

La recaída del logos en mito y el mito salvífico de la modernidad europea*

The *logos* relapse into a myth and the salvific myth of European modernity

Catalina León Pesántez

Universidad de Cuenca, Ecuador
e-mail: catalina.leonp@ucuenca.edu.ec

Resumen

Este trabajo se remite al paso del mito al logos desde algunas consideraciones de la *Dialéctica de la Ilustración*; sin embargo, no se detiene en un análisis pormenorizado de su contenido, pero parte de ella para reflexionar el tránsito del logos al mito ilustrado de la razón en las condiciones históricas de una América “descubierta”; y considera la hipótesis de que el origen del mito ilustrado de la modernidad latinoamericana, se articula alrededor de las nociones de razón, progreso y salvación; en la perspectiva de mostrar una posible “coincidencia” entre la *Dialéctica de la Ilustración* (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno) y la *Crítica del “mito” de la Modernidad* (Enrique Dussel).

Palabras Clave: logos, mito, Modernidad, crítica.

Summary

This work refers to the transition from the myth to the *logos*, taking into account certain considerations of the *Dialectic of the Illustration*; however, it does not concentrate on a detailed analysis of its subject matter, but it departs from it to reflect on the transit of the logos to the illustrated myth of the

* Este trabajo se circunscribe dentro del proyecto de investigación titulado “La razón latinoamericana y el sentido práctico” (DIPF 010-06-001), que realizo en la Facultad de Filosofía, y que fue leído a propósito del Coloquio de Filosofía de Quito, “Dialéctica de la Ilustración: Filosofía, Historia y Política”, organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito del 21 al 25 de septiembre del año pasado.

reason within the historical conditions of a “discovered” America; also, it considers the hypothesis that the origin of the illustrated myth of the Latin-American modernity is articulated around the notions of reason, progress and salvation within the perspective of showing a possible “coincidence” between the *Dialectic of the Illustration* (Max Horkheimer and Theodor W. Adorno) and the *Critic of the Modernity “myth”* (Enrique Dussel).

Key Words: logos, myth, Modernity, Critic.

Introducción

Generalmente, la historia de la filosofía considera que el “milagro griego” es el acto fundacional de la filosofía, porque en él está representado el paso del mito al *logos*. Es decir, el paso de explicaciones fantasiosas, arbitrarias o tradicionales a las lógicas, racionales y científicas. Este movimiento ha conceptualizado al mito como atributo del hombre primitivo, que si bien no desconoce el juicio en su acercamiento al cosmos; sin embargo, no se acerca a él desde una concepción del Ser. Diríamos que, «su cercanía al Kosmos y su conocerlo y moverse en él, se rige más bien por percepciones globales que se expresan mejor dentro del simbolismo, el misterio, la creencia como propia afirmación del presente en base a lo que fue» (Malo González 200).

En cambio, al *logos* se le mira como una forma de pensar o emitir un juicio organizado alrededor de la comparación entre dos ideas, cuyo centro es el verbo Ser y el conjunto de reglas del Ser como sustantivo. O como un raciocinio comparativo entre juicios, en el que el Ser sigue siendo el centro, en tanto verbo y sustantivo; y cuyo instrumento metodológico es el silogismo, del cual fluye una conclusión. Además, el *logos* considera a la deducción y a la inducción como estructuras que justifican la veracidad de las conclusiones, y la legitimidad del paso de lo general a lo particular y viceversa. Esta lógica se ha constituido en la forma filosófica y cultural con la que el greco-occidental se ha enfrentado al cosmos.

El paso está determinado por la desconfianza que generaron las explicaciones míticas, y por la búsqueda de los primeros principios de las cosas o principio de causalidad. Razón por la que, en vez de hablar de divinidades, empezaron a construir conceptos; de ahí que la gran pregunta de la filosofía helena, *qué es lo que es*, se mueve por la disciplina de la ilación lógica o ló-

gica del concepto. Este hecho ha validado la afirmación de que la esencia de la filosofía es griega y que el Occidente y Europa son originariamente portadores de ella. En este sentido, es Martín Heidegger quien ha desarrollado la idea de que la filosofía es exclusiva de Europa:

La afirmación «la filosofía es en su esencia griega» significa nada menos que lo siguiente: que el Occidente y Europa, y *sola-mente ellos*, son originariamente en su más íntimo proceso histórico filosófico. Esto se atestigua con el surgimiento y dominio de las ciencias. Porque ellas proceden y se arraigan en lo más radical del proceso histórico del occidente europeo, es a saber en el proceso filosófico; por eso ellas (las ciencias) han sido capaces de imponer el sello específico a la historia de los hombres sobre la tierra en la actualidad. Reflexionemos un momento sobre lo que significa el que se caracterice una era de la historia de la humanidad como la era «atómica»: la energía atómica, descubierta y desatada mediante las ciencias, se señala como el poder destinado a determinar el curso de la historia. Y científicamente no habría habido ciencias si no hubiese habido (como antecedente y guía) la filosofía (Heidegger, 1956: 13, 14, citado por Malo González 194).

La consideración de que el proceso histórico de la filosofía se arraiga solo en Occidente y Europa, la idea de que la filosofía es la madre de las ciencias, el pensar que la relación entre filosofía y ciencias imprime y determina el curso de la historia, son factores que constituyen el trazado conceptual interiorizado y legitimado por la Historia de la Filosofía; y, por la Filosofía de la Historia es considerado como conciencia histórica universal. En este contexto, manifestamos que la afirmación heideggeriana, no hace otra cosa que contemporaneizar la oposición entre mito y *logos*, cuyo correlato material está expresado en sociedades primitivas y civilizadas, respectivamente.

Siendo consecuentes con la capacidad de interrogación que el helenismo propone, nos preguntamos ¿por qué Europa se ha concedido el derecho a imponer un contenido de filosofía, ciencia e historia? Difícil respuesta, pero no imposible desde una filosofía posicionada más allá y más acá del helenismo.

Pasado-presente de la Ilustración

Consideramos, que la expresión moderna de la esencia griega de la filosofía se configura y se mueve en el ámbito de la Ilustración; en el sentido de que esta continúa reproduciéndola, al re-constituirse como momento de construcción filosófica y legitimación social del universalismo, posicionando a la filosofía como un proceso lógico, intrínseco a ella misma. De igual manera, al priorizar el ideal de realidad a la realidad, tomando como punto de partida la inmanencia del sujeto. Entre otras, estas son las determinaciones que nos hacen pensar en una versión “ilustrada” del helenismo.

Si en otrora el *homo sapiens* fue el atributo que diferenció al hombre de los animales y de la naturaleza, la Ilustración añade otros, como el progreso, en la medida en que sigue el camino de la razón, el bien, lo mejor, la educación; convirtiéndose en cualidades esenciales de la naturaleza humana; y, al mismo tiempo, en impostergables históricos a ser alcanzados por los individuos y naciones. En palabras de Kant, no estar con la Ilustración es estar en contra de los derechos de la humanidad: «En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la Ilustración, pero solo por un cierto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona y con mayor razón todavía para la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad» (Kant 23).

La Ilustración se identifica con aquel momento de la razón que ha conseguido liberarse de los prejuicios y conquistar su autonomía; de ahí que la primera máxima del entendimiento sea la de una razón liberada o no perjudiciada; pues,

[...] la inclinación a lo contrario, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*, y el mayor de todos consiste en representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, o sea, la superstición. La liberación de la superstición se llama Ilustración, porque, aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros (*in sensu eminenti*), ser llamada prejuicio, puesto que la ceguera a la que conduce la superstición, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros y, por tanto, más que nada, el

estado de una razón pasiva... (Kant, *Del sensus communis*, a la capacidad de ‘juicio’ 26).

Según Kant, así planteado el concepto de Ilustración es fácil entenderlo. Lo difícil para el filósofo alemán está en que «todo el público» exprese la voluntad del Yo, para gobernarse por sí mismo, y se abra al saber y a la claridad del conocimiento, proporcionado por la razón; al decir de este autor, «Se ve claramente que Ilustración es cosa fácil *in thesi*, pero *in hypothesis* es larga y difícil de cumplir» (Kant, *Del sensus communis*, a la capacidad de ‘juicio’ 27).

Sin embargo, pese a la dificultad, el progreso es una etapa ineludible de los pueblos, así «Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes) [...] Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar» (Kant, Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración? 22). El progreso se ha convertido en una esencia de la naturaleza humana o en aquello que la naturaleza humana no puede prescindir.

El bien, al igual que el progreso, es interiorizado en la subjetividad como una esencia inherente a la naturaleza humana. En este sentido, dice Kant «se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad para el bien que ningún político hubiera podido deducir, a fuerza de sutileza, de la marcha y la libertad unidas en la especie humana, siguiendo los principios internos del derecho podrían indicarla, pero aun así de una manera indeterminada y contingente en cuanto al tiempo» (Kant, Acerca de la Ilustración y de la revolución 29). En cualquier caso, esta disposición al bien debe ser utilizada a favor del progreso.

Indudablemente, que estos atributos del sujeto de la Ilustración se fundamentan en una esencia de la humanidad. Nos remitimos a Herder para mostrar que esta es una potencia innata, que debe ser formada desde los contenidos proporcionados por la educación: «La humanidad es el *carácter de nuestro género*, que, aunque es en nosotros innato, solo está como proyecto y, en realidad, tiene que ser formado. [...] Lo divino en nuestro género es, pues, la educación para la humanidad» (Herder 62).

Este planteamiento expresa con toda claridad el carácter relativo y sesgado del concepto, cuya circularidad evidencia de principio a fin los intereses de los sujetos involucrados. Siendo así, es evidente que la historicidad

de su contenido entra en contradicción con cualquier innatismo bondadoso. A pesar de esto, la expresión moderna del helenismo le universalizó, en el sentido de convertirle en una esencia inmanente al género humano.

Pese a los intentos de los filósofos modernos –y no solo ellos– de resolver la paradoja entre esencia y existencia, ya sea recurriendo a la universalización o esencialización de los procesos históricos, continúa abierta. Por ejemplo, Kant intentó apelando a la Ilustración, en el sentido de devolver –provocando– el problema al mismo sujeto, al autoculparle de su minoría de edad u otorgándole la responsabilidad de construir las luces de la razón y el camino al progreso.

La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡Saper aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! (Kant, 17).

Pero la autoculpabilidad, tampoco resuelve la paradoja en términos de su universalidad, porque inclusive en los casos en que los sujetos y los pueblos han conquistado la “mayoría de edad”, la han hecho no precisamente haciendo uso de la razón en su sentido ilustrado sino en su uso privado. Kant considera que lo que caracteriza al estado de mayoría es la relación que los hombres establecen entre el uso público y privado de la libertad. Así por ejemplo, un sujeto debe pagar los impuestos, pero debe razonar libremente sobre la fiscalidad; un sacerdote debe ejercer su oficio de acuerdo a los principios de la Iglesia, pero razonar como él quiera sobre los dogmas religiosos.

El filósofo alemán para salir de la contradicción entre el “uso público” y “uso privado” de la libertad, apela a la concepción ilustrada de libertad o “uso público”, que consiste en razonar por razonar y no poner límites a la concepción del progreso. En este sentido, no hay ningún compromiso que impida el desarrollo de la razón ilustrada, ni ley que regule el progreso. Solo hay un orden y una lógica a su servicio, abierto hacia el progreso al “infinito”.

La filosofía de las luces se articula en la analogía entre razón, libertad y progreso, en donde hay un resguardo de los tres conceptos, en tanto el impedimento al desarrollo de la razón significa interrumpir el de la libertad y

el progreso. A su vez el desarrollo de la libertad es el de la razón y el progreso; y, el avance del progreso no es más que el desenvolvimiento cualitativamente ascendente de la libertad para alcanzar la “mayoría de edad” de la razón.

Esta operación es posible cuando se ha superado la antítesis entre pensamiento y realidad, entre pensamiento y naturaleza. El cometido de la filosofía moderna fue, precisamente, conseguir esta unidad. En términos de Hegel, «Platón concebía estos lados como el vínculo, como lo limitativo y lo infinito, lo uno y lo múltiple, lo simple y lo otro, pero no como el pensamiento y el ser. Solo cuando se supera con el pensamiento esta antítesis, puede decirse que se ha comprendido la unidad» (Hegel 206).

Aquí, está en juego el privilegio del hombre de generar su propio autotutela. Se trata, claro está, de ciertos individuos autoproclamados como los portadores de la razón. De ahí que la humanidad de lo humano se ancla en unos, excluyendo a otros de las “ventajas” del progreso. Cuando Foucault en su artículo titulado “¿Qué es la Ilustración?”, se pregunta por el significado de ella, se remite al concepto de humanidad desarrollado por Kant, en el escrito que lleva el mismo nombre, y señala su problematicidad, pero, sobre todo, advierte algunos caminos no menos complejos que los kantianos:

¿Hay que entender que es el conjunto de la especie humana el que está implicado en el proceso de *Aufklärung*? Y en este caso, ¿hay que imaginar que la *Aufklärung* es un cambio histórico que afecta a la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la Tierra? ¿O hay que entender que se trata de un cambio que afecta a lo que constituye la humanidad del ser humano? Y entonces se plantea la cuestión de saber qué es ese cambio. Aquí, una vez más, la respuesta de Kant no está desprovista de una cierta ambigüedad. En todo caso, bajo una apariencia simple, es bastante compleja (Foucault 9).

Los interrogantes planteados por Foucault, aunque señalan los ámbitos de conflictividad de las respuestas. Ello no quiere decir que sus reflexiones sobre el concepto de humanidad sean claras y sencillas. Cuando el filósofo francés caracteriza a la modernidad, hace ubicándola no como un hecho que señala un período de la historia, el “período moderno”; sino

como una actitud, es decir, una manera específica de relacionarse con la actualidad, «una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea» (Foucault 11); es decir, más que un período, la modernidad se nos presenta como un *ethos*.

Siguiendo esta misma interpretación, considera que la Ilustración se remite a una interrogación que problematiza la relación con el presente o realiza una crítica del presente histórico, que lleva aparejada la conflictiva constitución del “sí mismo” como sujeto autónomo. Es decir, se trata «de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como una crítica permanente de nuestro ser histórico» (Foucault 13). Esto implica, no convertirla en un paralogismo, en el que tanto los juicios a favor y en contra tienen su argumentación; sino considerarla desde el punto de vista histórico, para enfatizar aquellos factores que ya no son necesarios para la constitución del “sí mismo” como sujeto autónomo, y para no perder de vista la crítica permanente sobre nosotros mismos.

Considerar la autonomía del sujeto nos remite, indudablemente, al horizonte en el que se halla inmerso, esto es al humanismo. Sin embargo, el filósofo francés cree que el *ethos* filosófico de la *Aufklärung* debe evitar confusiones entre esta y el humanismo:

No hay que olvidar nunca que la *Aufklärung* es un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos, situados en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas [...]. El humanismo es una cosa muy distinta: es un tema o más bien un conjunto de temas que han reaparecido varias veces, a través del tiempo, en las sociedades europeas; estos temas, siempre ligados a juicios de valor (Foucault 14).

No cabe duda que el tema del humanismo ha sido recurrente en la historia de filosofía de Occidente, consecuentemente, ha estado ligado a juicios de valor, que muchas veces o han ocultado o han servido para explicitar las “bondades” de los intereses de ciertos grupos sociales.

Sin embargo, difícilmente se puede escapar de él, porque como el mismo Foucault anota, la *Aufklärung* es una determinante histórica que

afecta o al conjunto de la sociedad o a la existencia social y política de los hombres o a la humanidad del ser humano. Plantear lo contrario, sería caer en una contradicción entre el horizonte “humanista” de las preguntas realizadas a Kant y el “*ethos*” filosófico que implica la relación con la Ilustración. Escapar del humanismo, sería proponer una autonomía del sujeto fuera del sujeto. Lamentablemente, la “Ontología crítica del nosotros mismos”, propuesta por Foucault, que tiene como objetivo buscar los límites de aquello que ya no tiene sentido para la constitución del sujeto, tiene que remitirse a la historicidad de la humanidad de lo humano.

Así como también, difícilmente, se puede huir del hecho de que la modernidad y la Ilustración son procesos extraeuropeos, en la medida en que allí estuvieron implicados los procesos de colonización y explotación de las naciones europeas sobre pueblos supuestamente incivilizados y carentes de razón y progreso. Situación que irremediamente conlleva una perspectiva de la humanidad de lo humano. El *ethos* filosófico europeo, centrado en su mismidad y unicidad del Ser, hace que Foucault no perciba el carácter extraeuropeo de la *Aufklärung*.

No podemos olvidar que la razón ilustrada se mueve en el horizonte creado y legitimado por la libertad, pues desde esta perspectiva, estar en contra de ella, es estar en contra de la esencia de la naturaleza humana. De ahí que la Ilustración es un derecho que concierne a la humanidad de todos los hombres. Su encarnación cualitativa en la subjetividad de todos los hombres y su extensión cuantitativa a amplios territorios, no es solo un síntoma de universalización de la razón, sino es la universalización, producto de la actividad cognoscitiva y omnicompreensiva de la razón. Según el filósofo africano Tsenay Serequeberhan, se trata de la

“trascendentalización” del hecho histórico del *Aufklärung* —es necesaria, si hay que dar la apariencia de una respuesta en “términos universales a la pregunta original”, la pregunta, como Kant la plantea, sobre “la exención del hombre de su autoincurrido tutelaje” —. La máscara de universalidad es requerida y esencial precisamente porque Kant está interesado en la “totalidad de los hombres sobre la Tierra unidos socialmente en pueblos” (Serequeberhan 265).

El proceso de esencialización de la libertad, de universalización del progreso, de naturalización de la esencia humana, la trascendentalización de la razón y la “superación” de sus contradicciones, la ubicación del bien en el status de condición innata del hombre para el progreso, es lo Tsenay Serequeberhan, al referirse a la Antropología Filosófica de Kant ha caracterizado, como «la singular creencia con bases metafísicas de que la humanidad europea es propiamente hablando isomórfica con la humanidad del humano como tal» (Serequeberhan 261, citado por Chukwudi Eze 261). El concepto de esencia humana elaborado por la filosofía moderno-europea se remite hacia, desde y para sí misma; razón por la que se condensa en su propia mismidad, excluyendo, comparando, jerarquizando a sus otros no iguales.

Desde un “afuera” de la mismidad europea y como lo han señalado, por ejemplo, muchos críticos de la modernidad ilustrada latinoamericana y caribeña, la libertad, la razón y el progreso de los modernos contrasta con las condiciones históricas de la opresión, explotación, racialización y escasez de las que son víctimas los pueblos sometidos a la explotación colonial; de ahí la necesidad de construir otras condiciones para la realización de la humanidad de lo humano.

Dialéctica de la ilustración y analéctica de la modernidad latinoamericana

Con mucha frecuencia, se ha considerado que la Ilustración es uno de los acontecimientos históricos que marca el inicio de la modernidad europea. Foucault, por ejemplo, cuando analiza no la mira como un episodio cualquiera de la historia, sino como un «suceso singular que inaugura la modernidad europea, un proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, en la autonomía y la autoridad del saber. Es una cuestión filosófica inscrita, desde el siglo XVIII, en nuestro pensamiento» (Foucault, 1).

En términos históricos, se considera que sucesos europeos como el Renacimiento Italiano, la Reforma Protestante, la Ilustración Alemana, la Revolución Francesa, el Parlamento Inglés, consolidan la formación de la modernidad. Posiblemente, esto es así; sin embargo, cabe señalar que el “descubrimiento” de América marcó el devenir de la historia de Europa. A partir de este momento, las concepciones sobre el espacio y el tiempo se modificaron, el capital se volvió moderno-colonial, el sujeto se reafirmó

como acto y potencia, las ciencias humanas ampliaron sus objetos de estudio, las ciencias naturales profundizaron el conocimiento de la naturaleza y generaron otras tecnologías, Europa encontró las mejores condiciones para organizar su centralidad y universalidad, y sobre todo fue el momento adecuado para que la razón desarrolle sus aspiraciones de orden y progreso sobre sociedades supuestamente caóticas y atrasadas.

En este contexto, es preciso retomar la tesis de Enrique Dussel, quien afirma que la modernidad nace realmente en 1492, porque es el momento de su «empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico» (Dussel 178). Para este filósofo, la Conquista es el primer acto moderno, y por lo tanto, se convierte en la primera determinación de la modernidad, así como también de ella se deriva su centralidad. Principios como el de la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato, la historia como el despliegue de la razón –al decir de este crítico– son las consecuencias de la modernidad y no su punto de partida.

En esta misma línea de análisis, Aníbal Quijano coincide con el filósofo argentino-mexicano, en el sentido de que la creación de las Américas es el acto constitutivo del sistema-mundo moderno capitalista:

El sistema mundo-moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas –como entidad geosocial– nacieron en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no se incorporaron a una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no podría hubiera tenido lugar sin las Américas (Quijano 1).

Desde otras perspectivas, también se coincide en que la presencia de América ante Europa, hace que se consolide el carácter capitalista de la modernidad. En este sentido, Bolívar Echeverría sostiene: «Pienso que solo el impacto histórico que significa la presencia de América en el mundo europeo, es lo que hace que se consolide la modernidad europea como una modernidad propiamente capitalista» (222). Su carácter capitalista no estaba dado antes del “descubrimiento” y Conquista de América; este hecho es el que determina su constitución. «Es en América donde se juega la posibilidad

de que la modernidad no vaya por la vía que le impone el capitalismo desde el mercado; de que tome otra vía y se guíe por principios de un orden diferente» (222); sin embargo, fue aquella la que finalmente se impuso.

Para una posición eurocéntrica, la modernidad es un proceso intraeuropeo, en el sentido de que, culturalmente es un acontecimiento que le concierne al desarrollo de las potencialidades de la razón europea para salir de su minoría de edad, a un nuevo momento o despliegue del *Logos* y del progreso para llegar a su autoconciencia o conciencia de sí. La Ilustración, es esta nueva aetas que ha logrado conceptualizarse a sí misma como Ilustración y en cuya filosofía del presente están consignados los lineamientos del horizonte histórico de las Luces, enfocados a llevar a concepto todas las manifestaciones sociales, culturales, antropológicas, políticas, económicas, cosmológicas que encuentre a su paso; y, a concebir la naturaleza como su objeto de transformación. Es el poder de dominio del Ser, a través de la palabra y de la ciencia positiva, el que prevalecerá en el horizonte del *Logos*.

El poder avasallador de la lógica del concepto y de la ciencia positiva redujo todo a mito, inclusive los viejos universales desarrollados por Platón y Aristóteles (como el concepto de Dios, Alma, Verdad, Bien, Conocimiento, entre otros) porque, en tanto metafísica fueron sometidos a duda. Pues, la materia por ningún concepto podía ser analizada desde categorías sobrenaturales, fuerzas immanentes superiores a ella o fuerzas ocultas, sino a partir del cálculo, de la regla, del diseño, de la fórmula, de la ley, de la probabilidad, del sistema.

El “espíritu” analítico de la Ilustración se refleja en sí misma, cuando este rigor se revierte a ella; razón por la que, Horkheimer y Adorno, sostienen la tesis de que «el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología» (Horkheimer 56). Quizá, aquí cabe hacer una asociación con el planteamiento de Latour, en el sentido de que nunca hemos sido modernos, porque en la realidad no se ha concretado la separación entre la práctica de traducción, que genera híbridos y la práctica de purificación que, crea dos ámbitos ontológicamente diferentes: la de los seres humanos y no humanos. Al contrario, la experiencia moderna ha mostrado que conviven simultáneamente, lo que quiere decir que no hemos sido modernos.

Si el paso del mito al *logos* se dio porque en el mito se produjeron los gérmenes de la transición, que condujeron a la disolución del mito en narración ilustrada. El tránsito del *logos* al mito ilustrado de la razón en las

condiciones históricas de una América “descubierta”, se dio en el momento en que la modernidad articuló razón, progreso y salvación, a partir de una práctica de violencia colonizadora. Desde esta perspectiva, la modernidad se constituyó como momento de justificación y legitimación de la conquista a los indígenas por considerarlos naturalmente “bárbaros”, “inhumanos” e “incultos”. Se trató de una construcción ideológica de salvación, donde la razón edificó el mito salvífico de la modernidad.

Enrique Dussel, remitiéndose a la visión de Ginés de Sepúlveda, Gerónimo de Mendieta y Bartolomé de Las Casas, construye y reconstruye el mito. Para este crítico, las consideraciones de Sepúlveda son absolutamente definitivas para esta construcción:

La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se nieguen a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, *magnas commoditates*, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido (1), lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos (*utrisque bene*) (De Sepúlveda, citado por Dussel 69).

Esta experiencia de la modernidad es definida por el filósofo argentino como el “paradigma sacrificial”, el mismo que se identifica con la “necesidad” de ofrecer sacrificios y víctimas en aras del progreso de la humanidad. Se trata de un «victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose, el sujeto moderno, plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización» (Dussel 70). Traducido a términos kantianos, el mito vería a los indios como autoculpables de su condición de “minoría de edad y de escasez” y por ello “necesitados” de un civilizador que les guíe en el tránsito a la mayoría de edad. Este es el momento del sesgo histórico-colonial de la razón en relación con la Conquista a los indígenas.

Se culpó al inocente de su condición de atraso, por ello la visión europea de la Conquista, la asume como un acto de salvación de la barbarie y a la

modernidad como la constitución –dominación– de la razón. Desde una crítica de la razón latinoamericana, este hecho no puede ser analizado sino como un acto fundacional que lleva consigo la dominación, pues, 1492 inaugura un ejercicio irracional de la razón, que devino en un fundamento histórico anticipado de lo que posteriormente, se formulará como la certeza indubitable que se anduvo buscando y que se encontró en el *ego cogito* moderno.

El mito moderno de la modernidad latinoamericana, posiblemente “coincida” con el planteamiento de Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, en el sentido de que la caída de la razón en la barbarie y la construcción de una falsa totalidad, se explican por el apego de la razón al dominio⁵. La razón ilustrada se autodestruye porque en su mismo origen está la idea de dominio del hombre sobre la naturaleza, apelando a la justificación de la necesidad de autoconservación.

El dominio sobre la naturaleza se vuelve contra el sujeto dominante en la medida en que termina reduciéndole a un mero fundamento de dominio. Si el sujeto demostró la necesidad y la capacidad de independizarse de las ataduras y prejuicios naturales, la fuerza del dominio del hombre culminó en el sometimiento de este a ella.

Según algunas posiciones de la filosofía occidental, el paso del mito al *logos* estuvo determinado por la búsqueda del primer principio o principio último de las cosas, que no fue otro que un eidos llamado razón, encaminado a explicar el “orden” del mundo. El paso del *logos* al mito o del concepto al mito de la modernidad, desde la perspectiva de un mundo periférico, es visto como la arrogancia de la razón, cuya autodeterminación teleológica en la práctica fueron, por un lado, desorganizar, violentar el entorno natural y vital; y, por otro, colonizar el mundo del Otro, apoyándose en la razón como la salvadora de la escasez.

Si la perversidad de la razón está en los albores de su propia constitución, lo que se hizo en 1492 en América es una consecuencia de la práctica de dominación, es una concreción histórica de su poder, es recaer en la práctica de la razón omnipotente, que ubicó a los primitivos como si fueran una prolongación de la naturaleza, susceptibles de ser manipulados de acuerdo con los parámetros de la razón civilizadora.

⁵Este planteamiento fue desarrollado de manera más amplia en nuestra tesis doctoral titulada “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas”, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009 y que se encuentra en fase de publicación.

La tesis de Horkheimer y Adorno es que el mito ya es una forma de Ilustración, porque en él la víctima sacrificial es un síntoma de arbitrariedad y de escisión con la realidad; y, la Ilustración deviene en mito el momento en que la abstracción es el símbolo de la identidad entre concepto y realidad. Para el pensamiento crítico latinoamericano, la tesis del mito de la modernidad se articula alrededor de la dialéctica de la inversión del sacrificio y la renuncia, en el sentido de que la víctima es transformada en culpable y el victimario en inocente. Habría un autosacrificio que se expresaría en la renuncia de la razón a su racionalidad *en sí*, para que el Otro se transforme en racionalidad, porque supuestamente es irracional. La “razón” del conquistador es una expresión irracional de su racionalidad.

Horkheimer y Adorno denunciaron el dominio de la razón sobre la naturaleza, porque se la redujo a un elemento de la producción, perdiéndola en una energía proveedora de riqueza para la modernización y modernidad. Con esto la instrumentalización de la razón en todos los ámbitos de la vida fue un hecho indudable. Habermas, siguiendo la idea de sus predecesores de superar los límites de la razón, propone el paradigma de la razón comunicativa como posible salida a sus contradicciones. Sin embargo, creemos que es difícil el diálogo mientras ella siga alimentándose del dominio sobre sus no iguales. El diálogo filosófico intercultural de carácter transversal, será posible cuando se deje la ilusión de una simetría entre culturas.

Para el filósofo argentino-mexicano, Bartolomé de Las Casas, descubre la irracionalidad encubierta en el “mito” de la culpabilidad del Otro» (Duseel 77), por ello está en contra de cualquier justificación de la violencia. Considera la modernización del indio pero no a costa de anular su Alteridad, ya que para él es importante el cómo entra en este proceso. Modernizar no es legitimar el mito de la modernidad; de ahí que su obra está encaminada a construir y fundamentar las condiciones de posibilidad racionales para incluir al Otro en una posible comunicación. Esto es, establece un *a priori* absoluto, un universal antropológico que concede a los indios el atributo de su racionalidad. A partir de esta premisa, se puede iniciar el proceso de evangelización y castellanización de los subordinados.

Si en el período comprendido entre 1474-1566, Las Casas buscó un *a priori* antropológico que cualifique como racionales a ciertos seres humanos; entre 1596 y 1650, Descartes encontró un *a priori* que tuvo sus antecedentes en la experiencia de dominio del Yo conquisto. De tal manera que en la cer-

teza última que anduvo buscando hay una historia incorporada, que permitió autoproclamarse como superiores y descalificar a los demás como inferiores. La libertad como sustrato de todo lo existente encontró las condiciones óptimas para su legitimación y para afirmarse como fundamento último. Es el momento en que el sujeto de la modernidad europea se descubre como pura razón y como tal con poder para conocer y dominar el mundo social y natural, produciéndose el paso de un orden trascendente al orden inmanente de la conciencia, lugar desde el cual el sujeto como centro, determinará el destino de la historia.

No causa asombro el hecho de que Descartes, al buscar la certeza última de su filosofía, aplicara la duda metódica a todo menos a la evidencia del “Yo pienso, luego existo”; y, al hecho de conquistar al Otro para afirmarse en el Yo como sinónimo de pensar y existir. Así, pensar, ser, existir y conquistar tejen el axioma del sujeto moderno europeo que la filosofía occidental, desde su posición de centro, ha “olvidado” o negado.

Para Dussel la modernidad implica, por un lado, la salida del estado de minoría de edad para llegar a uno avanzado o estado de razón; y, por otro, el estado racional lleva un momento irracional que se esconde en el pliegue de la universalidad de la razón: es el lado mítico-negativo que justifica la violencia irracional al dominado. En este sentido, 1492 se instaura como el espacio histórico en donde se inscribe una dialéctica muy compleja entre el dominador y el dominado. El dominador se afirma en su identidad, negando a su alteridad. A su vez, la sublevación del Otro se afirma no en su negación total, sino en la lucha por la vida para tratar de superar las condiciones de existencia de su muerte.

Desde esta perspectiva, al decir de Dussel, es necesario reconstruir al Otro, como la “otra cara de la modernidad”; esto es, reconstruir al Otro como *cogitatum* (pensado) que piensa o como diferencia pensante y como tal, ubicarnos en la historia, posición que nos permitirá comprender la “inversión” y la «invención» eurocéntrica; y, sobre todo, desde la visión de Dussel avanzar hacia un proyecto de liberación o de trans-modernidad.

La transformación de la práctica de “salvación” de la razón en práctica de violencia irracional, el tránsito de la minoría a la mayoría de edad, identificado como la vía al progreso, la definición de este como parámetro para medir lo menos y lo más desarrollado o lo moderno y lo bárbaro, su ubicación como el *telos* al que toda la humanidad debe llegar, son factores que hacen que la modernidad se mire como un acto salvífico de la historia, que requiere inevitablemente del sacrificio de sus víctimas. De esta manera, el mito atribuye al “bárbaro” un momento de minoridad culposa que le obliga a entrar en el camino trazado por las “luces de la razón”.

Cumplido este cometido, la modernidad ha satisfecho el mandato de la razón, liberándose de cualquier acusación en su contra, autoproclamándose inocente; y, simultáneamente, generando la necesidad de construir una razón moderna latinoamericana como si fuera europea o a la manera europea. Situación que originó los mitos de la identidad latinoamericana frente al Uno, el terror a ser visto como no europeo, el miedo mítico a no estar en el ritmo del progreso de Europa, el pánico a no poder acceder a los beneficios de la abstracción como instrumento del conocer.

Creemos que la crítica de Dussel elaborada en el proyecto trans-moderno de liberación, desde el punto de vista epistemológico deconstruye la imagen europea de la modernidad, en el sentido de evidenciar su núcleo irracional, de visibilizar el vaciamiento de los contenidos de validez de la razón que fueron encubiertos por el poder. Y, desde el punto de vista ético-político, recupera el carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada.

La transmodernidad como proyecto mundial de liberación concibe a su alteridad negada como esencial y fundacional en el proceso de constitución de la modernidad. La superación de la negación, no podrá realizarse a la manera de la dialéctica hegeliana, que en el caso de América Latina ha implicado la inclusión en la historia de unos y la exclusión de otros, sino a partir de una analéctica o desde un “afuera” que supone estar frente a la totalidad eurocéntrica o un estar “más allá” (*aná-*) de este horizonte de la totalidad, que no es otro que el de la filosofía y ética de la liberación.

Bibliografía

De Sepúlveda, G. “De la justa causa de la guerra contra los indios”. 1492 *El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del “mito de la modernidad”* de Enrique Dussel. La Paz: Centro de Información para el desarrollo, 1994.

Dussel, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)”. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Ediciones Trotta, S.A., 2004.

_____. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

_____. *1492 El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Centro de Información para el desarrollo, 1994.

Echeverría, Bolívar. *Vuelta de Siglo*. México D. F.: Ediciones Era, 2006.

Foucault, M. ¿Qué es Ilustración?, *Daimon, Revista de Filosofía* (7,5,18), Presentación de Antonio Campillo, Departamento de Filosofía y Lógica, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 1993. Disponible en: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/13201>

Foucault, M. ¿Qué es Ilustración? En *Saber y Verdad Ilustración?*, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991. Disponible en: <http://www.quedelibros.com/libro/41414/Que-Es-La-Ilustracion.html>

Hegel, Jorge Guillermo Federico. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (Vol. III), México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Heidegger, Martín: *Was ist das die Philosophie?*, Tübingen, 1956, citado por Hernán Malo González, en *Pensamiento filosófico*, Volumen I, Quito: Corporación Editora Nacional/ Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1989.

Herder, Johann Gottfried. “La idea de humanidad”. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, S.A., 1999.

Horkheimer, Max y Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 1998.

Kant, Immanuel. “Acerca de la Ilustración y de la revolución”. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, S. A., 1999.

_____. “Del sensus communis, a la capacidad de ‘juicio’”. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, S. A., 1999.

_____. “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”. *¿Qué es Ilustración?*, Madrid: Tecnos S. A. 1999.

Latour, Bruno. *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate, 2003.

León P., Catalina. “El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas”, Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Quito, 2009.

Malo González, Hernán. *Pensamiento Filosófico* (Vol. I). Quito: Corporación Editora Nacional/Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede Cuenca, 1989.

Serequeberhan, Tsenay. “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”. *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

Serequeberhan, Tsenay. *African Philosophy: The Essential Reading*, Paragon, New Press, Cambridge, 1976, citado por Chukwudi Eze. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

Quijano, Aníbal y Wallerstein Immanuel. “La americanidad como concepto, o las Américas en el moderno sistema mundial”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1992.