

La modernidad y el mito secular de la razón triunfante:

La ilusión de un final feliz y catástrofe de un mundo desencantado

Guillermo León Martínez Pino
Docente Asesor de Investigaciones Programa Contaduría
Universidad del Cauca
Grupo de investigación Contabilidad, sociedad y desarrollo
Categoría B Colciencias
Email: guimarpin@hotmail.com
Web: guillomartinezpino.jimdo.com

2015

¿Por qué ha empezado de improviso esa intranquilidad y esa confusión? (Los rostros se han tornado todos graves.) ¿Por qué se han vaciado tan deprisa las calles y las plazas y todos regresan a sus casas tan cabizbajos? Porque se ha hecho de noche sin que lleguen los bárbaros y algunos que han venido de la frontera van diciendo que ya no existen bárbaros.

Y ahora, ¿qué será de nosotros sin bárbaros? Esta gente era de algún modo una solución.

Constantino Kavafis

Desde hace veinticinco siglos el saber occidental intenta ver el mundo. Todavía no ha comprendido que el mundo no se mira, se oye. No se lee, se escucha. Nuestra ciencia siempre ha querido supervisar, contar, abstraer y castrar los sentidos, olvidando que la vida es ruidosa y que sólo la muerte es silenciosa: ruidos del trabajo, ruidos de los hombres y ruidos de las bestias. Ruidos comprados, vendidos o prohibidos. No ocurre nada esencial en donde el ruido no esté presente.

Jacques Attali

La modernidad y el mito secular de la razón triunfante: la ilusión de un final feliz y catástrofe de un mundo desencantado

Ser mortal es la experiencia humana más esencial y sin embargo el hombre nunca fue capaz de aceptarla, comprenderla y comportarse de acuerdo con ella. El hombre no sabe ser mortal. Y cuando muere ni siquiera sabe estar muerto.

Milan Kundera

El comienzo de todas las cosas grandes en la tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre... hasta el imperativo categórico kantiano huele a crueldad.

F. Nietzsche

Presentación

Cada instante de nuestras vidas, marca su impronta en la forma como intentamos abordar la reflexión sobre el estar en el mundo. Particularmente, lo que viene sucediendo hoy, no posee la premura ni la intención de generar proyectos unificadores que exijan el monopolio de un ámbito teórico o un ideario filosófico abarcante; por el contrario, asistimos a la fragmentación, destotalización, desabsolutización, de las grandes narrativas y verdades construidas por occidente. El futuro prometido por el progreso Ilustrado, ha llegado pero con cara de catástrofe: guerras, destrucción de la naturaleza, clonación de la vida, naturalización de la muerte, etc. Ya no es necesario esperar la llegada al mundo feliz de Huxley¹, ni el final apocalíptico estatuido en las sagradas escrituras. La fuerza explosiva ya ha irrumpido en todos los rincones del planeta. Ya no hay nada que esperar. Bien podríamos asentir con Ortega y Gasset (1969), que: “La vida es un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad y procura ocultarla con un telón fantasmagórico, donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus ‘ideas’ no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad”.

Vivimos tiempos convulsionados, inmersos en la incertidumbre y las crisis recurrentes. Espacios-tiempos, asignados por el imperio del sujeto omnipotente y racional construido por occidente, que desconoce otras formas de estar y de vivir en el mundo; que invisibiliza los detalles sensibles y sencillos de la cotidianidad, la posibilidad de ser, de deleitarse; sin que sea requisito indispensable la racionalidad acumulativa y calculante prohijada por la mirada bisona que nos ha vendido el proyecto moderno.

¹ Aldous Huxley (2000), “[...] imagina una sociedad que utilizaría la genética y el clonaje para el condicionamiento y el control de los individuos. En esta sociedad futurista, todos los niños son concebidos en probetas. Ellos son genéticamente condicionados para pertenecer a una de las 5 categorías de población. De la más inteligente a la más estúpida: los Alpha (la elite), los Betas (los ejecutantes), los Gammas (los empleados subalternos), los Deltas y los Epsilones (destinados a trabajos arduos). "El mundo feliz" describe también lo que sería una dictadura perfecta que tendría la apariencia de una democracia, una cárcel sin muros en el cual los prisioneros no sonarían en evadirse. Un sistema de esclavitud donde, gracias al sistema de consumo y el entretenimiento, los esclavos "tendrían el amor de su servitud”.

Fueron éstos los interrogantes de primer orden que me movieron a trabajar este horizonte problemático. Un primer escollo, que debí afrontar fue la pregunta inquisidora que siempre nos interpela a los contadores públicos: “para qué reflexionar sobre filosofía si eso no vende, si eso no da plata”. En un mundo donde el valor de las cosas, es más importante que el valor de las personas, es difícil abocar una respuesta plausible a este interrogante funcional al capital. Así que, contra todo pronóstico que augurara un éxito pragmático, inicié este periplo analítico entendiendo que para muchos, la filosofía es un ejercicio estéril; una especie de metafísica que se enseña para repetir las respuestas que están consignadas en los manuales y no para hacerse las propias preguntas. También, por supuesto, en este trasegar he conocido a ese otro tipo de personas que sienten que la reflexión filosófica no es solo una elucubración de sabios, sino que es posible utilizarla para pensar el mundo en que nos encontramos y con el que tenemos que lidiar todos los días; un mundo que exige de nosotros una reflexión ética y política de su ser y quehacer y que nos coloca el imperativo de conocernos a nosotros mismos, para asumir una actitud existencial frente a la vida. Así que con los temores propios de llegar a un campo inhóspito, a veces cómplice del silencio y del olvido, cercana a la impunidad, abocardamos la trocha del camino, con un equipaje liviano y con la disposición anímica de volver a dejarnos tocar por el asombro.

Ahora bien, he querido realizar un recorrido crítico por la configuración de ese imaginario al que se le ha llamado modernidad y que tiene sus anclajes teóricos en Europa, pero que como proyecto civilizatorio tendrá profundo impacto en la construcción de las representaciones sociales Latinoamericanas. En un primer momento, se registra cómo se configura el imaginario moderno colonial occidental. Una segunda parte, aboca el problema del sujeto, cómo ha sido largamente discutido y cómo ha atravesado las representaciones epistémicas (sujeto del conocimiento), políticas (sujeto jurídico-político) y económicas (Homos económicos), por cerca de cinco siglos; dicho de otra modo, el sujeto es el “hilo conductor” del relato moderno con tres caras imposibles de disociar: la racionalidad, la autonomía y la subjetividad. Un tercer apartado, pretende dilucidar la genealogía de las escisiones de occidente que tendrá su culmen en la polaridad entre cultura y naturaleza, en la que hombre y mundo hablan lenguajes diferentes, propiciando una creciente desmembración de la unidad del cosmos. Una cuarta reflexión, estará dedicada a plantear la postura de la escuela de Frankfurt, frente a la catástrofe devenida del lado oscuro del proyecto ilustrado. Un quinto momento, desarrolla la analítica de cómo la modernidad se constituye en una máquina productora e invisibilizadora de otredades; Europea, será entonces, la única forma legítima de conocer el mundo, todo cuanto esté por fuera de esta matriz será negado, inferiorizado y subaternizado. En el último apartado, se plantean, de manera muy rápida, algunas de las manifestaciones de la crisis del proyecto moderno y sus implicaciones en la reconfiguración de las subjetividades contemporáneas.

1. Breve itinerario sobre el imaginario moderno occidental

La modernidad Occidental, debe ser entendida como una puesta en escena, como una ficción o un imaginario, como un proyecto político, cultural, económico etc., que va a cambiar la forma de ver y estar en el mundo y, no como una etapa o periodo con límites espacio-temporales definidos con precisión. Esa puesta en escena, paulatinamente fue construyendo sus fundamentos, en una primera instancia, hacia los siglos XV, XVI y XVII, con Galileo, Bacon, Descartes, Newton, etc.; para luego hallar su consolidación con el movimiento Ilustrado del siglo XVIII, para muchos, constituido en el acicate que forjará la verdadera plataforma de lanzamiento del proyecto moderno. Obsérvese lo que plantea Harvey (1998: 26-27):

El proyecto de la modernidad ocupó un lugar central en el siglo XVIII. Ese proyecto supuso un extraordinario esfuerzo intelectual por parte de los pensadores de la

Ilustración, destinado a “desarrollar la ciencia objetiva, la moral y la ley universales y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna”. La idea era utilizar la acumulación de conocimientos generada por muchos individuos que trabajaban libre y creativamente, en función de la emancipación humana y el enriquecimiento de la vida cotidiana. [...] Hay numerosos testimonios que nos hacen pensar que la mayor parte de los escritores ‘modernos’ reconocía que lo único seguro acerca de la modernidad era su inseguridad y hasta su propensión al ‘caos totalizante’.

El proyecto de la modernidad occidental² es un plan, una idea, un cúmulo de experiencias que, más allá de la cuestión de su posible legitimidad, es una de las empresas más sorprendentes que han podido observarse a lo largo de la historia de la humanidad (Sloterdijk: 2002: 96). Por su parte Hardt y Negri (2005: 95), consideran a la modernidad como “un estado de crisis por definición”, en este sentido argumentan: “La modernidad misma se define como crisis., una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden. [...] En el siglo XVII, el concepto de modernidad entendida como crisis quedó consolidado definitivamente”.

Esa modernidad cuyo lugar de enunciación fue Europa, se diseñó teniendo como ideario la secularización de la vida, la verdad emanada del método científico, la promesa de fe en el progreso ilimitado generado por ésta y, consecuentemente, como acto reflejo el progreso moral de la humanidad; en cuyo propósito, sería la autonomía del hombre prevalido de una razón abarcativa y omnipresente la que estaría llamada a sacar a las sociedades de la culpable incapacidad y llevarlas al mundo feliz de la mayoría de edad³, transformando así lo arcaico, esto es, las viejas estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas por otras donde la vida social moderna se desarrollaría sobre la base de mecanismos racionalizados y, que además, ubicaría a las sociedades mercantiles europeas –pronto definidas como industriales– como en el punto culminante de llegada de las llamadas civilizaciones avanzadas. Miguel Giusti (1996: 8), plantea refiriéndose a este tema:

[...] la filosofía moderna surge con la convicción de llevar a cabo un giro radical en la concepción del hombre y de la racionalidad. De esta convicción hay diversas expresiones y formulaciones, una de las cuales –quizá la más importante– es la idea de la autofundamentación de la razón. Que la razón se fundamente a sí misma significa que la razón no admite ningún criterio externo a ella misma, al cual ella debe someterse. Criterios externos son, para los modernos, la tradición, la teología o cualquier tipo de ordenamiento natural (como supieron los modernos que era la opinión de Aristóteles)”.

² Michel Rolph Trouillot (2011: 35-36), al referirse al proyecto llamado Occidente nos dice: “[...] el Renacimiento europeo dio forma a una geografía global de la imaginación. Esa geografía requirió un “nicho del Salvaje,” un espacio para el inherentemente Otro. El escritor de Martinica Edouard Glissant (1989:2) escribió: “Occidente no está en el occidente. Es un proyecto, no un lugar.” De hecho, el lugar que más frecuentemente llamamos Occidente puede ser mejor llamado Atlántico Norte —no sólo por un asunto de precisión geográfica sino, también, porque su uso nos permite enfatizar que “Occidente” es, siempre, una acción, un ejercicio de legitimación global. Algunas veces ese ejercicio toma la forma de un proyecto explícito en manos de líderes intelectuales, económicos o políticos. Sin embargo, muchas de las personas que se consideran Occidentales, aspiran a serlo o critican esa aspiración experimentan Occidente como una proyección: la proyección del Atlántico Norte como el único sitio legítimo de lo universal, la categoría predeterminada, lo indiferenciado —digamos— de todas las posibilidades humanas”.

³ Sobre la llegada a la mayoría de edad Kant dice: “La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. El mismo es culpable de ella. 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. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración” (Kant, 1964: 58)

O como bien lo expresa Touraine (2000: 7): “La ruptura con la cosmología religiosa es el primer elemento que ayuda a explicar las sociedades modernas. Revolucionarios y liberales creen en el triunfo de la auto producción del orden social, asentada en el orden racional de la vida, que estaría precedida de la supresión de la imposición divina”. En la sociedad tradicional, el hombre estaba sometido a fuerzas impersonales o también al llamado destino. La modernidad significó el descentramiento de lo trascendente del mundo y con ello, la separación del conocimiento objetivo del subjetivo, mientras más se consolida el proyecto moderno, la separación entre el Sujeto y el objeto se hace más contundente y evidente.

Ya Max Weber, avizoraba desde Europa, que tal promesa no conduciría a la sociedad a la salida plausible de su minoría de edad de la cual hablaba Kant, en tanto, como lo explicita: [...] “si bien la razón conllevó a la emancipación, ésta igualmente ha favorecido el dominio de otras fuerzas a las cuales vivimos atados como la economía capitalista, la burocracia y la tecnocracia, que más que hacernos libres nos hace habitar en una “Jaula de Hierro” (Weber: 2002: 154). En este mismo sentido, al finalizar el texto sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Weber escribe:

Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los ‘últimos hombres’ de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: ‘especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente (Weber, 1984: 225)

Igualmente, desde el propio nicho Ilustrado, a Diderot le asusta la primacia de la ciencia y el progreso que de ella emana; siente la nostalgia que le provee el pasado y quisiera regresar a la plena integración con la naturaleza, a saborear el árbol de la vida, ese que se instauró en el Paraíso, antes de que se interpusiera el árbol de la ciencia, obsérvese este pasaje:

"¿Queréis saber la historia abreviada de casi toda nuestra miseria? Es esta. Existía un hombre natural; se ha introducido dentro de este hombre un hombre artificial; y se ha suscitado en la caverna una guerra civil que dura toda la vida. Tan pronto el hombre natural es el más fuerte, como es derribado por el hombre moral y artificial; y en uno y en otro caso, el triste monstruo es distendido, atenaceado, atormentado, extendido sobre la rueda; gimiente sin cesar, incesantemente desdichado, ya lo transporte y embriague un falso entusiasmo de gloria o lo encorve y abata una falsa ignominia" (Diderot, citado por Peñalver, 2011: 113).

Sobre este particular, como bien sostiene Ernst Cassirer (1984: 94), refiriéndose a la concepción naturalista de Diderot: “[...] frente al espíritu contador, ordenador y calculador [...], se yergue un nuevo empeño, el de asegurarse la rica plenitud de lo real, ya pueda o no describirse en conceptos claros y distintos, ya pueda o no ser medido y calculado”.

De otra parte, las figuras ilustradas tuvieron que enfrentar serios cuestionamientos a su optimismo exacerbado, muchas voces de estas, ni siquiera estuvieron dispuestas al diálogo, por ejemplo, Fréron (citado por Lasa, 2010: 119), al plantear la contradicción que afronta el “hombre de las luces”, dice: “[...] El hombre tiene dos antorchas: la de la razón, cuya luz es en sí pura, pero a menudo débil e insuficiente; la de la revelación, siempre viva y brillante, que disipa ella sola las tinieblas más espesas. Esta última, de la que todo prueba cuán necesaria nos es, es precisamente la que nuestros grandes hombres de hoy se proponen apagar”.

Desde la perspectiva de Horkheimer y Adorno (1964: 111), los inicios de la modernidad tienen su correlato en el proyecto Ilustrado, reconociendo que la idea de la Ilustración debe incluir los desarrollos precedentes del proyecto cartesiano galileano-newtoniano, en donde se imbrica el modelo de ciencia moderna. Así las cosas, la Ilustración constituirá un punto de inflexión en el que se abandonan las explicaciones míticas, para dar lugar a la ciencia y al pensamiento y la argumentación racionales.

En este sentido, la modernidad ensancha dentro de su racionalidad el proceso de la consolidación del capitalismo en Europa, especialmente en Inglaterra, con la ayuda del Estado moderno, el cual halla sus fundamentos en las teorías contractualistas de Thomas Hobbes y Jhon Locke, entre otros. Por ejemplo, cuando Locke plantea cómo se da el tránsito entre el estado de naturaleza hacia el estado civil, lo sustenta con la siguiente hipótesis: “[...] en los comienzos de la humanidad no había necesidad todavía de una división organizada del trabajo, ya que la economía era solamente de subsistencia y el valor de los productos sacados de la naturaleza estaba marcado por el uso que los hombres le daban para cubrir sus necesidades básicas”. (Locke, 1983: 45). Entonces, será necesario que se dé un fenómeno significativo que permita dejar atrás el estadio primitivo de la sociedad humana, ese estado precario de naturaleza y, ese fenómeno no es otro que la invención del dinero y la aparición del valor de cambio, con lo cual se posibilitará la apropiación de recursos, el establecimiento del comercio y la división racional del trabajo, acorde con la racionalidad del capital.

Desde una visión crítica contraria al historicismo, Enrique Dussel (2000: 45,46), analiza el concepto de modernidad a partir de dos vectores interpretativos, el primero, que lo denomina eurocéntrico, provinciano, regional, en el cual la modernidad ha de ser entendida, como una emancipación, una “salida” de la inmadurez por esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano; ubicando los linderos históricos entre el siglo XV el siglo XVIII y cuyos hitos identitarios fueron la implantación del principio de subjetividad moderna que tienen que ver con: la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa.

Este proceso sigue una secuencia espacio-temporal que arranca con el renacimiento Italiano, prosigue con la Reforma, para hallar su esplendor en la Ilustración Alemana y la Revolución Francesa. La denominación de “eurocéntrica”, deviene en razón a que la “Modernidad” posee como punto de partida fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso.

Ahora bien, desde una perspectiva contraria a esa concepción intra-eurocéntrica de la modernidad occidental, Enrique Dussel (2004: 2), cuestiona a la historiografía unilineal tradicional de la modernidad que plantea un origen incuestionablemente europeo, acotando que nunca hubo empíricamente historia Mundial hasta 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del sistema-mundo). Anterior a la invasión Española-portuguesa y al nacimiento de la ruta del Atlántico los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Para Walter Mignolo (2005: 61), “[...] la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” y está presente como producto de los viajes emprendidos por colonizadores europeos en los siglos XV y XVI que reconfiguraron la geopolítica mundial, en tanto la ruta del Atlántico sustituyó al Mediterráneo como centro comercial por excelencia. En este sentido, las condiciones materiales, políticas, culturales, etc., fueron intervenidas directamente al entrar en contacto la colonización Europea con los pueblos Amerindios, es decir, que modernidad y colonialidad no pueden ser entendidas separadamente, en tanto occidente no es simplemente el avance de la acción de la historia racional teleológica planteada por Hegel⁴, es también el lado oscuro de ese proyecto, que no es

⁴ Hegel concede a la historia unidireccionalidad y determinismo: la historia comienza en oriente y termina en occidente, considerado espacio de lo superior. La historia universal va del Oriente al Occidente, sigue el mismo camino

otro que la puesta en escena de la “domesticación del buen salvaje”, ese que vive en el estado de naturaleza y al cual es necesario “civilizarlo” o como lo expresa el propio Enrique Dussel (2000: 48): “La Modernidad, como nuevo “paradigma” de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el Horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta”. En este sentido, nos dice Fernando Coronil, que no es solamente cómo occidente estructura visiones estereotipadas de ver al otro, como salvaje, natural, menor de edad, etc., sino ante todo, cómo se abroga privilegio representacional y lo vincula intrínsecamente con el “despliegue del poder global del occidente” (Coronil 1998: 130).

Quizá la primera formulación en donde se puede develar la dualidad segregadora civilización–barbarie, se encuentre en la pregunta Kantiana sobre “Qué es la Ilustración”, en tanto es aquí en esta metáfora fundante del Iluminismo, donde queda consignada la direccionalidad del devenir de occidente, pues la historia humana, no sería otra cosa que la lucha constante entre dos fuerzas antagónicas: la fuerzas de la luz y de la oscuridad. La luz identificada con la ilustración, la razón y la universalidad, en tanto que, la oscuridad estaría vinculada a las tinieblas, dicho de otra manera, a lo irracional, lo pasional, lo particular y lo instintivo.

2. Descartes y la constitución del sujeto moderno como sustancia inmaterial

La emergencia del “sujeto sustancialista”⁵ y soliptista es una de las grandes invenciones de la modernidad, hasta el punto que filósofos como Hegel, consideran a Descartes como el iniciador de la filosofía moderna o como lo plantea R. Frondizi (1952: 15), “La concepción moderna del yo se inicia cuando Descartes descubre el Cogito”, esa sustancia pensante, incorpórea, pura idea a la usanza de la metafísica dualista Platónica, explicitada por este filósofo en tres esferas: la ontológica, que concibe la realidad como separación entre el mundo sensible y el mundo inteligible; la epistemológica que se expresa en la configuración del mundo de la doxa (opinión) y la episteme (conocimiento riguroso) y; en el plano antropológico, que determina la separación entre alma–cuerpo con la supremacía de la primera sobre el segundo. Este mismo esquema que prevaleció por cerca de cinco siglos de hegemonía cristiana, en el que el cuerpo fue confinado, junto a sus pasiones, instintos, sensibilidades, a dormir el sueño inquisitorial de la larga noche medieval, es el mismo que renace con el proyecto moderno fundando una nueva metafísica, una filosofía del sujeto, según la cual, el hombre existe como ser pensante y el mundo será esa la exterioridad cognoscible por el primado de la evidencia del pensamiento: es el cogito, y no el

del sol. Europa es absolutamente el Fin de la historia Universal. Asia es el comienzo (Hegel, 1946: 134). Así queda justificada la modernidad sobre la prehistoria, y el centro sobre la periferia. La diversidad es negada en tanto constituye un estadio de inferioridad frente a la preponderancia de las naciones civilizadas, el espacio de la “Otrredad” sólo estará habitado por gente, incapaz de imaginarse a sí misma, “seres sin historia”, como lo describe el propio Hegel. “La historia universal va de este a oeste, porque Occidente es en sí el final de la Historia del Mundo y Oriente, el comienzo. En el Oriente sale el sol exterior —físico— y en el Occidente se oculta; pero aquí emerge el sol interior de la autoconciencia, que irradia un resplandor más elevado” (Hegel, 1946:35)

⁵ En los Principios de la filosofía, Descartes (1967: 333), dice que: “[...] por substancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir”. Pero inmediatamente después se ve obligado a aclarar que en un sentido estricto habría una sola substancia (Dios) ya que todas las demás cosas necesitan de su poder para existir. Sin embargo, es lícito hablar de las substancias creadas, aunque “el término no conviene a Dios y a ellas unívocamente”. Por lo demás, el término conviene igualmente para referirse a la mente (substancia pensante, incorpórea) o al cuerpo (substancia extensa, corpórea), “porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir.

mundo, la primera verdad. En esta dualidad entre el sujeto cognoscente y objeto a conocer, planteada como disyunción, repulsión, anulación recíproca, el encuentro entre sujeto y objeto, anula siempre a uno de los dos, o bien el sujeto se vuelve ruido o falto de sentido, o bien es el objeto es borrado de plano en su configuración existencial.

La sociedad moderno-occidental, recibe este legado y lo incorpora a su propio imaginario, pero lo realiza matizándolo en una nueva envoltura, esa polaridad es resignificada en una dualidad fundamental: sujeto-objeto, res cogitans-res extensa, con la primacía jerárquica del primero sobre el segundo, “[...]somos, sabemos que somos y amamos este ser y esta ciencia que hay en nosotros, mientras que yo me sirvo de él [del cogito] para hacer conocer que este yo que piensa es una substancia inmaterial y que no tiene nada de corporal” (Descartes, 1967: 368) . El cogito cartesiano, es la expresión de una nueva metafísica anclada en la invención de un sujeto incorpóreo, puro pensamiento, sin materia, sensibilidad ni cuerpo. Jhon Locke, en la misma dirección de lo planteado por Descartes, sostiene que:

El conocimiento de nuestra propia existencia lo percibimos tan clara y ciertamente que no necesita ni es susceptible de ninguna prueba: nada es más evidente para nosotros que nuestra propia existencia. Pienso, razono, siento placer y dolor. ¿Pueden ser estas cosas más evidentes para mí que mi propia existencia? Si sé que siento dolor, es evidente que tengo una percepción tan cierta de mi propia existencia como del dolor que siento; o si sé que dudo, tengo cierta percepción de la existencia de la cosa que duda como del pensamiento que llamo duda. La experiencia nos convence pues, de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y una infalible percepción interna de lo que somos” (Locke, 1970: 181-182)

A ese cambio de sentido, de lo teológico por lo teleológico, se le va a denominar proceso de secularización, tal como lo indica José María Mardones (1994: 32) “[...] la sociedad moderna ya no es una sociedad que pone en el centro a la religión. Dicho de otro modo, no ocurre como en la sociedad tradicional, en la cual todo pasaba de algún modo por el tamiz de la religión recibiendo su visto bueno o su rechazo. La religión ha dejado de ser el legitimador fundamental de la sociedad moderna”. El poder legitimador se trasmuta de la iglesia al Estado; el poder pastoral se encarna ahora en el soberano.

Con Descartes se buscó en un primer momento “claridad y distinción”, eliminando toda fuente de excesiva familiaridad, esto es hacer tabula rasa de la invención de cotidiano, de la opinión, para posteriormente, de forma matemática-deductiva alcanzar la certeza científica y objetiva. En esta perspectiva, se le otorga de forma excepcional una importancia sustantiva a la visión como constructo a partir del cual se forja el concepto de representación de la realidad.

El conocimiento como espejo de la naturaleza ha sido una de las más grandiosas creaciones del hombre moderno. El mismo ha sido productor y producto de esta perspectiva. Sin embargo, ha sido parte de la metodología eludir este lugar de producción, crearlo y simultáneamente negarlo. El sujeto moderno mira al mundo pero no se ve a sí mismo mirándolo: él es meramente un espejo.

Las metáforas ópticas han sido la forma más habitual en que se presentó la caverna platónica en la Modernidad. Esta nueva versión combinó la escisión entre la apariencia y la realidad con el cisma entre el cuerpo y la mente, y la desvinculación entre el sujeto y el objeto. De este modo a la tradicional problemática de la verdad se le sumó la de la objetividad del conocimiento (Najmanovich, 2005: 69).

El sujeto epistémico moderno a la usanza de una cámara fotográfica, es aquel que recibe el impacto de los rayos lumínicos para configurar la representación de la realidad, esa imagen refleja que ha de ser impresa como producto de la autoreflexibilidad. Este procedimiento purificador y simplificador, por supuesto, elimina los ruidos, las tonalidades, las texturas y rugosidades, la plasticidad, los ritmos, lo difuso, lo ambiguo del mundo y de la realidad, dicho de otra manera: “La ciencia moderna ha cometido un error al renunciar a toda ontología y al reducir todo criterio de verdad el éxito pragmático” (Thom, citado por Llorca, 2009: 234). La metáfora de la cámara fotográfica, que supone al mundo como un reflejo y al sujeto como un espejo, es radicalmente impropcedente e inadecuada para captar el acontecimiento y la experiencia humana.

El concepto de sujeto es una invención de la modernidad, en la antigüedad greco-latina tal acepción epistémica no existía, se podía hablar de hombre, de esclavo, de ciudadano, pero el hombre devenido sujeto, observador independiente de un mundo externo y autónomo y –por demás extraño–, sólo es posible concebirlo cuando se da el giro cartesiano en la filosofía, hecho éste, que de manera correspondiente creará el criterio de objetividad del conocimiento, esto es, un saber puro, descontaminado, aséptico, liberado de juicios valorativos. Así las cosas, la ciencia moderna propicia un divorcio radical entre la forma y el contenido y empuja a diseñar de un mundo ordenado, lógico, expresable en clave de fórmula para lo cual es imprescindible inventar la categoría metafísica de “Sujeto” como “ego” pensante descorporeizado, este mito de auto-producción de la verdad Ramón Grosfoguel lo denomina la teo-política del conocimiento, cuando dice:

Descartes puso al “yo” donde antes estaba Dios como fundamento del conocimiento. Todos los atributos del Dios cristiano quedaron localizados ahora en el “sujeto”, el “yo”. Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que permite situar al sujeto en un “no-lugar” y en un “no-tiempo”, lo cual le habilita para hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial (Grosfoguel, 2007: 63,64).

Y más adelante agrega: “se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie” (Grosfoguel, 2007: 64).

3. La emergencia de los sujetos modernos y su potencial nocivo

Se podría inferir que la modernidad construye tres tipos de sujetos: el sujeto epistémico, comprometido con la producción del saber, en donde estarían las ciencias físicas y sociales y los posteriores desarrollos tecnológicos por ellas instrumentados; el sujeto jurídico-político, encarnado en la figura emblemática de los Estados-nación, como regulador de la sociedad y; el sujeto económico, inmerso en los juegos de la autonomía del mercado, cada día menos deudores de las regulaciones institucionales.

3.1. El sujeto epistémico y la falacia de la objetividad

Con el sujeto epistémico, occidente inventó la falacia de la objetividad, la neutralidad axiológica y la universalidad del conocimiento no situado, al crear con Descartes y Kant, Hume, Locke, un sujeto metafísico descorporeizado, que prevalido de su potestad omnícomprensiva, sustentada en

la dictadura del método, puede construir una verdad universal aséptica, intemporal, descontaminada de cualquier influjo contextual, esto es, un discurso pretendidamente neutro e impersonal, un punto absoluto de observación, al que Santiago Castro-Gómez (2005) le denomina la Hibrys del punto cero⁶. Así las cosas, “[...] la ciencia occidental se impone y en la medida en que tiende a la universalización de sus mecanismos objetivos somete toda la realidad a su dominio por la eficiencia e incuestionabilidad de la lógica. Pero, la validez universal de la inteligencia genera la atomización de la sociedad y es este el suelo en el que crecen el individualismo y el egoísmo.” (Morresi, 2007: 91). En este sentido, la tecnología como aplicación exitosa al campo práctico del conocimiento metódico será la garantía del progreso, la posibilidad racional por medio de la cual será permitido reconfigurar el mundo inhóspito natural en civilizado, lo irracional en racional, lo azaroso en ordenado; dicho de otro modo, la ciencia será en adelante la forma como se disciplina la razón y la tecnología la razón aplicada al mundo. Así las cosas, el método será el tamiz a través del cual se cierne la realidad para hacerla aséptica al error

Del mismo modo, Descartes pretendió crear un camino que permitiera llegar al conocimiento sin tropezar con el error, ni perderse en la confusión, sin ensuciarse en el barro de la perplejidad, ni andar a tientas en la bruma del sinsentido, descartando todo el legado cultural del que se había nutrido para recurrir únicamente a una facultad no contaminada por prejuicio alguno: la razón. Y su punto de vista penetró tan hondamente en la cultura que hasta la actualidad – aunque en franco declive– es parte de nuestro modo de concebir el conocimiento y de pensarnos a nosotros mismos. (Najmanovich, 2005: 69-70).

Tal método, “elimina la historia viva del pensamiento y con ella las dificultades, los errores, las confusiones y vías muertas para presentarnos un trazado directo, sin rodeos, que nos conduce en línea recta desde la ignorancia al saber guiados sólo por sus normas. Para ello es esencial anteponer el método a la propia investigación, abstraerlo del fangoso terreno del pensamiento afincado en la complejidad y enraizado en el mundo problemático para llevarlo hacia las alturas celestiales de la pureza” (Najmanovich, 2005: 69). Refiriéndose a la importancia que adquiere el método en la ciencia moderna Heidegger dice: “El método no es una pieza de la indumentaria de la ciencia entre otras, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo.” (Heidegger, 1985, 83).

3.2. El sujeto jurídico-político: un sujeto de renuncia

En cuanto hace al sujeto jurídico-político, la modernidad ha hecho posible estructurar la institución del Estado-nación, en esencia un sujeto de renuncia, toda vez que el individuo debe ceder parte de su libertad en dirección a construir un espacio de soberanía, en el que la política será el arte de administrar el poder, que los propios individuos han transferido para estabilizar la cohesión social y simultáneamente la legitimar la acción del poder del Estado; destruyendo de esta forma el otrora del reino dinástico jerárquico de origen divino. A manera de ejemplo, Hobbes

⁶ Con la la figura de Hybris del punto cero Santiago Castro Castro-Gómez (2005: 27), quiere significar cómo “[...] la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto al cosmos como a la polis. Alcanzar el punto cero implica, por tanto, que ese hipotético observador se desprenda de cualquier observación precientífica y metafísica que pueda empañar la transparencia de su mirada. La primera regla para llegar al punto cero es entonces la siguiente: cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado. Para Hume, el cumplimiento estricto de esta regla permitirá que la ciencia del hombre mire a su objeto de estudio tal como es y no tal como debiera ser. Observar la naturaleza humana desde el punto cero equivale a poner entre paréntesis cualquier consideración moral, religiosa o metafísica sobre el hombre, para verlo en su facticidad pura. La ciencia del hombre no es normativa, sino descriptiva.

utilizó el concepto de soberanía para justificar la necesidad de concentrar el poder de regulación de la sociedad inglesa en manos del Rey, así entonces propone un modelo autoritario, encaminado a preservar el orden y la seguridad de los individuos, lo cual implica aceptar la autoridad del monarca, quien ejercerá la función de regulador de las tensiones y contradicciones generadas en la vida comunitaria, para evitar “la guerra de todos contra todos”.

3.3. El sujeto económico y el nacimiento del *homos economicus*

Para Foucault (2007: 301) el sujeto económico es aquel que persigue siempre la mayor utilidad de sus acciones. “Un sujeto económico es un sujeto que, en sentido estricto, busca como sea maximizar su beneficio, optimizar la relación ganancia/perdida; en un sentido amplio: aquel cuya conducta sufre la influencia de las ganancias y las pérdidas que se le asocian”. La forma de subjetividad que Foucault denomina sujeto económico se caracteriza por el imperativo de no renunciar sus intereses.

Hasta entrado el siglo XVIII, fue predominante el capital comercial, en el que el Estado cumplió un papel de gendarme, como protector del comercio y la incipiente industria. Este periodo, constituyó la plataforma de lanzamiento del modo de producción capitalista con el consiguiente auge de la economía de mercado y la emergencia de una ética del trabajo, en la que prima el valor del éxito, como estilo de vida racional. “No obstante, las cosas empezaron a cambiar en el siglo XVIII. Con la emergencia de la ciencia económica ilustrada (fisiocracia) se empieza a ver el mercado ya no como un lugar de jurisdicción, sino como un lugar de veridicción. En el momento en que los procesos económicos empiezan a ser vistos como “naturales”, el mercado aparece como un lugar que debería ser dejado libre de intervención estatal” (Castro-Gómez, 2010:142).

Dumont (1982: 54) plantea que será Quesnay, “[...] el primero en concebir la idea del dominio económico como un todo coherente, como un conjunto constituido por partes interrelacionadas”, que servirá a la teoría económica para explicar la coherencia interna del dominio económico, sobre el entramado del resto las relaciones sociales. Aquí se pueden buscar las bases de la diferenciación entre el *Homo juridicus* y *Homo economicus*; con una orientación hacia los aspectos puramente económicos de la actividad empresarial, sobre la base del predominio maximizador de la riqueza y no de la justicia redistributiva de la misma. Todo el entramado de las revoluciones iluministas fueron colocados al servicio del desarrollo del capitalismo, que se constituyó en el itinerario a seguir de cara a generar el supuesto progreso de la humanidad, obsérvese:

Los ideales de la Revolución francesa encontraron su punto de apoyo en el proceso del capitalismo industrial. [...] Los filósofos franceses de este período interpretaron la realización de la razón como liberación de la industria. La producción industrial en expansión parecía ser capaz de suministrar los medios de satisfacer todas las necesidades humanas. Así, mientras Hegel elaboraba su sistema, Saint-Simon en Francia exaltaba la industria como el único poder capaz de conducir a la humanidad hacia la sociedad libre y racional. El proceso económico aparecía como el fundamento de la razón. (Marcuse, 1970: 10).

Con el advenimiento de la sociedad moderna-capitalista, el verbo producir ganó estatus e importancia sustantiva a partir de la Revolución Industrial del siglo XVIII. En el imaginario empresarial, aún se asume la empresa es una “máquina” de producción, sin percibir la dimensión social de su actividad, en cuyo proceso entran “recursos” incluidos los humanos y salen “productos” como resultado de una rutina herramental.

4. La genealogía de las escisiones del imaginario Occidental

Si de rastrear la genealogía de las escisiones de occidente se trata, estas deben buscarse en la antigüedad, especialmente en la cultura griega, en donde la filosofía, la ciencia (episteme), la tecnología, etc., han tenido su primigenia configuración. Por ejemplo, la idea de “episteme” como un saber neutral y desinteresado, aséptico, riguroso, tuvo su origen en la antigüedad clásica y, se constituyó en un discurso segregador de los otros saberes (doxa), considerados como inferiores, vulgares e ignorantes, constructo –que desde entonces en la práctica–, pretendió invisibilizar la relación indisoluble entre saber y poder, que en adelante va a marcar la visión occidental del mundo. Todos los aspectos de la vida humana fueron moldeados por un estilo de pensamiento llamado “filosofía de la escisión”, que marca sus inicios con Platón cuando se inventa la teoría de los dos mundos; prosigue en el medievo bajo la figura de cuerpo y alma, cielo y tierra y; concluye en la modernidad bajo el dualismo cartesiano que escinde al sujeto de su cuerpo y al individuo de la comunidad. Ese saber segregador, imaginado por occidente, “[...] no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores del mundo” (Horkheimer y Adorno, 1964: 10).

Como quedan explicitadas estas escisiones, han trascendido a través de los tiempos, hasta abarcar las subjetividades de la denominada sociedad moderna y contemporánea. Patricia Noguera, al referirse a este dicotómico fenómeno, argumenta:

El mundo de las ideas y el mundo de las apariencias (Platón), el mundo sublunar y el mundo supralunar (Aristóteles), el cielo y la tierra (cristianismo), el sujeto (Descartes) y el objeto (Galileo), el mundo sensible y el mundo inteligible (Kant), la idea y la materia en relación dialéctica (Hegel), la materia y la idea en relación dialéctica (Marx), el horizonte de sentidos y la conciencia intencional (Husserl), el ser-en-el-mundo (Heidegger), lo interior y lo exterior, el cuerpo y el alma, lo bueno y lo malo, y un sin fin de escisiones, unas relacionadas entre sí, otras separadas por un abismo y otras atraídas por ser contradictorias, expresan diversas formas de manifestación de la teoría de los dos mundos que ha primado en occidente (Noguera, 2004:30).

Es a partir de la Ilustración y especialmente con la emergencia de las de las ciencias modernas cuando se legitiman y multiplican estas separaciones, en tanto, las disciplinas científicas a partir del siglo XVII renuncian al conocimiento de la esencia de la realidad, limitándose a explicarla mediante leyes que relacionan datos entre sí a partir de matematizar el mundo. En esta nueva visión, prolijada por la visión cientifista y mecánica, hay un desplazamiento de la esencia por la regularidad fenoménica susceptible de medida. En adelante el conocimiento quedará reducido al mero rastreo de los fenómenos objetivables.

De otra parte, Frédérique Apffel-Marglin (citado por Lander, 2000: 15), argumenta: “La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. [...] El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón”.

En esta misma dirección, la escisión dicotómica entre cultura y naturaleza, configurada por la modernidad, tendrá su explicación a partir de lo que Toulmin, denomina el proyecto Cosmopolitano, que tiene sus prolegómenos en “las palabras griega *cosmos* y *polis*. Cosmos hace referencia a la naturaleza ordenada rígida por leyes fijas y eternas descubiertas por la razón. Polis se refiere a la comunidad humana y a sus prácticas de organización” (Castro-Gómez, 2005, 24).

En este sentido, esa comunidad humana entendida como sociedad, deberá ser estudiada en el marco de las llamadas ciencias físico-naturales, tomando como modelo las leyes exactas abordadas por el modelo Galileano–Cartesiano–Newtoniano, que matematizan el mundo y lo reducen a la sincronía mecánica del reloj. Por su parte, desde el ámbito político, la pretensión residirá desde entonces, en crear una sociedad ordenada, disciplinada racionalmente a través de la figura del Estado-nación. Por esta vía con “[...] la ayuda de la ciencia, y mediante la soberanía del Estado, el orden natural del cosmos podría ser reproducido en el orden racional de la polis” (Toulmin, 1990, 67).

Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni telos, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquinaica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite (Castro-Gómez, 83).

Ahora bien, si de algo hay que responsabilizar a la ciencia moderna es del proceso de escisión ontológica entre sujeto y objeto (*res cogitans* y *res extensa*), que heredó de la concepción platónica, esa que al desprestigiar el mundo de las sensibilidades terminará entregando la hegemonía del conocimiento a la pureza del mundo de las ideas; proscripción que servirá a la tradición judeo cristiana, para en clave teológica justipreciar la preeminencia del alma sobre el cuerpo y del cielo sobre la tierra. Este esquema perverso de la ciencia moderna, lleva implícito desde su postulación la destrucción y no el progreso de la sociedad. Obsérvese:

La herencia judeocristiana y platónica hizo que la cultura occidental se construyera sobre una especie de estructura dual, que fue el soporte de las relaciones de dominio y explotación inmisericorde de las tramas de la vida llamadas “naturaleza”. El desprecio por la terrenalidad, la carnalidad y el cuerpo como lugar de lo placentero, se transformó en la modernidad en una actitud de descuido y sojuzgamiento de los frutos y bienes de la tierra.

Una profunda escisión entre cultura y naturaleza, que bajo las figuras de cielo y tierra o alma y cuerpo, llegó a la modernidad para convertirse en sujeto y objeto, fue el cimiento del desarrollo sin límites de la Ciencia y la Tecnología. La cultura moderna se consolidó gracias a la creencia según la cual, la naturaleza era ilimitada y estaba dispuesta como recurso a la racionalidad tecno-científica infinita del Hombre (Noguera, 2004: 29).

Dicho lo anterior, la modernidad occidental, no aparece, sino hasta cuando se da el salto de la concepción de habitar respetuosamente la naturaleza –propia de las culturas anteriores–, al criterio de dominio, por parte de la especie humana, quien prevalida de la omnipotencia de la razón, hace surgir la dicotomía perversa entre cultura y naturaleza. No es de extrañar, entonces, que en este periodo histórico caracterizado por el encuentro traumático entre América y las rutas comerciales del Atlántico, sea cuando surjan las primeras tesis filosóficas que oponen la idea de naturaleza a la de cultura o sociedad.

Por supuesto, que la modernidad como proyecto, en la práctica, no ha logrado la consolidación de una totalidad abarcante, solo ha producido híbridos de esas separaciones, de esos polos opuestos –nosotros y ellos, naturaleza y cultura–, así lo expresa Latour, cuando dice “nunca hemos sido modernos”, observemos: “La modernidad plantea una doble separación: lo de arriba y lo de abajo y, lo humano y lo no-humano. Esta doble distinción hace referencia al mundo natural y al mundo social. La Constitución de la modernidad se fundamentará sobre estos polos y nos

propondrá una visión del mundo, que aunque fracasa cuando es aplicada, se mantiene como marco referencial sobre el cual se construye la cultura, la política, lo social y la ciencia (Latour, 2007: 33). Lo que Latour trata de demostrar es que tal asimetría no existe y que esa supuesta separación entre naturaleza y cultura se mezclan todos los días, y eso es algo que no se puede negar, aunque la modernidad trate de ocultarla.

4. Los claroscuros de la razón Ilustrada: una crítica desde los Frankfurtianos

Es necesario decir que, entre las críticas abordadas por los Frankfurtianos y que están expresadas en *Dialéctica de la Ilustración*, pueden sintetizarse en tres tesis, que es importante rastrear. Ellas son:

1. “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (Horkheimer y Adorno (1964: 56).
2. “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer y Adorno, 1964: 52).
3. “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo movimiento, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad” (Horkheimer y Adorno, 1964: 59).

5.1.1. La Ilustración y su aureola mitológica, prometeica y fatalista

Los filósofos ilustrados creyeron, solucionar los problemas de la humanidad prevalidos del optimismo y la confianza de la “divina razón”, que desde su propia invención estaba preñada de una aureola mitológica, prometeica y fatalista, y sus desarrollos, al contrario de ser un insumo liberador, se constituyeron en un mecanismo opresor consonante con los intereses del capital y, que paulatinamente devino en la antítesis de su propósito inicial, cual era, el transitar por el camino del progreso y la emancipación por medio de la razón. Rafael Argullol (1990: 19), dice sobre este tema:

Antes de Dante y Petrarca, el YO yace enquistado bajo la fortaleza de una ontología tiránica pero consoladora; después de Galileo y Shakespeare, transcurrida su gran aventura de autorreconocimiento, su agotadora vitalidad deberá perderse en los distintos caminos del empirismo, del racionalismo y de la restauración de la metafísica tradicional. Entre ambos momentos, el hombre -ya hombre moderno- por primera vez ha alcanzado a ver, con una fecundísima mezcla de fascinación y terror, la verdadera dimensión de su soledad.

Con la conversión de todo en racionalización secularizada, la Ilustración generó otra contradicción en su propio seno: en la perspectiva de desmitificar todo lo que se encuentra, termina sumida en su propia caverna, esto es, desmitificándose se mistifica a sí misma; así las cosas: “La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista” (Horkheimer y Adorno, 1964: 66).

El mito Ilustrado, fue instalándose en el imaginario occidental, desde el momento mismo en que todo se reduce a explicación, fijación y orden; mediado todo esto, por la razón matemática calculadora, ese otro dogma totalitario fermentado y puesto en escena por el proyecto Ilustrado, que pretendió convertir al hombre en dueño y señor de la naturaleza, en donde las cosas son meros fenómenos desprovistos de esencialidad; en este sentido, “el hombre cree estar libre del terror cuando no existe nada desconocido”; pero en realidad, lo que ha emergido de este experimento —si así puede llamarse—, es que: “La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal” (Horkheimer y Adorno, 1964: 70).

Asimismo, en esta carrera por el dominio de la naturaleza, se tiene al cálculo y a la utilidad eficaz, como los criterios definitorios de una forma de ser, donde en ese camino desenfrenado poco importa el sentido de las cosas; la sociedad toda es subsumida en una ecuación matemática, en la que “la formula sustituye al concepto y, la causa por la regla y la probabilidad”; [...] “Lo que no se dobla al criterio del cálculo y a la utilidad es sospechoso para la Ilustración”.

5.1.2. La humanidad se hunde en un nuevo género de barbarie totalitaria

La ilustración, entendida como una forma de asunción a la mayoría de edad, se constituyó; por una parte, como forma racional de emancipación humana; pero por otra, como el fermento que hace posible la emergencia de la sociedad totalitaria y excluyente, en tanto, tal proyecto fue concebido, como un programa secular de “desencantamiento del mundo” (Weber, 2001), pero la razón nació desde un principio mutilada por el interés prepotente del hombre de dominar la naturaleza y este primando patologizó a la razón, que desde entonces se encaminó a conseguir un único objetivo: el dominio del mundo y de los seres humanos; “[...] la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica. Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición. Bien podría decirse que la historia de la razón y del iluminismo, desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad, ha conducido a un estado en que se desconfía incluso de la palabra razón” (Horkheimer, 1969: 29).

La Escuela de Frankfurt representó un esfuerzo vigoroso, por dejar ver lo que estaba oculto detrás de la cortina de humo y del peso aplastante de la lógica de la dominación, para mostrar la crudeza de los vejámenes de una realidad disfrazada de razón, que comprueba que terror y civilización son inseparables y que la historia no es un hechizo lineal que avizora un futuro de final feliz, como despliegue de la razón y la libertad. Walter Benjamin, apoyado en un cuadro de Lee que se llama *Angelus Novus*, grafica las ruinas sobre las que se ha construido la historia de occidente:

En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están mesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas, y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1999: 183).

El ángel de la historia mira hacia atrás por tres razones, nos dice Stefan Gandler, al intentar interpretar el legado histórico de Walter Benjamin:

Primero, porque epistemológicamente es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o, el ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder entender su entorno. Segundo, porque ontológicamente el futuro no existe, ya que el ‘progreso’ no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente, no existe. Tercero, porque políticamente es necesario mirar hacia atrás, porque no es posible enfrentarse al nacionalsocialismo, si se le entiende como estado de excepción, opuesto a un progreso inevitable. Además mira hacia atrás para salvar a la tradición, de la ocupación por los poderosos, porque las luchas se hacen por los muertos y vencidos de las generaciones anteriores, y no por promesas del futuro (Gandler (2006: 10).

La historia de los ganadores, constituida en historia universal, es la recreación de hechos lineales que han servido para legitimar una visión de la realidad y del conocimiento de la sociedad, esto se debe esencialmente a que la relación entre pasado y presente es vista como una estructura reducida al formato nomotético de leyes universales y a la unidireccionalidad de causa–efecto, esgrimida por el historicismo y sobre la cual Benjamin manifiesta su crítica, descubriendo el velo con el cual se ha pretendido ocultar las ruinas impuestas por el vencedor de turno. Refiriéndose a la función del historiador crítico Carlos Antonio Aguilar Rojas (2005: 134) nos dice: “[...] si la historia no se reduce a la historia del grupo de los vencedores, y si el pasado no es sólo la reinención de la tradición, y de los hechos orquestada por estos dominadores que han ganado, entonces la tarea del historiador crítico consiste también en reivindicar y rescatar a todos esos pasados vecinos que, a pesar de haber sido derrotados, continúan vivos y actuales, determinando una parte muy importante de la historia”.

“Bien quisiera demorarse” dice Benjamin (1999: 93), al referirse a lo tempestuoso y arrasador del ideario del progreso y, “[...] despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado, pero la fuerza de la tempestad, es decir del progreso, es tan enorme que sólo le queda al ángel una mirada trágica y fugaz, hacia la devastación que se levanta en el camino demarcado por el futuro. La mirada del ángel, sin embargo, contempla y expone al continuum del tiempo como catástrofe, indicando el gesto en el que se funden epistemología y política, y que ha de ser fundamental para contrarrestar el conformismo progresista”.

5.1.3. La tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad

La Ilustración, nos dice Horkheimer y Adorno (1964: 59), “[...] en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. Con estas palabras inician la reflexión sobre el concepto de Ilustración, entendida esta en una doble dirección, por una parte, como forma racional de emancipación humana; pero por otra, constitutiva del diseño de la sociedad totalitaria. Ese totalitarismo, viene a constituir el precio que ha sido necesario pagar, cuando el proyecto Ilustrado no supo distinguir los intereses de la humanidad y los del capital, circunstancia que determinó irremediablemente mutilar el proyecto liberador en dirección a privilegiar una razón teleológica de medios–fines, que garantiza el primado del “ratio calculante”, en este sentido sería inocuo, colocar en guardia la razón, contra sus perversas consecuencias y contra sus deliberados excesos. Las manifestaciones de tal crisis no sólo tienen que ver con el poder devastador del capitalismo, como lo podría pensar Marx, sino a los mismos cimientos de la modernidad: la idea de progreso, la racionalidad técnico–científica y la moral Kantiana. Obsérvese este pasaje:

[...] la ilustración se encuentra en un proceso de autodestrucción. No albergamos la menor duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado.

Pero creemos haber descubierto, con igual claridad, que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador y por tanto también su relación con la verdad (Adorno y Horkheimer, 1964: 11).

El fracaso de la razón instrumental es una de las ideas centrales de la Dialéctica de la Ilustración, de Adorno y Horkheimer. Ambos se mostraron profundamente críticos, escépticos y pesimistas frente a la capacidad racional humana. De ahora en adelante, el conocimiento será funcional al sistema, no interesa tanto la aprehensión o captura de lo múltiple, sino, ante todo, la operación y el procedimiento eficaz. Así lo expresa Bacon (citado por Horkheimer y Adorno, 1994: 61), cuando dice, que el fin y la función de la ciencia, no reside, “en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida”.

Las cosas desprovistas de esencialidad, constituyen tan sólo meros recursos o ejemplares a los cuales se les borra, como por arte de magia sus diferencias cualitativas; y su existencia está determinada y condicionada por las leyes científicas, construidas a partir de regularidades casuísticas. De esta manera, se genera un proceso de igualación de lo real, como un hecho totalitario, excluyendo de plano la especificidad de cada cosa, con la implicación subyacente, de que ya nada puede ser idéntico a sí mismo; en tanto el sujeto y las cosas constituyen simples repeticiones, que no dejan resquicio a lo diferente y singular. Esa igualación totalitaria, está emparentada con:

La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada mediante el comando y determinada por los hombres libres. El sí mismo, que aprendía el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identifica la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquella no podía subsistir. (Horkheimer y Adorno, 1994: 69).

Este inexorable totalitarismo Ilustrado, explicado desde un esquema simplificador y reductor de la ciencia universal, pasa por alto lo heterogéneo, lo contingente, la riqueza de la multiplicidad que comporta lo real. Lo que tenemos ante nuestros ojos, no es otra cosa que, la desacralización del mundo y del ser humano y, la consiguiente desacralización de las relaciones humanas para con el mundo y para con el resto de la especie humana. Pero la relación del dominio del hombre hacia la naturaleza, se revierte en una alienación de éste con respecto a los objetos; que además se extiende hasta una alienación del individuo con su mismidad y de este con los demás, en un proceso dialéctico de autoalienación perversa. Obsérvese:

El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas. (Horkheimer y Adorno, 1994: 81).

Podría plantearse, entonces, que Horkheimer y Adorno, se apartan de la visión positivista, que entiende el mundo dentro de la invariabilidad de las leyes naturales, que cierran el horizonte interpretativo, con un esquema parametral, en el cual la línea demarcatoria está establecida, por una razón matemática reticente que no admite interpelación de ninguna índole. De esta manera, lo que va a triunfar en Occidente es una razón totalitaria e instrumental.

En este afán ilimitado de dominio de la naturaleza por parte del hombre, no sólo pretende servirse de ella, sino utilizarla para el dominio del resto de la humanidad, con este lado oscuro de la Ilustración, se instauró una “razón instrumental” o utilitaria, con la cual se ha administrado el mundo de una manera excluyente y totalitaria. “Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos (Horkheimer y Adorno, 1994:60).

Con todo esto, el proyecto moderno terminará configurando un diagnóstico negativo: de una parte, la ciencia, no es ya el lugar del pensamiento, ni de la reflexión crítica de la sociedad y de otra, ese conocimiento está construido para justificar lo existente, frente al cual la razón se rinde, se inclina devotamente: “Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie” (Horkheimer y Adorno, 1994: 85). Así las cosas, es a través de la razón iluminista como se afianza el criterio de libertad de los negocios y la economía capitalista desarrolla la razón instrumental, como lo explica Horkheimer (1969: 187): “Ahora que hemos aprendido, gracias a la ciencia, a superar el miedo ante lo desconocido en la naturaleza, somos los esclavos de coacciones sociales que hemos creado nosotros mismos”.

6. La modernidad como una máquina productora e invisibilizadora de otrasidades

Cuando Marshall Berman (1982) interroga por el ser moderno, nos dice que tal connotación – parafraseando a Marx–, significa que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. De este criterio se desprenden dos claves, que para el autor neoyorquino son sustantivos en el entendimiento de este proyecto: uno, que la modernidad alcanzará una totalidad, es decir, será inevitablemente vivida por todos implícita o explícitamente y, dos, que la modernidad constituirá una forma de ver y estar en el mundo. Cualesquiera que fuese la cronología o los hitos históricos para la ubicación de sus inicios, lo cierto es que la noción de modernidad evoca un remolino de fenómenos coetáneos e interrelacionados, que fundamentalmente tienen que ver con:

1. Grandes descubrimientos en las ciencias físicas.
2. Industrialización de la producción.
3. Trastornos demográficos, que incluyen tanto el crecimiento de la población como los grandes movimientos migratorios.
4. Urbanización.
5. Aparición de los medios masivos de comunicación.
6. Consolidación de Estados Nacionales.
7. Desarrollo de movimientos sociales y políticos masivos.
8. Constitución de un solo mercado mundial capitalista.

Lo que Berman deja por fuera de su analítica es entender que la modernidad, es también una máquina productora de otrasidades, su propio diseño (el moderno), no podría ser entendido, sin la

invención de una exterioridad constituida como estereotipo⁷: el salvaje, el menor de edad, el colonizado, el inferior, el natural, el subdesarrollado, etc., para de esta manera diseñar un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente sobre el resto del mundo, o como lo plantea Santiago Castro-Gómez (2000: 145) “La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas”, acotando en seguida que: “La modernidad implicaba un dispositivo de poder que construía al “otro” mediante una lógica binaria que reprimía las diferencias, en tanto que “la actual reorganización global de la economía capitalista se sustenta sobre la producción de las diferencias”.

Desde otra perspectiva, pero en correspondencia con lo anteriormente expuesto, Davis Morley (1998:88), nos dice:

La modernidad surge con la extensión del imperialismo occidental en el siglo XVI, con el dominio del capitalismo en los países del norte de Europa (especialmente en Inglaterra, Holanda y Flandes) a principios del siglo XVII, y con la aceptación de los principios científicos [...] La modernidad es un término relacionado con los cambios sociales y culturales a gran escala que tuvieron lugar en el norte de Europa desde mediados del siglo XVI, y en consecuencia (y necesariamente) está estrechamente vinculado al análisis de la sociedad capitalista industrial. La modernidad aparece como una ruptura revolucionaria con las tradiciones y con las formas de estabilidad social basadas en una civilización agraria relativamente estancada. La ‘modernidad’ es el núcleo para la conquista, la regulación imperial de la tierra, la creación de la verdad y la conquista de la naturaleza por el hombre.

En esta metanarrativa histórica, existirán entonces pueblos, en estado atrasado, salvaje, natural, que ineluctablemente deberán asumir la ruta prefijada si quieren constituirse en pueblos civilizados que han de llegar más tarde que temprano a su mayoría de edad. Por supuesto, esta concepción no es neutral, ni tampoco ingenua, como pretende mostrarse en la academia; por el contrario posee toda una intencionalidad hegemónica soportada en un patrón de poder que se expresa a través de la naturalización de jerarquías culturales, raciales, territoriales, epistémicas, etc., que subatarnizan sociedades, conocimientos, formas de vida, cosmovisiones, y en fin, formas otras de estar y de sentir en el mundo. El siguiente pasaje es muy aleccionador para soportar esta visión segregadora y que Stuar Hall (2010: 324), la grafica así:

El Siglo de las Luces, que clasificada las sociedades a lo largo de una escala evolutiva partiendo de la “barbarie” hasta la “civilización”, pensaba que África era el padre de todo lo que es monstruoso en la naturaleza (Edward Long 1774, citado en McClintock 1995: 22). Curbier calificó al negro como una “tribu de monos”. El filósofo Hegel declaró que África no era “parte histórica del mundo [...] no tiene movimiento o desarrollo que exhibir”. Al final del siglo XIX, cuando la exploración europea y la colonización del interior africano empezó en serio, se consideraba a África como

⁷ “Un sistema de estereotipos sociales se refiere a lo que está por dentro y fuera de los límites de la normalidad [es decir, la conducta que se acepta como ‘normal’ en cualquier cultura]. Los tipos son instancias que indican aquellos que viven de acuerdo con las reglas de la sociedad (tipos sociales) y aquellos designados para que las reglas los excluyan (estereotipos). Por esta razón, los estereotipos son también más rígidos que los tipos sociales [...] Los límites [...] deben quedar claramente delineados y también los estereotipos, uno de los mecanismos del mantenimiento de límites, son característicamente fijos, inalterables, bien definidos” (Dyer citado por Hall, 2010: 430). Así, otro rasgo de la estereotipación es su práctica de “cerradura” y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece.

“varada e históricamente abandonada [...] una tierra de fetichismo, poblada por canibales, demonios y brujos [...]” (McClintock 1995: 41)

Siguiendo esta línea argumental, se puede colegir que la propia configuración de la modernidad, no podría ser entendida, sin la invención de una exterioridad como estereotipo, diseñando de esta forma un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente sobre el resto del mundo. Por esta razón, la modernidad no podrá ser entendida sin la colonialidad. Ya desde Kant –uno de los más connotados impulsores del imaginario moderno–, se anunciaba: “[...] la humanidad existe en su mayor perfección (Vollkommenheit) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos” (Kant citado por Castro-Gómez, 2005: 41).

El imaginario moderno, entonces, estará interesado en subsumir al otro para dominarlo, en este sentido, será imperioso para occidente construir la diferencia (el “Otro”), como un aparato retórico que legitime la superioridad jerárquica sobre el resto del mundo. Así las cosas, todo cuanto acontezca tendrá como teleología civilizatoria Europa, todo lo que no encuadre dentro de esta racionalidad Eurocentrada, no existe o será catalogada como inferior y lógicamente subalternizada. Trouillot, intenta salirle al paso a esta construcción planteando que: “El binarismo ‘nosotros y todos ellos’, implícito en el orden simbólico que crea el Occidente, es un constructo ideológico y las muchas formas de Tercer Mundismos que reversan sus términos son sus imágenes reflejas. No existe el Otro, sino multitud de otros que son todos otros por diversas razones, a pesar de las narrativas totalizadoras, incluyendo la del capital” (Trouillot citado por Restrepo, 2007: 293).

7. La crisis del imaginario moderno y la ruptura de la visión totalizadora

La sociedad moderna se construyó sobre la base de los hoy denominados los metarrelatos⁸, que sirvieron de horizonte ontológico para que el hombre perfilara su historia, definiera su acción transformadora en esta nueva sociedad y de paso modificara su praxis interpretativa del mundo. Este proyecto emergió, se levantó y se desarrolló soportado en la gramática discursiva de la fraternidad, la solidaridad, la libertad, la igualdad, la democracia y la ciencia como creadora de progreso, entre otros.

Desde su propio proceso de fermentación, y con mayor énfasis en sus desarrollos ulteriores, ninguno de estos presupuestos ontológicos—filosóficos—epistemológicos, cumplieron su cometido altruista, por el contrario, resultaron ser la antítesis de los imaginarios con los cuales fueron construidos y, más bien, han contribuido a generar una crisis profunda en el devenir de la historia moderna condenándola a aceptar el ocaso de los sueños de la modernidad. Martin Hopenhayn (citado por Arboleda, 2007: 45), argumenta sobre el particular: “Proclamar el ocaso de la modernidad conlleva el reconocimiento de varias muertes: la del sujeto constructor del

⁸ La acepción de Postmodernidad es Lyotard (1987), como lo nuevo, lo original. No lo usa la categoría en el sentido temporal. Para él las metanarrativas modernas totalizadoras y legitimadoras son las siguiente:

La emancipación progresiva de la razón y la libertad. (Kant, Hegel)

La emancipación progresiva del trabajo (Marx)

La emancipación por enriquecimiento a través del progreso de la ciencia y de la técnica (capitalismo)

La emancipación por la salvación lograda a través de la conversión a la narrativa cristiana del amor martirizado.

Lyotard por su parte llegaba a su conclusión, tras el examen de los grandes relatos clásicos de legitimación del saber. Tanto el conjunto de metarrelatos que tienen como tema la emancipación y como héroe la humanidad como los metarrelatos de corte hegeliano en los que el héroe es el espíritu absoluto y el tema el saber especulativo han perdido su credibilidad.

mundo (sea mediante la conciencia o mediante el trabajo –motor–del–progreso); la de la representación (política, estética, y en el progreso del conocimiento), y la del iluminismo (como proyecto societal y, más prosaicamente como sensibilidad)”.

Así entonces, la ruptura con la razón totalizadora supone el abandono las grandes narraciones, del discurso con pretensiones universalistas y el retorno a las pequeñas historias, donde se coloca el acento a los pequeños relatos frente a la imposibilidad de la realización del absoluto histórico de la razón.

Desde este horizonte analítico, se estaría reemplazando a la modernidad como proyecto e imaginario filosófico, por otro diferente y contrario, al cual se le ha denominado postmodernidad y que ataca la idea de razón y verdad totalizante, un nuevo proyecto que tendrá como propósito y “[...] “como eje la condición de descentrar la modernidad” (Lyon, 1999), afectando de esta forma las coordenadas construidas por la subjetividad científica y las instituciones disciplinadoras pro hijadas por el programa moderno. Como lo sugiere Iñiqui Urdanibia (1990: 42), el movimiento postmoderno es:

[...] un estado del espíritu humano que muestra un cambio en el sentido que se ofrece de la realidad. Este estado propone la deconstrucción de la razón moderna que pretendía conferir significado a los acontecimientos del mundo a partir de su racionalidad, es decir, no se acepta la Razón hegeliana como destino de la humanidad, sino que se abre la puerta a la irracionalidad, al sin sentido, se avanza con la sensación de que no hay argumentos que puedan ser validados como absolutamente verdaderos, para quedarse con las interpretaciones subjetivas de un hecho.

Particularmente en relación con la muerte de los sistemas de significación, esto es, el modo de producción de conocimiento; conduce a inferir que ya desde su origen en la ciencia moderna cartesiana y su prolongado reflejo en la ilustración y el positivismo, se manejaba una clara tendencia a la homogeneidad epistemológica, negadora de la diversidad ontológica de los objetos de investigación. De esta manera nace un criterio de objetividad restringido a algorítmicas que proveen exactitud, certeza y, en donde las leyes naturales se bastan en todo y para todo, invisibilizando el conocimiento de lo social y humano.

Con la Ilustración, la razón se convirtió en un recurso omnicomprensivo, omnipresente y autosuficiente. Esa razón triunfante perfiló y desarrolló un tipo de producción de conocimiento que al positivizarse se desdibujó y al final convirtió al imaginario de la razón crítica, en una razón acrítica e instrumental. Esta configuración positiva de la ciencia, con sus secuelas unidimensionales, se ideologizó a tal extremo que vinculó la producción de significados propios de las disciplinas científicas con las estructuras de poder. De allí la ciencia moderna adquirió un matiz político y sus instrumentos para producir conocimientos, no son más que extensión de la representatividad del capital objetivado, que subsume y condiciona el proceso de producción de conocimiento científico, a los estrechos márgenes del claro interés del cálculo egoísta.

De esta manera se formó la razón occidental, que ha permeado las estructuras simbólicas de representación científica en las diferentes latitudes; Arturo Uslar Pietro (1962: 10), al adentrarse en lo pormenores de este asunto argumenta: “[...] la “civilización occidental” se formó entre las riveras del mediterráneo y las selvas germánicas y se extendió no solo a toda Europa y América, sino que entró en contacto, como elemento dominador e influyente, con todos los pueblos y civilizaciones del resto de la tierra, que de ella recibieron ideas y técnicas. Es decir vino a ser la más universal de todas ellas”.

A manera de (in) conclusiones

1. La configuración metafísica occidental, está asentada en la perversa definición de antípodas absolutos que no admiten matices; un lado de ellos es siempre el privilegiado, la jerarquía positiva, el fundamento, el origen, que está del lado del logos o razón; el otro, será la fuerza negativa, inferior, subalterna; es decir, representa la carencia, deficiencia, el fin, lo contrario al logos.
2. El único “sentido de realidad” al que aspiró y aspira el imaginario moderno occidental fue concebido como un programa secular de “desencantamiento del mundo”; en tanto, el mito, la fetichización, la magia, el ritual, fueron desterrados para instaurar un mundo de racionalidad calculante, en el que no interesa tanto la aprehensión o captura de lo múltiple, sino, ante todo, la operación y el procedimiento eficaz.
3. La propia configuración de la modernidad, no podrá ser entendida, sin la invención de una exterioridad como estereotipo: el salvaje, el menor de edad, el colonizado, el inferior, el natural, el subdesarrollado, etc., diseñando de esta forma un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente sobre el resto del mundo. Por esta razón, la modernidad no podrá ser entendida sin la colonialidad.
4. Los horizontes conceptuales de la filosofía de la escisión ya no resultan útiles para acercarse a la interpretación de la realidad incierta y compleja, que está surgiendo en la contemporaneidad; se necesitan nuevas cartografías, o mejor, nuevas formas de cartografiar, nuevos instrumentos conceptuales, nuevas herramientas que permitan movernos sobre territorios rizomáticos, fluidos. En la contemporaneidad la complejidad se enlaza con la metáfora de la red, con la idea de interacción, con la perspectiva de la auto-organización. Desde esta mirada, es posible romper con el hechizo del dualismo, con la pesadilla de un mundo en blanco y negro, un mundo de oposiciones dicotómicas.

Referencias bibliográficas

Aguilar, Rojas, Carlos Antonio. (2005) “La historia vista a contrapelo” en La mirada del ángel en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamín. Bolívar Echevarría (compilador) Mexico: Editorial Era.

Arboleda, Mora, Carlos, A. (2007) Profundidad u cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Disponible en: http://www.academia.edu/510233/Profundidad_y_cultura

Argullol, Rafael (1990) El Héroe y el Único, Barcelona: Editorial Destino.

Attali, Jaques. 1977. “Ruidos ensayo sobre la economía política de la música”. Buenos Aires: Siglo Editoriales.

Benjamin, Walter. (1999) “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, para una crítica de la violencia. Mexico: Premiá Editora.

Berman, Marchal. (1982). Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Madrid: Siglo XXI Editores.

Cassirer, Ernst (1984), La filosofía de la Ilustración, México: Fondo de Cultura Económica.

Castro-Gómez, Santiago. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro. En: Lander, Eduardo (comp.). "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas". CLACSO, Bs.

Castro-Gómez, Santiago. (2005). La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago. (2010). Historia de la gubernamentalidad-Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Coronil, Fernando. (1998). "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas". En Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. coords. Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa Ed., 121-146.

Descartes, Renato. (1967) Obras Escogidas, Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. , Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Dumont, Louis. (1982) Homo *Æqualis*. Génesis y Apogeo de la ideología económica. Madrid: Taurus.

Dussel, Enrique. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, Edgardo. La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales-Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Publicación de CLACSO.

Foucault, Michel. (2007). "El nacimiento de la biopolítica". Primera edición, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Fronzoni, R. (1952). Substancia y función en el problema del yo. Buenos Aires: Editorial Losada.

Gandler Stefan. (2006). Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? Sobre el concepto de historia en Walter Benjamin. Recuperado de <http://www.revistafenix.pro.br/PDF8/ARTIGO1-Stefan.Gandler.pdf>

Giusti, Miguel. (1996) Moralidad o Eticidad - Una Vieja Disputa Filosófica. Conferencia publicada en módulo de metodologías de evaluación. Universidad del Valle - Vicerrectoría de Extensión.

Hall, Stuart. (2010). Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Popayán: Envió Editores.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2005). Imperio, Barcelona: Paidós.

Harvey, David (1998) La condición de la posmodernidad, Buenos Aires: Amorrortu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1946). Filosofía de historia universal. Buenos Aires: Anaconda.

Heidegger, Martin (1985): La pregunta por la cosa, tr. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay. Barcelona: Orbis.

-
- Horkheimer Max, y Adorno Theodoro. (1964) *Dialéctica del Iluminismo*: Buenos Aires: Sudamericana.
- Horkheimer, Max. (1969). *Crítica de la Razón Instrumental*. Presentación de Juan José Sánchez, Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta.
- Huxley Aldous. (2000) *Un mundo feliz*. Barcelona: Editorial Plaza y Janés.
- Iñiqui, Urdanibia (1990). *Lo narrativo en la postmodernidad*. En torno a la postmodernidad. Barcelona: Antropos.
- Kant, Emmanuel (1964). “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”. , Buenos Aires: Editorial Nova.
- Lander, Edgardo. (2000) *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en [www: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf)
- Lasa, Ochoteco, Cristina. (2010). *Diderot como lugar de encuentro: estética, ética y retórica en el sobrino de Rameau*. Tesis para la obtención del Grado de Doctor, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco–Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Latour, Bruno. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Locke, John. (1970). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires: Aguilar.
- Locke, John. (1983). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: Orbis
- Lyon, David (1999): *Posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Liotard, Jean-François. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Llorca, Abad, Germán. (2009). *La frágil definición de la realidad*. Revista de estudios culturales La Torre del Virrey.
Descargada de <http://www.latorredelvirrey.es/pdf/03/fragil.pdf>
- Marcuse, Hebert. (1970). *El hombre unidimensional*. Seix Barral: Barcelona. Mardones, José, María. (1994). “Sociología del hecho religioso”. Madrid: Trotta.
- Max Weber. (1984). *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Madrid: Sarpe.
- Mignolo, D. Walter. (2005). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Morley, David. 1998. “El postmodernismo: una guía básica” En: J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (comps.), *Estudios culturales y comunicación*. pp. 85-83. Barcelona: Paidós.

Morresi, Zulema. (2007). "Georg Simmel: aportes para pensar el devenir cultural" en La Trama de la Comunicación, Volumen 12. Rosario: UNR Editora.

Najmanovich, Denise. (2005). La complejidad: de los paradigmas a las figuras del pensar. Descargado de <http://www.sintesis.cl/complexus/revista2/articulos2/complexus2.pdf>

Noguera, Ana Patricia. (2004). El reencantamiento del mundo. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. IDEA.

Ortega y Gasset, José. (1969). La rebelión de las masas. Madrid: Austral. Peñalver, Mariano. (2011). El viaje filosófico en Diderot: de la mimesis a la diseminación. Recuperado de revistas.uca.es/index.php/cir/article/download/424/380

Restrepo, Eduardo. (2007). Antropología y colonialidad. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Ed.), El giro decolonial—reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana—Instituto Pensar.

Rolph-Trovillot, Michel. (2011). Transformaciones globales.

Sloterdijk, Peter. (2002) El desprecio de las masas. Madrid: Siruela.

Toulmin Stephen. (2001) Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad. Barcelona: Ediciones Península S.A. Descargado de <http://es.scribd.com/doc/73737603/Toulmin-Stephen-Cosmopolis-1990>

Touraine, Alain (1969) La sociedad post-industrial, Barcelona: Ariel.

Uslar Pietri, Arturo. (1962). Sumario de la civilización occidental. Caracas: Edime.