cuatrimestral, Verano, CIESAS / SEP-CONACYT / Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, México
- Sánchez Morales, Julio César. (2005) *Acerca de lo Ritual. Réplica al Comentario de José Andrés García Méndez*, en: *Diálogo Antropológico*, UNAM, año 04, Núm 13, Octubre-Diciembre
- Schwartz, Eduard. (1996) *Figuras del Mundo Antiguo*, en: *Revista de Occidente*, Madrid
- Shiner, L. (1967) *The Concept of Secularization in Empirical Research*, en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6
- Sosa, Freddy. (2000) *Platón, el Arte y la Locura*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 12, Diciembre
- Stavenhagen, Rodolfo. (1986) *Cultura y Sociedad en América Latina: una Revaloración*, en *Revista: Estudios Sociológicos*, Colegio de México, Vol. IV, No. 12, Septiembre-Diciembre
- Stuart Mill, John. (2004) *Contenido y Alcance de la Educación Liberal*, en: *Revista de Economía Institucional*, Universidad Externado de Colombia, Vol. 6, N° II, Segundo Semestre
- Tarski, Alfred. (1999) *La Concepción Semántica de la Verdad y los Fundamentos de la Semántica*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 6, Diciembre
- Trias, Eugenio. (2000) *Filosofía y Escritura*, en Periódico: *El Mundo*, Sección Opinión, *Tribuna Libre*, jueves 4 de mayo del  
 - (2001) *Filosofar en el Límite* (Entrevista), en: *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, UMSNH, Año II, No. 4, Julio
- Verstraete, Ghislain. (2003) *Diversidad y Confianza en una Sociedad Plural: una Perspectiva de Organización*, en: *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Organización CIDOB, Núm. 61-62, Mayo-Junio
- Vessuri, Hebe M. C. (2002) *De la Transferencia a la Creatividad. Los Papeles Culturales de la Ciencia en los Países Subdesarrollados*, en: *Polis*, revista Académica de la Universidad Bolivariana, Volumen 1, Número 3
- Villacañas Berlanga, José Luis. (2004) *Historia de la Razón y Giro Copémicano*, en: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37, Universidad Complutense, Madrid
- Villoro, Luis. (1998) *Florescano: forjar una Patria Unida*, en Periódico: *La Jornada*, México 31/01/98



- Wallerstein, Immanuel. (1994) *Agonías del Capitalismo*, en: *Iniciativa Socialista*, nº 31, octubre
- Zanatta, Marcello. (2002) *Dialéctica y Ciencia en Aristóteles*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXXV/1, Navarra
- Zubiri, Xavier. (1940) *Sócrates y la Sabiduría Griega*, en la Revista: *Escorial*, 2, Madrid

#### Documentos Web

- [http://www.library.cornell.edu/africana/Writing\\_Systems/Edo.html](http://www.library.cornell.edu/africana/Writing_Systems/Edo.html) (9/agosto/2007)
- <http://www2.gtz.de/indigenas/español/introduccion/estadistica.htm> (14/mayo/2005)
- [http://wbln0018.worldbank.org/lac/lacinfoclient.nsf/d29684951174975c85256735007fef12/f09722a39ac12f6785256d7200590085/\\$FILE/geo\\_location.pdf](http://wbln0018.worldbank.org/lac/lacinfoclient.nsf/d29684951174975c85256735007fef12/f09722a39ac12f6785256d7200590085/$FILE/geo_location.pdf) (15/mayo/2007)
- [http://www.latitud2000.com/site/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=8759&pop=1&page=0&Itemid=1](http://www.latitud2000.com/site/index2.php?option=com_content&task=view&id=8759&pop=1&page=0&Itemid=1) (6/agosto/2008)
- <http://www.tjdefendidos.org/biblia/manuscrito.htm> (15/octubre/2009)
- Abraham, Tomás. (2007) *Guía de Lectura para el Nacimiento de la Filosofía de Giorgio Colli*, en: <http://alectoraprovisoria.wordpress.com/2007/05/03/colli-a-pedido/> (6/julio/2007)
- Aguirre, L. C. *El Sentido de la Pedagogía Crítica en la era de la Globalización después del 11 de Septiembre de 2001*. Entrevista a Peter MacLaren (versión en español actualizada), en *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 5, en: <http://redie.uabc.mx/contenido/vol5no1/contenido-coral2.pdf> (21/noviembre/2007)
- AILLA. *The Indigenous Languages Of Latin America*, en: [http://www.ailla.utexas.org/site/la\\_langs.html](http://www.ailla.utexas.org/site/la_langs.html) (14/mayo/2007)
- Arco, Javier del. (2003) *Del Nihilismo a la Vacuidad: Keiji Nishitani último gran Filósofo de la Escuela de Kioto*, en: *Debate 82, Quadern*. <http://www.alfonselmagnanim.com/debats/82/quadern07.htm> (26/septiembre/2007)
- Arias Muñoz, J Adolfo. *La Fenomenología, un Pensar Radical (Reflexiones acerca de la Distinción Husserliana entre "natürliche Geisteshaltung" y "philosophisches Denken")*, en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF8080110121A.PDF> (4/octubre/2007)
- Aristóteles. *Del Sentido y lo Sensible. De la Memoria y el Recuerdo*, en: <http://www.filosofia-irc.org/libros/index.htm> (22/octubre/2007)
- Aspe Armella, Virginia. *Poética, Tragedia y Música en Aristóteles: Rastreado su Conexión con la Sabiduría Suprema*, en:

- <http://132.248.184.82/Volumes/XICONGRESO/coloquios/fantigua/AspeAV.pdf> (7/noviembre/2007)
- Brea Franco, Luis O. *El Asombro como Actitud*, en: <http://ar.geocities.com/lobreald/asombro.htm> (24/septiembre/2007)
- Bueno, Gustavo. *Cultura* (1978). Proyecto: Filosofía en español, Grupo *Symploké*. Página WEB, en: <http://www.filosofia.org/gru/sym/syms004.htm> (22/enero/2002)
- *El reino de la Cultura y el reino de la Gracia* (1991). Proyecto: Filosofía en español, Grupo *Symploké*. Página Web, en: <http://www.filosofia.org/gru/sym/syms007.htm> (22/enero/2002)
- Cacciari, Máximo. *Aforismo, Tragedia, Lírica*, en: <http://www.nietzscheana.com.ar/aforismo.htm> (6/julio/2007)
- Cases, Enrique. *Antropología Filosófica*, en: [http://perso.wanadoo.es/enriquecases/antropologia\\_3/01.htm](http://perso.wanadoo.es/enriquecases/antropologia_3/01.htm) (7/agosto/2007)
- Carmona Tinoco, Jorge Ulises. *Panorama Breve sobre la Retórica, su Naturaleza y su Evolución Histórica*, en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1628/6.pdf> (24/noviembre/2007)
- Centelles i Portella, Joseph. *Gobernanza Local y Pacto de Ciudad*, en: [http://www.ciudaddecorrientes.gov.ar/lamunicipalidad/info\\_municip/seminario-desarrollo/ponenciaCentelles-Corrientes+Resistencia+UNN-Set2007.pdf](http://www.ciudaddecorrientes.gov.ar/lamunicipalidad/info_municip/seminario-desarrollo/ponenciaCentelles-Corrientes+Resistencia+UNN-Set2007.pdf) (12/noviembre/2007)
- Cunha Bezera, Cicero. *Párménides y la Univocidad del Ser*, en: <http://investigadores.uncoma.edu.ar/cecym/catedra/v1/33-48.pdf> (26/agosto/2007)
- Da Silva, Maria Aparecida. *Mito, Mitología Poética y Razón Especulativa en los Orígenes de la Filosofía*, en: <http://www.monografias.com/trabajos12/masilva/masilva.shtml> (24/octubre/2007)
- De la Garza Toledo, Enrique. *La Configuración como Alternativa al Concepto Standard de Teoría*, en: <http://docencia.izt.uam.mx/egt/publicaciones/capituloslibros/configuraci.pdf> (16/septiembre/2007)
- Donald, Merlin. *Precis of Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, en: <ftp://ftp.princeton.edu/pub/harnad/BBS/WWW/bbs.donald.html> (27/septiembre/2007)
- Fierro Correa, Germán. *Aportes para un Estudio de la Formación Científica de la Naturaleza en los Primeros Filósofos*, en: <http://cabierta.uchile.cl/revista/17/educacion/edu3/> (2/agosto/2007)
- Fernández Burillo, Santiago. *Ciencia y Filosofía*, en *Arvo Net*: <http://www.arvo.net/pdf/Curso3.htm> (3/octubre/2007)
- Fernández Cepedal, José Manuel. *Los Filósofos Presocráticos. La Escuela de Mileto. Fragmentos y Testimonios de Anaxímenes 585-525*, en:

- Proyecto de Filosofía en Español.* [www.filosofia.org](http://www.filosofia.org)  
(24/febrero/2007)
- Ferrater Mora, José. *Filosofía y Arquitectura*, en:  
<http://www.unav.es/gep/FerraterFilosofiaArquitectura.html>  
(11/octubre/2007)
- François, Arnaud. *De la Volonté comme Pathos au Decir comme Production: Schopenhauer, Nietzsche, Deleuze*, en:  
<http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Francois.pdf>  
(2/octubre/2007)
- Gabriela Giannantoni. *Dialogo Socratico e Nasita Della Dialectica nella Filosofia di Platone*, en: <http://www.bibliopolis.it/prova/gginpdf.pdf>  
(3/julio/2007)
- Gómez García, Pedro. (1985) *Para Criticar la Antropología Occidental. 2. Miseria de la Razón, Razón de la Miseria*, en: *Gazeta de Antopología*, Nº 4, 1985, texto 04-08, en:  
[http://www.ugr.es/~pwlac/G04\\_08Pedro\\_Gomez\\_Garcia.html#Resumen](http://www.ugr.es/~pwlac/G04_08Pedro_Gomez_Garcia.html#Resumen) (14/octubre/2007)
- Gonçalves, Ricardo. *Do Caos e do Cosmos: Heráclito e a Armonia no oposição dos contrários*, en:  
<http://www.ufrgs.br/anpuhrs/textos/Do%20Kh%E1os%20e%20do%20K%F3smos.pdf> (26/agosto/2007)
- Gourinat, Jean-Baptiste. *Diálogo y Dialéctica en los Tópico y las Refutaciones Sofísticas de Aristóteles*, en:  
<http://dspace.unav.es/retrieve/1996/gourinat02.pdf>  
(19/octubre/2007)
- Gutiérrez, José Luis. *El Papel de la Matemática en la Construcción del Conocimiento y su Relación Histórica con las Ciencias Sociales*, en:  
<http://www.pedron.uklinux.net/curso/clase1.pdf>  
(04/diciembre/2007)
- Hernández, Pedro J. *El Principio Cosmológico*, en:  
<http://astronomia.net/cosmologia/el.htm> (8/octubre/2007)
- Heródoto. *Los Nueve Libros de la Historia*. Libro I. 2000 Copyright [www.elaleph.com](http://www.elaleph.com), en: <http://www.educ.ar> (13/mayo/2007)
- Innerarty, Daniel. *Dialéctica de la Revolución. Hegel, Schelling y Hölderlin ante la Revolución Francesa*, en:  
<http://dspace.unav.es/retrieve/2001/1.+innerarity89.pdf>  
(11/noviembre/2007)
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*, en:  
[http://www.doooss.org/articulos/textos/dialectica\\_iluminismo.pdf](http://www.doooss.org/articulos/textos/dialectica_iluminismo.pdf)  
(28/noviembre/2007)
- Jasper, Kart. *Los Orígenes de la Filosofía*, en:  
[http://www.vivalosandes.cl/filosofia/Filosofia/Recursos/archivos\\_re cursos/Guia\\_02.pdf](http://www.vivalosandes.cl/filosofia/Filosofia/Recursos/archivos_re cursos/Guia_02.pdf) (13/septiembre/2007)

- Jenofonte. *Memorables en Griego*, en: [http://www.4shared.com/file/8913161/30425bf1/Jenofonte\\_MEMORABLES.html](http://www.4shared.com/file/8913161/30425bf1/Jenofonte_MEMORABLES.html) (13/septiembre/2007)
- Jiménez, Manuel. *Debate entre el Filósofo Liberal Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger*, Dossier para el Curso de Doctorado: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, dictado en la Universidad de Valencia, España, en Marzo del 2004, enlace web: <http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=5229> (19/diciembre/2007)
- Jorquera Fariñas, Víctor. (2007) *Psicologización, Poder Constituyente y Autonomía: Repensando la Construcción de la Subjetividad en la Postmodernidad*, en: *Athenea Digital*, Universidad Autónoma de Barcelona, otoño, Número 012, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/537/53701203.pdf> (22/noviembre/2009)
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?*, en: [http://www.inicia.es/de/diego\\_reinal/kant/que\\_es\\_ilustracion.htm](http://www.inicia.es/de/diego_reinal/kant/que_es_ilustracion.htm) (3/junio/2007)
- *Pedagogía*, en: <http://sistemas.dti.uaem.mx/evac/biblioteca/libros/fichero/Immanuel%20Kant%20-%20Pedagogia.pdf> (18/noviembre/2007)
- Kettner, Matthias. *La Crítica Total a la Razón*, entrevista realizada por Sergio Ceccheto, en: <http://www.favanet.com.ar/ratio/entrev2.htm> (12/septiembre/2007)
- Korsbaek, Leif y Florencia Mercado Vivanco. *La Sociedad Plural y el Pluralismo Jurídico, un Acercamiento desde la Antropología del Derecho*, en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1670/10.pdf> (27/octubre/2007)
- Lanza, Henar. *Recuperación de la Retórica Clásica Griega como Elemento Crítico*, en: [http://revistaalcuentros.iespana.es/n1/retorica\\_griega.pdf](http://revistaalcuentros.iespana.es/n1/retorica_griega.pdf) (24/noviembre/2007)
- León del Río, Yohanka. *¿Por qué Utopía?*, en la Revista Digital: *La Insignia*. Año VIII, El Catoblepas, España, septiembre del 2002. [http://www.lainsignia.org/2002/septiembre/dial\\_002.htm](http://www.lainsignia.org/2002/septiembre/dial_002.htm) (12/mayo/2007)
- López Pérez, Ricardo. *Retórica Antigua y Figuras del Pensamiento*, en: <http://www.periodismo.uchile.cl/cursos/psicologia/figurasretoricas.pdf> (13/octubre/2007)
- Lévinas, Emmanuel. *¿Es fundamental la ontología?*, en: <http://www.heideggeriana.com.ar/levinas/ontologia.htm> (15/octubre/2007)
- López Pérez, Ricardo. *Seis Apuntes sobre Mito y Razón. El Mito Griego como Antecedente de la Racionalidad Filosófica*, en: <http://www.udp.cl/comunicados/0706/20/MitoRazonCIEC2006.pdf> (16/agosto/2007)

- Löwy, Michael. *Barbarie Civilizada*, en: <http://mx.geocities.com/xfongx/lowy.html> (27/noviembre/2007)
- Martínez Navarro, Emilio. *La Verdad y los Valores en la Sociedad Plural*, en: [http://www.emiliomartinez.net/pdf/Verdad\\_valores\\_sociedad\\_plural.pdf](http://www.emiliomartinez.net/pdf/Verdad_valores_sociedad_plural.pdf) (23/noviembre/2007)
- Mayos, Gonçal. *Modernidad y Racionalidad. Razón Geométrica versus Razón Dialéctica*, en: <http://www.ub.es/histofilosofia/gmayos/PDF/RacionalidadModernidad.pdf> (27/noviembre/2007)
- Mendoza Valdés, Rubén. *El Sentido del Mal en Platón*, en: <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2048/Aguijon/Ruben.html> (23/noviembre/2007)
- Medina Rodríguez, Luis Carlos. *Historia de la Secularización*, en: [http://www.fuac.edu.co/recursos\\_web/descargas/grafia/secular.pdf](http://www.fuac.edu.co/recursos_web/descargas/grafia/secular.pdf) (23/noviembre/2007)
- Moreno Armella, Luis. (2001) *Cognición, Mediación y Tecnología*, en: *Avance y Perspectiva*, Vol. 20, enero-febrero 2001, <http://www.cinvestav.mx/publicaciones/avayper/enefeb/LIBROS.pdf> (27/septiembre/2007)
- Oszlak, Oscar. *Notas Críticas para una Teoría de la Burocracia Estatal*, en: [http://www.economicasunp.edu.ar/03-EPostgrado/posgrados/trelew/P%FAblica/EGob\\_AdmPub/info/Oszlak-%20Notas%20criticas.pdf](http://www.economicasunp.edu.ar/03-EPostgrado/posgrados/trelew/P%FAblica/EGob_AdmPub/info/Oszlak-%20Notas%20criticas.pdf) (12/noviembre/2007)
- Padilla Longoria, María Teresa. *Dialéctica y Retórica: algunas Aproximaciones al Gorgias de Platón y a las Condiciones para una Retórica Positiva*, en: <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/5/23.pdf> (27/octubre/2007)
- Pastor Cruz, José Antonio. *Tragedia y Sociedad*, en: [http://www.galeon.com/filoesp/Akademos/contexts/jpc\\_trag.htm](http://www.galeon.com/filoesp/Akademos/contexts/jpc_trag.htm) (2/agosto/2007)
- Patrick, G. W. T. *Heraclitus of Ephesus*, en: <http://classicpersuasion.org/pw/heraclitus/herpatu.htm> (26/agosto/2007)
- Paván, Carlos. (2007) *El Método de la Filosofía en la Metafísica de Aristóteles. Apuntes Filosóficos*. [online]. jul. 2005, vol.14, no.27 [citado 19 Outubro 2007], p.145-176. Disponible na World Wide Web: [http://www2.bvs.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1316-75532005000200010&lng=pt&nrm=iso](http://www2.bvs.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-75532005000200010&lng=pt&nrm=iso). ISSN 1316-7553. (19/octubre/2007)
- Peñalver Gómez, Patricio. *Márgenes de Platón. La Estructura Dialéctica del Diálogo y la Idea de Exterioridad*, en: [http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/margenes\\_de\\_platon\\_la\\_estructura\\_dialectica\\_del\\_dialogo\\_y\\_la\\_idea\\_de\\_exterioridad/\(ver\)/1](http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/margenes_de_platon_la_estructura_dialectica_del_dialogo_y_la_idea_de_exterioridad/(ver)/1) (10/octubre/2007)

- Pelletier, Yvan. *L'Articulation de la Dialectique Aristotelicienne*, en: <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/theses/ArticulationDialectique.pdf> (12/noviembre/2007)
- Pierrotti, Nelson. *Isócrates, Retórica y Poder Político en la Formación del Ciudadano Ateniese (Siglo IV a. C.)*, en: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/45708409871281653243679/024244.pdf?incr=1> (25/septiembre/2007)
- Pinzón León, Alberto. *Ciorán y la Posmodernidad*, en: [http://www.antroposmoderno.com/word/cioyla\\_021006.doc](http://www.antroposmoderno.com/word/cioyla_021006.doc) (23/noviembre/2007)
- Popper, Kart. (2001) *El Conocimiento de la Ignorancia*, en: *Polis*, Revista On-Line de la Universidad Bolivariana, Volumen 1, Número 1, en: <http://www.revistapolis.cl/conoci.pdf> (14/octubre/2007)
- Porcarelli, Andrea. *Il Problema del Destino dell'uomo nei Greci dell'età Arcaica.*, en: <http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/andrea2.htm> (5/julio/2007)
- Quijano Valencia, Olver Bolivar. *Desencanto, Disolución y Pluralización Intensa*, en: <http://www.ilustrados.com/publicaciones/EEuuZZpEpAhbPVvWcO.php#superior> (12/07/2006)
- Reale, Giovanni. *Dalla Introduzione alla Metafisica di Aristotele*, en: [malpighi.altervista.org/rmastri/?download=reale\\_metafisica.pdf](http://malpighi.altervista.org/rmastri/?download=reale_metafisica.pdf) (12/11/2007)
- Rivara Kamaji, Greta. *La recuperación Hermenéutica del Hierós Logos*, en: <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/10/143.pdf> (23/agosto/2007)
- Roche Cárcel, Juan Antonio. *Eros y Polemos en la Cultura y en la Sociedad Griegas*, en: <http://www.dste.ua.es/medite/Publicaciones/cd1/10Roche.pdf> (31/julio/2007)
- Rodríguez Genovés, Fernando. (2002) *La Civilización Occidental y sus Valores*, en: *El Catoblepas*, revista crítica del presente, Número 10, Diciembre, en: <http://www.nodulo.org/ec/2002/n010p07.htm> (5/novembre/2009)
- Rubinelli, Sara. *Problemas del τὸ πρῶτον en Aristóteles. Notas sobre una Hipótesis Diacrónica*, en: <http://dspace.unav.es/retrieve/1482/1.+Rubinelli+con+Griegos+BUENOII.doc> (21/octubre/2007)
- Salavastru, Constantin. *Tendances Actuelles dans la Théorie de L'argumentation. Essai Critique et Systématique*, en: <http://noesis.racai.ro/Noesis2002/2002Art02.pdf> (18/octubre/2007)
- Schaub, Jean-Frédéric. () *Historia Colonial de Europa. De Civilización a Barbarie*, en: [http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_16/dossier2.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier2.pdf) (25/noviembre/2007)

- Schopenhauer, Arthur. *Dialéctica Erística o el Arte de Tener Razón*, en: [http://www.robertomarafioti.com/documentos/bibliografia%20obligatoria%20semiologia%20unlz/dial\\_erist.doc](http://www.robertomarafioti.com/documentos/bibliografia%20obligatoria%20semiologia%20unlz/dial_erist.doc) (29/octubre/2007)
- Schwartz, Pedro. *Los Límites de la Razón: Kart Popper ante la Hybris del Hombre Moderno*, en: <http://www.neoliberalismo.com/limites.htm> (28/octubre/2007)
- S/A *Razón y Sociedad en la Escuela de Frankfurt y en K. R. Popper*, en: [http://www.educajob.com/xmoned/temarios\\_elaborados/filosofia/Raz%F3n%20y%20sociedad%20en%20la%20Escuela%20de%20Frankfurt%20y%20en%20K\\_%20R\\_%20Poppe.htm](http://www.educajob.com/xmoned/temarios_elaborados/filosofia/Raz%F3n%20y%20sociedad%20en%20la%20Escuela%20de%20Frankfurt%20y%20en%20K_%20R_%20Poppe.htm) (26/noviembre/2007)
- Tomasini Bassols, Alejandro. *Demiurgo versus Motor Inmóvil: Cosmología y Metafísica en Platón y Aristóteles*, en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/ENSAYOS/Cosmogonologia.pdf> (27/septiembre/2007)
- UAM-Xochimilco. *Doctorado en Ciencias Sociales. Plan de Estudios*, en: [http://dcsh.xoc.uam.mx/sociales/Documentos/Plan\\_prog.pdf](http://dcsh.xoc.uam.mx/sociales/Documentos/Plan_prog.pdf) (16/noviembre/2009)
- Vanessa Gil, Arianny. *Integración Latinoamericana*, en: <http://www.monografias.com/trabajos13/integlat/integlat.shtml> (20/marzo/2007)
- Xenophon. *The Memorabilia*. Traducido por H. G. Daykyns en: <http://www.gutenberg.org/dirs/etext98/mmrbi10.txt> (13/septiembre/2007)
- Zanotti, Gabriel. *Crisis de la Civilización, Constructivismo y Burocratización del Mundo-de-la-Vida, de Laissez-Faire*, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Francisco Marroquín, en: <http://fce.ufm.edu/Publicaciones/LaissezFaire/Laissez%2014/7--Zanotti.pdf> (18/diciembre/2007)

## Películas

- Lucas, George. (Director) (2002) *Star Wars. Episode II: Attack of the Clones*. Género: Ciencia Ficción, Lucasfilms.Ltd/20<sup>th</sup> Century Fox, USA
- Nolan, Christopher. (Director) (2008) *The Dark Knight*. Género: Thriller, Warner Bros., USA
- Scott, Ridley. (Director) (1982) *Blade Runner*. Género: Ciencia Ficción, Warner Bros. Studios, USA

## Índice de Esquemas y Tablas

Esquema 1	
<i>Metafísica Binaria de Oposición</i>	61
Esquema 2	
<i>Métafísica Binaria de Oposición</i>	63
Esquema 3	
<i>Circuito de Circulación del Capital</i>	234
:	
Tabla 1	
<i>Segmentos de Estratificación Socio-Histórica en Latinoamérica</i>	212
Tabla 2	
<i>Lenguas Indígenas en Latinoamérica</i>	218
Tabla 3	
<i>Proporción Estimada de Población Indígena con Respecto a la Población Total de los Países Latinoamericanos</i>	219
Tabla 4	
<i>Afro Descendent Population In Latin America and Caribbean</i>	220