

BUSCANDO AL SER HUMANO

**Un intento de desvelar lo humano a través del camino que nos descubre la razón
técnica**

FREDDY FRANCISCO ORTIZ QUEZADA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

2010

BUSCANDO AL SER HUMANO

**Un intento de desvelar lo humano a través del camino que nos descubre la razón
técnica**

FREDDY FRANCISCO ORTIZ QUEZADA

PROYECTO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR:

ALONSO SILVA ROJAS

**MAGISTER EN FILOSOFÍA Y DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES – UNIVERSIDAD DE TÜBINGEN,
ALEMANIA**

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

2010

**A mis padres por su apoyo y confianza
incondicional**

**A mi hermano por iluminar mi investigación
con sus valiosos aportes**

A mi esposa por su luz e inspiración

**A mi hijo por ser fuente y Telos de todo mi
trabajo**

**No habría sido posible este trabajo sin la
confianza y amor que cada uno de ustedes
me han entregado, con todo mi corazón les
dedico este trabajo.**

CONTENIDO

	PAGINAS
INTRODUCCIÓN.....	10
1. RAZÓN TÉCNICA Y DESENCANTAMIENTO DE LAS COSMOVISIONES.....	19
1.1 Razón técnica como madurez de la racionalidad.....	20
1.2 Globalización como universalización de la racionalidad.....	23
1.3 Desencantamiento de las cosmovisiones y sacrificio de las culturas.....	25
1.4 La metáfora del ajedrez cómo razón técnica que moldea al ser humano.....	26
1.5 La tecnología o técnica moderna como el máximo peligro de la humanidad	30
2. EL PAPEL DE LA CIENCIA	34
2.1 La relación ciencia y naturaleza desde la perspectiva clásica.....	35
2.2 La todopoderosa ciencia positiva.....	38
2.3 Filosofía de la ciencia (el sesgo y la apertura).....	40
2.4 La ciencia a la luz de la crítica de Heidegger a la ontología tradicional.....	46
2.5 La posibilidad, fundada en la filosofía, de nuevas relaciones alrededor de la ciencia.....	52
3. LA MUERTE DEL SENTIDO MÁS ORIGINARIO.....	55
3.1 El nacimiento del ser humano.....	56

3.2 De la religión a la filosofía.....	68
3.3 Razón y religión, dos mesetas divididas por un enorme abismo.....	74
3.4 Edad Media y el preludio a la muerte de la religión.....	78
3.5 Descartes, cuando el mundo se puso al revés y la religión murió para la humanidad.....	84
4. ABIERTA ESTÁ LA PUERTA DE ENTRADA A LA HUMANIDAD.....	93
4.1 Religión y reunión, el sentido más originario.....	93
4.2 La literatura como la puerta que abre al humano contemporáneo el ser más originario.....	96
4.3 La razón técnica carece de piso.....	98
4.4 La originaria verdad resurge de las cenizas como el Ave Fénix.....	109
5. BIBLIOGRAFÍA.....	113

RESUMEN

TITULO: BUSCANDO AL SER HUMANO, Un intento de desvelar lo humano a través del camino que nos descubre la razón técnica.

AUTOR: Freddy Francisco Ortiz Quezada.

PALABRAS CLAVES: Ser humano, razón técnica, racionalidad, religión, nueva ciencia, informática.

La principal búsqueda de este trabajo radica en el descubrimiento de lo humano en el mundo contemporáneo, en este sentido, lo que aquí se presenta es una exploración de la manera en que se manifiesta lo humano iniciando en lo que, a nuestro modo de ver, es lo más cercano, a saber: la dominación de la razón técnica sobre el ser humano contemporáneo, dominación que establece al individuo como una constante que funciona en beneficio de la racionalidad tecnológica dominante. A partir de este primer desarrollo, nuestra exploración tendrá como meta principal el esclarecimiento de los fundamentos de esta razón. Para este fin hemos abordado primero la ciencia clásica occidental en donde encontramos los principios fundamentales que dominan la razón técnica, a saber: la determinación de la naturaleza que busca calcularla en todos los sentidos y el establecimiento de la naturaleza como constante; cada uno de estos principios, que la física clásica utiliza con la naturaleza para establecerla y dominarla, son utilizados por la razón técnica para dominar encubiertamente al ser humano. No obstante, ni la razón técnica ni la física misma habrían sido posibles de no ser por la reducción racional que hace la escolástica de lo religioso, preparando el terreno a la física clásica y a la razón técnica, posibles sólo en tanto que el mundo pueda ser reducido a pura razón. Después de ir a los fundamentos de la razón técnica, el trabajo toma un giro, mostrando el mundo contemporáneo a la luz de la revolución de lo humano sobre la razón técnica, una revolución silenciosa pero segura, que se desarrolla fundamentalmente en la ciencia contemporánea y en la informática pero que permea todos los ámbitos humanos, corroyendo los cimientos de la razón técnica moderna y dando a luz a un ser humano cualitativamente diferente.

*Proyecto de grado

**Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Alonso Silva Rojas

ABSTRAC

TITLE: LOOKING FOR THE HUMAN, an attempt to uncover the human through the way that we discover the technical reason.

AUTHOR: Freddy Francisco Ortiz Quezada.

KEY WORDS: Human, technical reason, rationality, religion, new science, computer science.

The main quest of this work was the discovery of the human in the contemporary world, in this sense, what is presented here is an exploration of how the human manifests starting in what, in our view, is the closest thing, namely the dominance of technical reason for the contemporary man, rule establishing the individual as a constant work for the benefit of the dominant technological rationality. From this early development, our main goal exploration will clarify the grounds for this reason. To this end, we tackled first western classical science we find the fundamental principles that dominate the technical reason, namely the determination of the nature that seeks to calculate in every sense and establishment of nature as a constant, each of these principles of classical physics that nature used to establish and dominate, are used for the technical reason for covertly dominate humans. However, neither the physical or technical reason it would have been possible were it not for the sound reduction that makes the religious scholasticism, paving the way to classical physics and technical reason, possible only as the world can be reduced to pure reason. After going to the basis for the technical reason, the work takes a turn, showing the contemporary world in light of the revolution of the human over the technical reason, but surely a silent revolution, which takes place mainly in contemporary science and on the computer but that permeates all areas of the humanities and erodes the foundations of modern technical reason and giving birth to a human being qualitatively different.

*Graduation Project

**Faculty of Humanities. Philosophy School. Director: Alonso Silva Rojas

INTRODUCCIÓN

“Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, como iba a suceder que un día nos encontrásemos? con razón se ha dicho: “donde está vuestro tesoro allí está vuestro corazón”. Nuestro tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento” (Nietzsche, 1996, pp. 21).

“Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice “cada uno es para sí mismo el más lejano”, en lo que nosotros se refiere no somos “los que conocemos” (Nietzsche, 1996, pp. 21).

Asistimos en nuestro tiempo a una época sin precedentes en la historia de la humanidad; somos testigos de los padecimientos agonizantes de lo humano y al mismo tiempo de los dolores de parto de la humanidad hacia su superación. Es bien sabido que nuestra especie es el producto de un movimiento sinuoso pero continuo, que nos ha hecho devenir desde las bacterias primitivas, pasando por los primeros mamíferos, los simios, hasta lo que hoy conocemos como ser humano (Cf. Ridley, 2000). No obstante, lo que aun parece desconocido para nosotros es que lo humano ha sido el producto de todo este recorrido y de todo este proceso arduo; lo que aún parece no saberse es que lo humano, más allá de cualquier cosa, es nuestra máxima conquista y que todas las conquistas están justificadas por la máxima conquista, a saber: la comprensión de lo humano como puente a la superación de sí mismo.

En este sentido es importante destacar cómo todo el proceso que nos ha llevado hasta aquí, ha sido un proceso de constante superación; y aunque el trayecto no haya sido regular sino sinuoso, encontrando momentos de estancamiento evolutivo así como tramos en los que el desarrollo ha sido vertiginoso, si analizamos la línea del tiempo que llega hasta este momento, encontraremos un componente teleológico como Telos emergente que está en

constante superación de lo establecido, es decir, encontramos aquí un Telos, no como destino histórico trazado desde afuera, sino como fin interior en constante superación de lo establecido, como poiesis constante de la humanidad. De la misma manera, podemos ver que en la especie humana dicho Telos ya ha rebasado sus expectativas al colocarnos en lo más alto de la lucha de las especies.

No obstante, aunque como especie hemos cumplido con todas las expectativas evolutivas nos encontramos al borde de la autodestrucción; no hemos sido capaces de soportar el hecho de que nuestros problemas como especie hayan acabado, y que nuestra *razón* que en otro tiempo fue para nosotros el mecanismo más potente de superación evolutiva, en este momento está jugando en contra nuestra, convirtiéndose en una verdadera máquina de autodestrucción.

El avance científico y tecnológico ha jugado para nosotros un papel clave en nuestro desarrollo evolutivo hasta el punto de dejarnos fuera de la lucha de las especies. Sin embargo, no se puede perder de vista que el papel de la ciencia y la tecnología es el de servir de medios, puertas o puentes para que el ser humano termine por realizar a cabalidad su potencial, y conquiste la posibilidad de volver a su hogar, de retornar a su tierra, de encontrarse a sí mismo y superar de una vez por todas esta pesada carga que se había impuesto desde que puso su ser a merced del progreso tecnológico; más aún, el papel de todos los medios de que se ha servido el ser humano para llegar hasta este punto, no es más que el de darle la posibilidad a la humanidad de superarse a sí misma; o en otras palabras, de evolucionar¹.

Al parecer, en nuestro tiempo se ha perdido completamente de vista la función de la ciencia y la tecnología así como el lugar que deben ocupar la sociedad, el Estado y la cultura desde la perspectiva de lo humano. Por el contrario, somos espectadores de la mayor náusea de lo humano, toda vez que, los medios que

¹ Téngase en cuenta que aquí la palabra evolucionar no hace mención al sentido biológico que reduce este proceso a cambios estructurales con fines adaptativos. Utilizamos esta palabra para indicar una revolución que ha de cambiar cualitativamente y de manera radical lo que hoy entendemos como ser humano, y de la cual ya tenemos algunos destellos de luz en la filosofía de Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger.

nos hicieron levantarnos como la mejor especie se han convertido en los fines de nuestra existencia, lo humano no se ha puesto como fin de nosotros mismos sino, por el contrario, nuestra finalidad es el trabajo, la empresa, el Estado o la sociedad. Tendencias como la moda, las tribus urbanas, los amores patrios, los servicios masivos de internet, la pornografía, entre otras, son las encargadas de efectuar el gasto constante de energía de la humanidad, sustituyendo los verdaderos fines que permiten al individuo realizarse como humano. Cada una de estas ilusorias expresiones unidas a los ideales y responsabilidades sociales y de los Estados, a la que se suma, la incompetencia de los estados para movilizar propuestas que no solo se centren en la búsqueda del bienestar material y sobre todo, el peso y dominio de una razón ordenadora que impide la creación de valores desde la perspectiva de los individuos, y de la mirada que tienen sobre si; ha venido constituyendo una gran máquina que se arroga a si misma el derecho sobre lo humano y que manifiesta cada vez con mayor precisión, frialdad y crueldad su poder sobre la humanidad.

La máquina que hemos creado es a la vez la encargada de la automatización constante de la humanidad, la encargada de asfixiarnos hasta tal punto que no nos es imposible darnos cuenta de que ella está ahí. De hecho, de lo único que podemos darnos cuenta es de su superficie, esto es: de sus reglas, sus representantes, su propaganda y en general de todo su movimiento superficial; pero de lo que no nos damos cuenta es de que le hemos estado entregando toda nuestra energía y de que los problemas que a partir de ella se generan son ilusiones, ilusiones que creemos reales porque son generadas por nuestra mente, justificadas racionalmente y por lo tanto se han hecho al poder utilizando nuestro más valioso mecanismo de evolución. De esta manera, lo que es considerado aquí como la máquina es un subproducto de nuestra propia evolución, y en este sentido, el propósito mismo de este trabajo es comprender el hecho de que no hemos llegado hasta aquí para convertirnos en medios de nuestro propio invento; de que debemos darnos cuenta del porqué hemos llegado hasta aquí; de cuáles son nuestros verdaderos problemas y en el mismo sentido, cuáles son nuestras más grandes posibilidades, de porqué lo que debe ser sacrificado no es lo humano, por el contrario lo humano y la vida misma han de ser elevados al estado de sagrados, y finalmente de mostrar

como la voluntad y la energía de lo humano ha de alzar sus banderas de nuevo en pro de su máxima conquista, a saber la superación de lo humano mismo.

Así pues, hemos de indicar con fundamental importancia que ha llegado el momento de hacernos responsables de nuestro ser como humanos y de entregar el verdadero sentido a lo humano mismo, no seremos más que lo que hagamos de nosotros mismos y debemos ser lo suficientemente conscientes para tomar la gran decisión a favor de nuestra humanidad o a favor de nuestra esclavitud y extinción. En este sentido, este trabajo busca fundamentalmente generar una visión comprensiva de la situación límite que caracteriza al humano contemporáneo, situación límite que se intenta justificar en el sentido de que el ser humano atraviesa su peor crisis y al mismo tiempo se encuentra en la puerta de su máxima oportunidad para generar desde sí un salto cuántico que permita superar su propia condición. Pues así como, es claro para nosotros que estamos sacrificando lo que nos es propio por aquello que hemos creado en función de nosotros mismos, también debe hacérsenos claro, que lo que buscamos al hacer emerger nuestra propia condición es un ser que ha superado la condición de lo humano mismo, andamos en busca de un ser que está más allá de la condición humana, andamos en busca del ser metafísico que soporta lo humano. En este sentido, es importante destacar que la búsqueda de la comprensión de lo humano es una búsqueda sin precedentes, dado que, lo que se pretende alcanzar está más allá de cualquier comprensión, o en otros términos, lo buscado aquí implica, desde todo punto de vista, una nueva comprensión. De esta manera, lo que aquí se propone podría asemejarse a aquel camino que se propuso hace mucho tiempo el viejo Sócrates aventurándose al conocimiento de sí mismo. No obstante, nos alejamos del filósofo si comparamos sus elementos con los utilizados por nosotros para el desarrollo de nuestra tarea. No es nuestro propósito recorrer de nuevo el camino recorrido, ni mucho menos hacer uso de las mismas herramientas para recorrerlo, sin embargo, cuando estas herramientas tomen vida y fuerza nuevamente habrán de ser recuperadas para continuar nuestro caminar. Nosotros tomamos la hermenéutica de primera mano pues sabemos que solo ella puede proveer la posibilidad de generar luz que ilumine nuestro

camino y a la religión² le damos el papel principal procurándole la responsabilidad de proveernos de vehículo y llave para abrir esa puerta hacia el nuevo destino de la humanidad.

En este sentido, el desarrollo de este trabajo debe atender a un singular tratamiento que nos permita dar respuesta a nuestro propósito de manera eficiente y que le permita al lector un encuentro con lo humano, en el sentido de que esto, a lo que llamamos humano, emerja o se desvele de alguna manera en su condición y sus posibilidades.

Por esta razón, el trabajo se ha planteado desde dos figuras que, aunque distintas, son complementarias y convergentes para nuestros fines hermenéuticos. De un lado el recorrido de la investigación se da bajo la figura de un remontar río arriba³ o de una arqueología hermenéutica⁴, partiendo de lo que es más visible y más a la mano para nosotros, que desde nuestra perspectiva, es la situación del ser humano contemporáneo que se encuentra sumergido y oscurecido en la razón técnica⁵ hacia las capas ulteriores que son

² Es importante tener en cuenta que gran parte de este trabajo busca resignificar algunos conceptos que debido a su uso, saturación y bagaje histórico-político han perdido completamente su significado original. En este sentido, nos proponemos abrir con este escrito la posibilidad de señalar nuevas realidades con los conceptos generando a la vez nuevos marcos comprensivos y proporcionando la posibilidad de indicar cosmovisiones y formas comprensivas diferentes. Vale la pena recalcar aquí, que el trabajo propuesto se asemeja a la tesis que Wittgenstein utiliza en *Investigaciones Filosóficas* al proponer una metáfora de las palabras como caja de herramientas en donde las palabras se asemejan a herramientas con funciones determinadas por los ambientes en que se utilizan y con marcos comprensivos abiertos y flexibles.

³ Cf. Esta figura ha sido utilizada por Heidegger en *Ser y tiempo* para desarrollar lo que él llama la destrucción de la ontología tradicional, en dicha destrucción Heidegger empieza de lo más cercano (Kant), pasando por Descartes a lo más lejano (Aristóteles). Véase (Heidegger, 2006, pp. 43-50).

⁴ Un ejemplo de este tipo de tratamiento hermenéutico lo podemos ver en el texto de Pierre Macherey "¿En qué piensa la filosofía?" en donde trata de buscar el lazo que une la literatura con la filosofía, haciendo una arqueología que capa tras capa devela más claramente este vínculo originario (Cf. Macherey, 2003, pp. 11-17).

⁵ Utilizamos aquí las palabras racionalidad y razón técnica de la misma manera e indicando el mismo fenómeno, ya que en el transcurso de la investigación se nos muestra cómo la racionalidad se convierte en razón técnica al perfeccionar las herramientas y los medios a través de los cuales ejerce dominio sobre el ser humano. En este sentido, vemos aquí la misma entidad que se perfecciona manteniendo y perfeccionando sus fundamentos esenciales, por lo que no consideramos importante hacer distinción

de alguna manera lo que se presenta más oscurecido e incluso totalmente oculto, y es también donde yace lo más originario y esencial del ser humano. En este sentido, la puerta que nos dará la posibilidad de entrar en el camino hacia lo humano, tiene que ver con la posibilidad de realizar una comprensión política del ser humano contemporáneo, tratando de desvelar su decadencia motivada en su afán ambicioso de una vida más cómoda, afán, que ha terminado por despojarlo de su propia condición de ser humano, vendiendo su alma a la máquina y convirtiéndose en un eslabón más del gran aparato que al automatizarlo lo esclaviza.

Seguidamente en este remontar río arriba nos encontramos con la ciencia, y al abrir el problema de lo humano en la ciencia, encontraremos que es allí donde, a nuestro modo de ver, se presenta el elemento en el que convergen dos extremos; el extremo político de la razón técnica que, como señalábamos antes, oscurece a lo humano, asfixiándolo en su ambición y deseo insaciable de comodidad, y el extremo religioso, que le ilumina y le brinda la posibilidad de encontrarse consigo mismo, desvelándolo en sus posibilidades originarias. Es en este punto en donde se hace visible la segunda figura que posibilita este ejercicio hermenéutico y que anteriormente habíamos mencionado, a saber: la imagen de volatinero propuesta por Nietzsche en *“así habló Zaratustra”*. en esta figura se representa el hecho de que trataremos de ir de un extremo al otro de lo humano, procurando desvelar esa cuerda extendida entre dos eternidades que, según Nietzsche, es el ser humano mismo y dejando abierta la posibilidad de entrever ese Telos implicado que invita a la superación de lo humano en el encuentro consigo mismo.

Mostraremos entonces aquí, cómo la ciencia da a luz a lo que hemos llamado razón técnica; cómo desde Platón con la idea del Demiurgo artesano creador del universo, ya se abría la posibilidad de que la técnica se levantara como un Dios capaz de dominar todos los ámbitos de lo humano; cómo Descartes, terminando con todas las posibilidades de emergencia del fenómeno religioso

entre una y otra palabra en algunas partes del escrito, pues la argumentación de fondo no se verá afectada ya que la entidad a la que se hace referencia sigue siendo la misma.

al justificar la razón por encima de todas las cosas, termina fijando las bases del dominio de la razón; y cómo la radicalización del positivismo termina cediendo al mercado todo un andamiaje político de dominación que acabará con la automatización del ser humano en nuestro tiempo.

No obstante, como habíamos mencionado antes, la ciencia nos brinda la posibilidad de unir dos extremos, y en este sentido, utilizaremos la ciencia para mostrar cómo la forma en que se establecieron las relaciones con la naturaleza (relaciones duales en donde la naturaleza se muestra como objeto de dominación del ser humano) terminó por desencadenar tan cruel crisis de la humanidad. Y en este sentido, mostraremos cómo otros tipos de relación con la naturaleza, tales como la experimentada en torno a la ciencia concebida por las comunidades amerindias, pueden acercarnos más a la ciencia de la religión alejándola de la dominación macabra que ha establecido la razón técnica sobre el ser humano.

De esta manera, se abre aquí la posibilidad de entrada al dominio de lo religioso o de lo místico que se coloca en el extremo contrario de razón técnica, pues mientras esta oscurece y sumerge toda posibilidad de humanización, la religión busca en cambio iluminar y poner de relieve todas las posibilidades de lo humano mismo. En este sentido mostraremos cómo, Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger, dan luz sobre la forma en que la religión puede ayudarnos a retomar el camino.

Finalmente, y terminando este remontar río arriba, nos encontramos con lo humano, es decir, con aquello que hemos venido a buscar, aquello que nos impulsó y nos hizo desandar este camino hermenéutico, aquello que siendo lo más cercano para nosotros, es en su corazón y en su sentido lo más lejano. De esta manera, hemos de terminar por el principio, pero iluminados por la luz que recogimos en el camino trataremos de desvelar ese ser metafísico que en cada caso somos nosotros mismos. No obstante, ese encontrarnos con lo humano es el producto de la composición de todo el ejercicio hermenéutico y en nuestro trabajo empezaremos a divisarlo desde el tercer capítulo en donde trataremos de mostrar cómo la modernidad da muerte a la religión y como el hombre

queda desde este momento a merced de su razón. En este sentido, el último capítulo se propone como la continuación del capítulo tres en donde tendremos la oportunidad de asistir a una puesta en escena de lo que a nuestro juicio ha sido la muerte del fenómeno religioso a manos de la modernidad. Así pues, el capítulo cuatro, más que una conclusión, se propone como una forma de ubicar y ampliar el horizonte de la mirada hacia lo humano; también en este capítulo mostraremos cómo lo humano y solamente lo humano hace posible la poiesis de todos los movimientos y creaciones humanas y, de la misma forma, solo en el manifestarse de todas las creaciones es posible lo humano. Por último, en este capítulo mostraremos cómo en la literatura y sobre todo en la poesía vuelve lo humano para renovarse, para recrear el sentido, para recrearse a sí mismo; pues cuando de el humano surge el poeta, este se reencuentra con su sentido más originario. En este sentido, el cuarto capítulo no solo es conclusión del tercero sino también conclusión de los tres primeros capítulos, pues en este se muestra como al ser humano le es posible volver a ese originario ser religioso que le dio origen, en tanto que lo poético se convierte en un retorno al origen, y cómo existe una posibilidad de ver la tecnología de otra forma en tanto que lo poético y la literatura también nos posibilite la comunicación con culturas milenarias de distintas cosmovisiones en donde la tecnología lejos de ser un enemigo para lo humano posibilite su superación.

Así lo que aquí parece un final, en realidad es apenas un comienzo. Al encontrarnos aquí con la poesía también nos hemos encontrado con todo un instrumento de comunicación que ha de posibilitarnos el reencuentro del hombre con su sentido originario y la posibilidad de establecer canales de comunicación con entre lo nuevo y lo antiguo, permitiéndonos dar nuevos sentidos a lo que en principio vimos como una gran amenaza para la humanidad. En este sentido, este cuarto capítulo se convierte en un abre bocas a lo que a nuestro modo de ver ha de ser, la posibilidad de que el ser humano pueda redescubrirse justamente porque se siente amenazado, y en este sentirse amenazado, sea lo poético la posibilidad de entablar diálogo con lo antiguo para redescubrirse y redescubrir su sentido. De esta forma empieza a hacerse claro que lo que aquí presentamos como tesis, no es más que la

primera parte de un trabajo mucho más extenso que en la medida en que va creciendo va estableciendo una relación muy intensa con su sentir más propio, esto es, con el corazón humano y con la tierra que lo ha dado a luz. De esta manera, dejamos abierto este diálogo hermenéutico con lo humano hacia sus posibilidades más próximas, siendo estas, desde nuestra perspectiva, el diálogo entre la sabiduría amerindia (siendo esta mucho más originaria para nosotros como andinos) y la tecnología occidental.

CAPÍTULO I

RAZÓN TÉCNICA Y DESENCANTAMIENTO DE LAS COSMOVISIONES

Nuestro propósito en esta primera parte descansa en la posibilidad de generar una mirada al interior de la cultura que emerge a partir del fenómeno de la razón técnica y de ver cómo esta cultura deshumanizante amenaza con exterminar cualquier posibilidad de dirigir los caminos de la sociedad y la cultura en torno a intereses humanos. Para tal fin se ha de explicar en primer lugar aquello en lo que consiste la razón técnica teniendo como fundamento la formulación de Max Weber acerca de la racionalidad como principio fundante del capitalismo y la descripción del fenómeno de la razón técnica que hace Habermas en el libro “ciencia y técnica como ideología”; seguidamente se ha de mostrar de qué manera la globalización ha venido siendo la universalización de dicha razón técnica así como su desarrollo y maduración; el siguiente párrafo lo dedicaremos a mostrar cómo estos dos elementos, razón técnica y globalización, han venido aniquilando las cosmovisiones que fundan los horizontes culturales de las comunidades, a la vez que la razón técnica se ha venido autoproclamando como el único horizonte de la sociedad en general y por lo tanto el destino innato de la humanidad. Finalmente mostraremos cómo todo esto encaja en aquella visión Heideggeriana que pone a la técnica y la tecnología como el mayor peligro para el ser humano, y aunque sabemos que la parte más importante de la pregunta por la técnica de Heidegger descansa en la salvación que se esconde en la técnica misma, dejaremos este análisis para el capítulo cuarto, pues aquí lo que más nos interesa es mostrar cómo la máquina racional va poco a poco despojando al humano de su propia condición.

En consecuencia es importante aclarar que este capítulo se propone como horizonte de entrada a una aclaración hermenéutica de lo humano. En este sentido, tomamos aquí el fenómeno humano en cuanto a su aparición óptica más próxima, esto es, el ser humano sumergido e imbuido en un mundo en donde es imposible pensarse y ser sin tecnología. No obstante, es importante tener en cuenta que, si bien esta visión negativa de la tecnología nos da la

posibilidad de iniciar el camino, este trabajo no busca condenar la tecnología, la globalización y el ser humano de nuestra época en general, más bien, queremos mostrar cómo el ejercicio hermenéutico puede aclararnos las posibilidades que propone nuestra época para una humanidad cualitativamente diferente, aclarada en su sentido y recreada en su ser y quehacer sobre la tierra.

i. Razón técnica como madurez de la racionalidad

Hemos de tomar aquí la racionalidad en el sentido que cita Habermas de Max Weber, esto es, como “la forma de actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática” (Habermas, 1993, pp. 53) y aun más hemos de tener en cuenta la concepción que aquí se sostiene como racionalización, siendo esta “la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a la decisión racional” (Habermas, 1993, pp. 53).

Las anteriores postulaciones solo dejan entrever parte del enorme aparato político de dominación que subyace detrás de las relaciones de producción que imperan en la sociedad capitalista. Sin embargo, esta dominación solo se deja ver en tanto podamos poner las cartas sobre la mesa y mirar con claridad cuáles son los elementos que están en juego y los intereses que soportan estos elementos. De esta manera, es importante tener en cuenta que los mecanismos de dominación que se ejercen desde la racionalidad son mucho más elaborados que cualquier otro mecanismo que se haya utilizado para este fin a través de la historia, e incluso sus formas de violencia son casi imperceptibles sin dejar de ser extremadamente violentas. Es precisamente por esto que, la racionalidad ha podido camuflarse lo suficientemente bien como para instalarse como nuestra todopoderosa reina hasta tal punto que en ella se encargan y definen los sueños, metas, propósitos e incluso el destino de los individuos.

La racionalidad se ha ganado el principal puesto de dominación política de una manera silenciosa, ya que los individuos en quienes recae el poder dominador de este aparato apenas si son conscientes de que algo está mal, puesto que la

violencia que ejercen las sociedades capitalistas industriales no es explícita, prácticamente no deja ver ningún matiz de opresión y explotación, se trata de una violencia enmascarada, se trata de una opresión que ha sabido ponerse otros ropajes, se trata de explotar a los individuos con tal grado de perverso encubrimiento que ni ellos mismos se dan cuenta de que son explotados, se trata de alimentar el aparato a costa de individuos que no saben que lo están alimentando y no lo saben porque aunque en la legitimación de este dominio se encuentra una relación con los verdaderos fines del mismo, a saber: mayor productividad y total dominación de la naturaleza. Más allá de esto, lo que realmente deja fuera de toda posibilidad de consciencia a los individuos es que al entregarse a la razón técnica encuentran la posibilidad de tener una vida cómoda aun cuando esto implique sacrificar la totalidad de su tiempo al mantenimiento del aparato. Es por esta misma razón que en este tipo de sociedades encontramos personas; como los altos mandos del gobierno y el ejército, los espías, los empresarios y ejecutivos de alto rango, entre otros; que son capaces de dedicar la totalidad de su tiempo al aparato productivo actuando con una total inconsciencia de la explotación que realmente está generando este aparato sobre ellos, explotación que se ve reflejada en la confiscación de su tiempo libre, en la imposibilidad de realizarse como individuo, en la imposibilidad de tener una vida privada, en la imposibilidad de desarrollar sentimientos humanos como el amor o la compasión, en la imposibilidad de descubrirse a si mismo, entre otros muchos elementos que denotan una verdadera explotación del individuo sumiso al aparato productivo.

De esta manera, se ve con claridad a la racionalidad como un aparato de dominación que encuentra en la ciencia y la tecnología su fundamento, de hecho al hablar de racionalidad o de racionalización estamos hablando de razón técnica y en este sentido se debe tener en cuenta que la técnica como tal es un dominio, que en principio se da sobre la naturaleza pero que también comprende a los seres humanos, o en palabras de Habermas que:

“la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante” (Habermas, 1993, pp. 55).

De esta manera, no es posible seguir viendo la técnica solo como un medio para alcanzar la libertad o el equilibrio de las sociedades humanas, ya no se trata de encontrar el potencial de las fuerzas productivas en pro de la liberación de los individuos o en pro de un bienestar común que termine por liberarnos del aparato, ahora el sacrificio no tiene un fin más allá de la técnica dado que el fin se ha puesto en la técnica misma.

Con el advenimiento de la razón técnica se ha aceptado también que son los intereses implícitos en esta misma razón los encargados de guiar el curso de las sociedades capitalistas, que es la razón técnica la encargada de establecer todos los marcos de realidad y de adueñarse de todas las legitimaciones y todo esto ha sido alcanzado precisamente por ese *“dominio metódico, científico, calculado y calculante”* del que antes ya hicimos referencia.

En este sentido, es importante destacar que uno de los medios más sobresalientes que ha utilizado la razón técnica para hacerse a este dominio omni-abarcante de la sociedad ha sido precisamente la industrialización del trabajo social, dado que, de esta manera los criterios de la acción instrumental acabaron por penetrar en los ámbitos más privados de la vida de los individuos, acabaron por asimilar la vida de los seres humanos generando formas más eficientes de automatización de la vida humana, tales como, la urbanización de las formas de existencia, que en este momento ha llegado a puntos críticos con ciudades densamente pobladas y sumidas en verdaderas crisis sociales provocadas precisamente por el fenómeno de racionalización de la economía. No obstante, dichas crisis no merecen ninguna atención pues dado el desarrollo progresivo de la tecnificación de los medios de comunicación a favor de la racionalidad, los problemas que allí se generan terminan siendo opacados e incluso invisibilizados completamente de la conciencia de los individuos.

De otro lado, vale la pena destacar como la tecnificación del trabajo sumada a los elementos antes expuestos ha permeado completamente la vida privada de los individuos en un complejo de elementos que terminan por velar por completo cualquier otra perspectiva de la vida humana.

En este sentido la racionalidad se ha convertido en la maquinaria política más potente que se haya visto a través de la historia pues ha sabido mimetizarse de tal manera que pueda ejercer su dominio y explotación completamente enmascarada. Además que ha sabido asirse de todas las facultades para operar en todos los sentidos he incluso creando el sentido mismo de la sociedad, o en palabras de Habermas:

“En la etapa del desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar pues en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan a favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en las mismas bases de la legitimación” (Habermas, 1993, pp. 57).

ii. Globalización como universalización de la racionalidad

Todo aquello que advertimos en el párrafo anterior con respecto a la racionalidad no es de ninguna manera un problema local, por el contrario con el fenómeno de la globalización la razón técnica se ha venido convirtiendo en la razón universal, y en la misma medida en que esta racionalidad se viene universalizando, también han venido proliferando y extendiéndose los problemas que deja a su paso.

Con la globalización, la racionalidad y sobretodo la racionalización se ha venido convirtiendo en el destino necesario de todas las sociedades y, en la medida en que la globalización de la economía de mercado ha venido extendiendo sus brazos para apoderarse cada vez más del mundo, también la razón técnica ha dejado ver con mayor claridad los matices perversos que yacen inmersos en su necesidad de dominación. Ya desde la misma forma en que se negociaba la responsabilidad de las empresas dentro de cada territorio también se dejaba ver de una manera más escueta y desnuda los perversos intereses utilitarios de la razón técnica. Incluso podríamos ilustrar parte de dichas negociación haciendo mención al siguiente pasaje que Zigmunt Bauman describe:

“durante los primeros años de la guerra de aniquilación librada por Margaret Thatcher contra la autogestión local, muchos empresarios se sentían obligados a pedir la palabra en la conferencia anual del partido conservador para reiterar

un mensaje que necesitaba repetirse porque todavía sonaba extraño y extravagante a los oídos que aun no terminaban de sintonizarlo: las empresas pagarían de buen grado los impuestos locales necesarios para construir caminos o reparar cloacas, pero no veían motivo alguno para pagar el sostén de desempleados, inválidos y otros desechos humanos, ya que no tenían ganas de hacerse responsables ni de asumir obligaciones por su suerte” (Bauman, 2006, pp. 14)

Como podemos darnos cuenta desde la misma preparación para lo que Bauman llama las guerras por el espacio aparecen nuevos matices de la razón técnica en donde la racionalidad implica el sacrificio frío y metódico de lo humano hasta el punto de mostrar la humanidad misma como un desecho frente al aparato de producción.

Sin embargo, la historia de la perversa globalización de la razón técnica no para aquí de ninguna manera, esta historia es también la historia de la movilidad de los que pueden moverse y del infierno de los que se quedan, en esta historia el peso no está equilibrado pues todo el peso está de un solo lado y apenas si se puede percibir el peso del otro, es la historia donde unos ganan todo y los otros pierden más de la cuenta.

De un lado se encuentran los empresarios y sus empresas, ellos ocupan el puesto privilegiado de la historia de la globalización, son los que pueden estar en cualquier parte, los que cuentan con el capital para moverse y los que se mueven a donde hayan más posibilidades de multiplicar ese capital, se mueven a donde haya que pagar menos, se mueven a donde se produzca más, se mueven porque donde están ya nos es rentable, se mueven porque lo único que importa es que el capital se multiplique. Este lado es el de los encargados de expandir la razón técnica, los responsables de la automatización del ser humano. Del otro lado, se encuentran los que quedan desamparados cuando la empresa para la que se trabaja se mueve; del otro lado, queda la estela de despojos y desechos humanos que deja la razón técnica en el movimiento de la globalización, pues para el aparato productivo lo que no sirve es no más que un desecho, del otro lado queda toda la enfermedad, la muerte, la tristeza, la

desesperación que produce el movimiento de la globalización, pero también del otro lado se encuentra la esclavitud al aparato de producción y la impotente sumisión del ser humano a la máquina.

iii. Desencantamiento de las cosmovisiones y sacrificio de las culturas.

“Cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su propio lenguaje en costumbres y derechos” (Nietzsche, 1987, pp. 86).

Teniendo en cuenta el desarrollo de las anteriores argumentaciones y haciendo uso de ellas podemos encontrar que la razón técnica no solo ha permeado el desarrollo y la organización económica de la sociedad sino que por el contrario ha bombardeado los pilares mismos de las comunidades reblandeciendo y deteriorando el espíritu cultural y acabando casi por completo los horizontes ancestrales de las diferentes culturas así como los ejercicios de auténtico reconocimiento que se dan al interior de ellas⁶.

De esta manera, podemos ver con claridad como la autoafirmación de la racionalidad hace que por sí misma se considere la única forma de pensamiento y de solución de problemas posible haciendo ver a la vez como carentes de sentido e incluso retrogradas y primitivas cualquier otra perspectiva del mundo.

La racionalidad implica una visión fría y metódica del mundo, una perspectiva organizada y todopoderosa, una mirada completamente objetiva que se autoafirma constantemente y que ve en todo lo demás solo carencias de visión e ignorancia.

Todas las culturas ancestrales ante la mirada de la racionalidad llevan todas las de perder, la mirada de la racionalidad las abarca y las subtrae, no existe otra

⁶ Un ejemplo de este auténtico reconocimiento lo podemos encontrar en la religión oriental donde ningún maestro o Dios excluye a otro, por ejemplo en el Hinduismo se reconoce el papel místico y divino de cada maestro como Buda, Lao Tse, Cristo, Mahoma entre otros.

posibilidad. Ante los ojos de la racionalidad las culturas ancestrales son poco productivas, ociosas y sobre todo ignorantes.

La tolerancia de la racionalidad solo tolera aquello que pueda asimilarse a ella, aquello que pueda hablar el mismo lenguaje de la razón técnica, aquello que se pueda vender, aquello que se pueda comercializar, aquello que se asimile a ella sin modificarla. Así la tolerancia de la racionalidad proclama que está abierta a todas las culturas y todas las perspectivas, pero cada cultura y cada perspectiva que entre en la tolerancia de la racionalidad no tendrá más alternativa que sacrificarse a si misma por la racionalidad.

La racionalidad asimila a ella todas las culturas y con ellas todas las cosmovisiones a las vez que coarta toda posibilidad de encontrar nuevas perspectivas y con ellas nuevas visiones de mundo. La racionalidad cierra el horizonte, invita a otras culturas a que participen demostrando que la tolerancia es posible, pero después de que estas entran el viaje no tiene retorno, el sacrificio es inminente, y mientras la racionalidad trata de demostrar que en este juego todos pierden algo y todos gana algo, en realidad lo único que hace es asirse de más herramientas para que funcione la gran máquina o el aparato productivo.

Es así como un indígena engeguado por aquella convicción de que tiene la oportunidad de vender sus productos termina cediendo su alma a la máquina y convirtiéndose en una pieza o una mercancía más de ella. Y aquellos que no seden a la manipulación terminan siendo expulsados a la fuerza con el argumento de que son opositores del progreso y del cambio de la humanidad, tal y como ocurrió en el Tíbet con los monjes budistas y como ha venido ocurriendo con otras comunidades que se han hecho concientes del problema y no han cedido a la manipulación.

iv. **La metáfora del ajedrez cómo razón técnica que moldea al ser humano**

El sacrificio de las culturas es uno de los síntomas más inquietantes y manifiestos de esta enfermedad humana llamada razón técnica. Este fenómeno aparece como una especie de mutilación de lo humano e incluso pareciera

como si el funcionamiento de un enorme y complejo organismo quisiera reducirse al de unos pocos órganos. Lo que aquí se nos muestra es una especie de neurosis por calcular hasta el último movimiento, por brindar los mínimos grados de libertad de tal manera que todo pueda ser calculable, o por lo menos, que todo se pueda colocar dentro del marco de lo probable, de lo manejable, de lo esperado, de lo determinado.

La civilización moderna quiere civilizar, pues civilizando uniforma, y al uniformarlo todo, nada se le saldrá de las manos. De otro lado, la multiplicidad cultural es peligrosa para la civilización moderna, la multiplicidad cultural puede irrumpir con el advenimiento de nuevas verdades, verdades que a la vez pueden entrar en guerra con la verdad civilizada e incluso aniquilar esta verdad.

El asunto, desde este punto de vista, se revela desconcertante, pues en el fondo esta búsqueda de uniformidad termina por convertir al ser humano en algo que puede ponerse en función de cualquier aparato o máquina del orden técnico y, como veremos en el próximo párrafo, puede terminar con ser humano convertido en pieza del andamiaje de una de las máquinas del todopoderoso orden de la razón técnica.

Mientras ha habido culturas múltiples en el mundo, también ha existido la pluralidad de formas de ver, sentir y dar sentido a la tierra. La multiplicidad cultural abraza la posibilidad de que vivan múltiples verdades que a la vez escriben múltiples historias y crean múltiples pinturas al interior de este ser viviente que para muchos es mejor llamarlo Gaia. A la vez esta multiplicidad de verdad es el aliento de la vida misma para el ser humano sobre la tierra, en ella reposa la posibilidad de nacer y renacer una y otra vez y de renovar la creadora verdad originaria que ha creado al hombre y que a su vez ha sido recreada por el hombre en su paso sobre la tierra.

No obstante, en contra de la vida misma, la todopoderosa razón técnica se arroga el derecho a si misma de ser la única verdad como verdad destinal del ser humano; y el ser humano, aun asombrado y maravillado con los prodigios

de la técnica se ha tomado hasta la última gota de este somnífero que ha terminado reduciendo todos sus movimientos a un tablero de ajedrez.

Al igual que en el ajedrez, para la razón técnica es mejor que cada humano sea convertido en una pieza, una pieza con una posición determinada, con un rango determinado y con un radio de movimiento totalmente previsible; de cada quien se sabe qué hace, a qué se dedica, a qué hora se levanta, a qué hora llega a casa, con quién comparte su vida, qué le gusta y qué no le gusta, qué llegaría a ser y qué definitivamente nunca haría. El simple hecho de que tenga cierto trabajo ya implica un sin número de operaciones dadas por la máquina, incluso una forma de ser en el mundo, de darse con el mundo, de hablar, de sentir, de pensar.

Pese a que el ser humano aún cuente con grados de libertad y que su esclavitud no sea completa ante el inmenso poder de la máquina. Visto desde la perspectiva de la razón técnica, esta libertad es apenas el margen de error que con esfuerzo desmedido, día a día, la máquina trata de reducir.

El caso de la educación colombiana es sin duda uno de los más visible esfuerzos por reducir este margen de error, por convertirla en una pieza más de este tablero de ajedrez. En nuestro país, la educación durante mucho tiempo estuvo orientada por el discurso tendiente a la educación misma, propuestas como el plan decenal, Colombia al filo de la oportunidad, El PET XXI, Expedición pedagógica, entre otras; si bien se encontraban en el mismo marco de la razón técnica, tenían como búsqueda fundamental dar con una educación que diera cuenta de la realidad cultural y natural de nuestro país; estas propuestas estaban mucho más abiertas a la reflexión y al encuentro con nuevas verdades y en este sentido, a pesar de estar propuestas en el marco de la misma razón técnica en cualquier momento pudieron haberse abierto hacia nuevas verdades que la confrontaran.

No obstante, el gobierno Uribe con su revolución educativa a encarnado la tarea de hacer una verdadera revolución educativa en pro de la razón técnica, al punto de convertir al humano encargado de la obra de la educación en un simple peón con movimientos muy calculados dentro del ajedrez de la razón

técnica. Son innumerables las trasgresiones a la educación que se hacen desde el marco de la revolución educativa de Uribe, por lo que sólo mencionaremos algunas de ellas:

- No rector, ¡gerente!: El tradicional ideal de rector que había madurado en la carrera docente, que conoce del quehacer educativo y que es un facilitador de la educación, promotor de la reflexión y la crítica; este ideal es el objetivo de persecución y aniquilación de esta revolución educativa, por el contrario, lo aquí se busca, es un gerente, con una formación muy positiva y por lo tanto objetiva e inflexible, que sea capaz de cumplir con las metas propuestas por la máquina política, manejar presupuestos, establecer lineamientos y mantener a toda costa los ideales que encarna la máquina en su momento.
- No maestros, ¡funcionarios!: en la revolución educativa el maestro deja de ser maestro, ya no hay día del maestro, hay día del funcionario en general. El maestro hace parte del andamiaje de la máquina política, tienen que hablar el mismo lenguaje de la máquina política y tiene que convertirse en un multiplicador de este mezquino y aberrante lenguaje. En este sentido la categoría de maestro-investigador-crítico-creador pierde todo sentido e incluso es perseguida y aniquilada.
- Estudiantes para la máquina: a la máquina no le interesa que hayan seres humano críticos, que el ser humano se apodere de nuevas perspectivas y formas de ver el mundo, a la máquina no le interesa un humano que sea capaz de ver el mundo de una manera diferente al que la máquina quiere. El estudiante no adquiere méritos por ser más reflexivo o por ser más crítico, tampoco los adquiere por promover nuevas formas de resolución de problemas o por incentivar el rescate de verdades culturales ocultas, lo único que importa aquí son las evaluaciones externas. Lo único que importa es un simple examen y lo demás todo lo demás que implica la educación carece de sentido. La revolución educativa no quiere profesionales críticos y reflexivos quiere técnicos que puedan operar en la máquina por eso todos los convenios

con los colegios oficiales actuales están dados por programas técnicos reclutando más seres humanos para ser piezas de la gran máquina que opera en el centro del espíritu humano contemporáneo.

Habiendo visto la forma en que priman las contradicciones en este modelo de revolución educativa que pone a la máquina por encima del ser humano y opaca al punto de hacer desaparecer todos los ideales y buenas prácticas que fundamentan el quehacer pedagógico; podemos dar razón a Marcuse cuando dice que:

“En cambio, es relativamente nueva la aceptación general de estas mentiras por la opinión pública y privada, lo mismo que la supresión de su monstruoso contenido. La difusión y la efectividad de este lenguaje prueban el triunfo de la sociedad sobre las contradicciones que contiene; las mentiras son reproducidas sin que hagan estallar el sistema social. Y la franca, ostensible contradicción se convierte en constante del habla y la publicidad. La sintaxis de la contradicción proclama la reconciliación de los opuestos uniéndolos en una estructura firme y familiar” (Marcuse 1993, pp. 54).

Estos son apenas algunos ejemplos de cómo la revolución educativa colombiana es una revolución que quiere dejar puesto al ser humano a merced de la máquina insertándolo en el tablero de ajedrez con una posición, un radio de acción y unas jugadas previamente determinadas, y sobre todo, sin posibilidad alguna de elegir su camino hacia lo humano.

v. La tecnología o técnica moderna como el máximo peligro de la humanidad

Ya desde el siglo pasado Heidegger advertía cómo la técnica podía convertirse en el máximo peligro de la humanidad (Cf. Heidegger 1993, pp. 73-108), situación que poco a poco en el transcurso de este escrito se ha venido evidenciando y que, sin embargo, queremos descubrir aún más explícitamente para finalizar este capítulo.

Cómo antes hemos mencionado, la técnica como razón imperante se ha venido apropiando cada vez con mayor ímpetu de todos los ámbitos humanos, e incluso, se ha encargado de confundir al humano sobre su ser y destino, y por ende, sobre su sentido sobre la tierra, a tal punto que, el ser humano mismo se ha visto sumergido en su máxima confusión. Está tan confundido, el ser humano sobre la tierra, que toda su vida la ha puesto a merced del ser de la máquina, de esta máquina a la que llamamos razón técnica, de esta razón imperante que gobierna todos los ámbitos, todos los espacios y en general todo lo humano; arrogándose por completo el imperio del hombre y destinándole al máximo sacrificio, a saber: el hecho de convertirse en un completo esclavo de la máquina y el hecho de no poder alcanzar una nueva verdad que lo libere de ésta.

Así, mientras el ser humano alimenta a ésta máquina con su actuar técnico calculado, también esta razón todopoderosa llena cada vez más de sentido automático al ser humano. Si bien el ser humano se encargó la tarea de poner al mundo como una constante para que éste quedara a merced de la técnica supuestamente dominada por el hombre; ahora parece que los papeles se han cambiado y el sentido del mundo se ha puesto al revés. Para explicar mejor esta vuelta del mundo hemos de tomar el siguiente ejemplo que ha desarrollado Heidegger pues su análisis puede darnos una luz más clara sobre lo que aquí queremos mostrar:

La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como los viejos puentes de madera, que, desde hace siglos, unen una orilla con la otra. Más bien, está el río construido en la central. Es, lo que ahora es como corriente, esto es, proveedor de presión hidráulica, desde la esencia de la central eléctrica (Heidegger 1993, pp. 84).

Lo que queremos mostrar de este ejemplo es cómo el río Rin deja de ser río para convertirse en una pieza más del andamiaje de una gran máquina, en este caso, la central hidroeléctrica. De la misma manera, el ser humano mismo se ha venido convirtiendo también en una pieza más del andamiaje de las

múltiples máquinas que constituyen esta gran máquina que se ordena y se produce constantemente a través de la razón técnica.

Así como el Rin en el marco de la razón técnica es aquello que se encarga de proveer la presión necesaria para poner en marcha la central hidroeléctrica, agotando el originario sentido del río en la tierra y abandonando el ser de este mismo al indiferente y mecánico ser para la máquina. De la misma manera, el ser humano al poner su ser a merced del horizonte que pueda proveerle la razón técnica, también se ha condenado a ser esclavo de la máquina, disponiendo su ser al sacrificio de lo humano por lo mecánico.

Mientras el ser humano no pueda alcanzar una nueva verdad, una verdad más originaria que la establecida por la razón técnica, mientras el humano siga convencido de que su destino se agota en la técnica moderna, mientras el humano no quiera despertar de este sueño que se está convirtiendo en pesadilla; ésta pesadilla terminará cobrándole el mayor precio al ser humano, a saber: destinar al humano a la máquina y despojarlo de la posibilidad de alcanzar una verdad más originaria; una verdad que le permita ver el mundo, y específicamente la tierra que habita, con nuevos ojos, con nuevos oídos y con nuevos sentidos. Heidegger lo pone incluso de la manera más radical en la siguiente cita:

“Al iniciarse la era atómica es peligro mucho mayor el que amenaza, precisamente tras haberse descartado la amenaza de una tercera guerra mundial. ¡Extraña afirmación! Extraña, sin duda, pero solamente mientras no reflexiones sobre su sentido.

¿En qué medida es válida la frase anterior? Es válida en cuanto que la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado” (Heidegger 1988 pp. 29)

Si bien este capítulo se muestra como un análisis pesimista de nuestro tiempo, no es el sentido de este trabajo ser la explicación de una demoniaca condena

que ha caído sobre el ser humano y de la cual no podrá librarse; por el contrario, queremos rastrear los orígenes de este problema abriendo la posibilidad de encontrar una verdad más originaria que pueda entregar un nuevo sentido al confuso ser humano contemporáneo. En consecuencia, el siguiente capítulo es un esfuerzo por explorar un nivel más profundo en nuestra búsqueda para dar luz sobre el sentido originario de este problema.

CAPÍTULO II

EL PAPEL DE LA CIENCIA

Hemos de dedicarnos en este capítulo a observar la ciencia a la luz de la reflexión que se nos ha propuesto desde el capítulo anterior, esto es, buscando en ella aquellos signos que den luz sobre la aparición en escena de la razón técnica y de todo este movimiento que, de alguna manera, está condenando a lo humano a convertirse en tan sólo un eslabón más de la gran máquina que a fuerza de cálculo, poco a poco, ha venido confiscando todos aquellos ámbitos que en otros tiempos eran propios de la humanidad.

Así pues, hemos de mostrar como la ciencia al igual que todos los movimientos y procesos humanos, surge en cierta configuración de la sociedad y la cultura, y en este mismo sentido, el surgimiento de la ciencia responde a determinados fines sociales y culturales pero sobre todo humanos. Estos fines son los que hacen posible el surgimiento de un movimiento tan fuerte y poderoso como para generar una cultura que año tras año, década tras década y siglo tras siglo se ha afianzado cada vez más en los dominios de la humanidad, a tal punto que hoy en día es la ciencia misma la encargada de fijar los horizontes, metas, aspiraciones y en general de permear todas las dimensiones de la humanidad, tal y como lo hemos visto en el primer capítulo, ya que, lo que hemos denominado razón técnica o, en otras palabras, la máquina que poco a poco se apodera con mayor fuerza de todos los dominios humanos, no es posible sin tener la ciencia moderna como piso y fundamentos de este proyecto.

No obstante, pese a que hoy en día se da por sentado que el desarrollo científico contribuye al mejoramiento de la calidad de vida de los seres humanos, lo que la sociedad contemporánea deja entre ver es una verdadera dependencia al desarrollo científico, a la ciencia y a la tecnología en general. Aun más, lo que la sociedad contemporánea descubre a nuestra investigación es una confusión total entre el ser humano y la ciencia, a tal grado que los mismos horizontes, fines y objetivos de la ciencia con respecto a la humanidad

han sufrido una transvaloración de un nivel tan alto que prácticamente se ha hecho imposible entender cómo un objeto creado por el ser humano, para el servicio del ser humano, como lo es la ciencia, haya transformado su función colocando al ser humano como medio para sus propios fines y, en este mismo sentido, cómo este objeto está siendo capaz de destruir de manera sistemática todas aquellas cosas que fundamentan y justifican la esencia misma de la humanidad.

Ahora bien, en este capítulo, se hace de vital importancia para nosotros comprender porqué la filosofía se convirtió en la principal promotora de la confusión que antes advertimos, y más allá de esto, es importante saber cuando la filosofía perdió por completo el horizonte y se dedicó a hacer las labores de mantenimiento y perfeccionamiento (en sentido utilitario) de la ciencia olvidándose por completo del ser humano como centro de reflexión de todo movimiento o creación de la humanidad.

En consecuencia, este capítulo es en general, un caminar el camino que se nos ha fijado en el comienzo de este trabajo, como si fuésemos arqueólogos trataremos de descender hacia la siguiente capa en procura de acceder a una comprensión más amplia de lo que hasta ahora se nos muestra; hemos de preguntarle a la ciencia cómo fue que ella terminó implicada en este complot en contra de la humanidad, de qué manera se ha implicado y en qué momento se ha puesto al servicio de la perversa máquina occidental que poco ha venido esclavizándola y poniéndola a merced de los siniestros fines dominadores de la tecnología materialista occidental. Pero también hemos de preguntarnos si es que acaso la ciencia misma es perversa, si existe la posibilidad de que juegue a favor de otras formas de ser en el mundo y sobre todo, de cómo es posible abrir la opción de una nueva ciencia y una nueva tecnología que, lejos de buscar dominación, se ponga cómo instrumento de diálogo entre la naturaleza y el ser humano.

i. La relación ciencia y naturaleza desde la perspectiva clásica

Es claro que la ciencia se origina como una manera de explicar el mundo y, de manera más específica, se origina en el asombro del hombre antiguo por los

fenómenos de la naturaleza y por la búsqueda de explicaciones racionales acerca de estos fenómenos. Estas explicaciones tienen un carácter completamente atípico si se les compara con las explicaciones anteriores a la ciencia, dadas por medio del mito, puesto que, mientras las explicaciones míticas pueden ser seguidas solamente por medio de la fe y la confianza en la cultura ancestral de un pueblo, las explicaciones científicas no se basan en la fe o en la confianza, sino más bien en el hecho de que la ciencia encuentra por medio de la razón leyes o regularidades de carácter universal al interior de la naturaleza.

Si ponemos nuestra vista por un momento en los primeros filósofos occidentales podemos encontrar que gran parte de su grandeza que se permea hasta nuestro tiempo consiste en que ellos, por primera vez, formularon principios que rigen a toda la naturaleza. Y en este sentido vemos por ejemplo a Tales que coloca al agua como principio esencial de todas las cosas, Heráclito tratando de mostrar que todas las cosas comparten el Logos y el devenir, Demócrito buscando los átomos de la naturaleza, etcétera, solo por tomar algunos ejemplos.

No obstante, la ciencia más allá de ser solamente una posibilidad de explicación sobre la naturaleza se constituyó desde un principio en una forma de dominación de la naturaleza misma y en este sentido, década tras década y siglo tras siglo la ciencia fue tomando cada vez más poder y fue constituyéndose cada vez con más fuerza en una todopoderosa máquina de dominación de la naturaleza.

En este sentido, consideramos aquí que fue la forma en que se engranó el mismo aparato científico desde un principio lo que llevó a que la relación ciencia-naturaleza fuese una relación de dominación donde la ciencia ejercía y ha venido ejerciendo el poder cada vez con más fuerza sobre la naturaleza y en general sobre todos los ámbitos de existencia que de alguna manera se relacionen con ella. Esta relación, como más adelante mostraremos, no es la única posible y de hecho, dicha posibilidad se hizo manifiesta precisamente por

las condiciones y configuraciones históricas, políticas, sociales y culturales en que se desarrolló este movimiento.

Y aunque son múltiples las razones que llevaron a la ciencia a establecer este tipo de relación con la naturaleza y el mundo en general, a este punto creemos importante destacar la influencia platónica en la función y el quehacer científico al colocar al demiurgo creador del universo como un artesano organizador del caos. Destacamos esta influencia principalmente porque es una de las más originarias en sentido cronológico y sobre todo porque rompe con la tradición presocrática saltando a una explicación que coloca al hombre y sobre todo al artesano en el centro de la creación.

A partir de esta explicación, dada en el Timeo (Cf. Platón, 1992), del principio de todas las cosas como el demiurgo organizador, dador de razón al universo que es un artesano que moldea orden del caos; Platón instala y ratifica la posición del hombre sobre la naturaleza, posición que claramente lo coloca arriba de ella y más aún con el poder de, por medio de la razón, moldearla y construirla. Seguramente en el diálogo Timeo ninguna de estas posición se pueda ver de manera explícita, pues los dioses para los griegos eran entidades completamente antropomorfizadas y en este sentido, no solo es Platón con su explicación del demiurgo quien coloca a la ciencia en una posición de dominación de la naturaleza, sino que ya implícitamente en la cultura griega esta posición estaba definida, ya fuera porque los dioses eran, de alguna manera, hombres inmortales con poder sobre los mortales, o ya fuera porque el progreso tecnológico de Grecia en ese momento era tan enorme como para generar ciertas libertades culturales gracias a la técnica.

No obstante, no solo es la explicación del demiurgo lo que hace que consideremos aquí a Platón como el primero en generar la cultura científica que occidente vino adoptando y desarrollando, sino sobre todo el hecho de que es por medio de esta explicación en el Timeo que Platón determina el quehacer y la función del hombre de conocimiento así como la legitimidad de las teorías atendiendo al grado de verosimilitud de las mismas.

Ahora bien, aunque no profundicemos más en las implicaciones mismas de la explicación platónica sobre el principio y sus connotaciones para la ciencia, lo más importante para nuestra investigación es mostrar cómo en el origen mismo de la ciencia occidental se encuentra una relación de dominación de la ciencia sobre la naturaleza.

ii. La todopoderosa ciencia positiva.

“Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia –ante lo que ellos laman el mundo de la experiencia- como ante un cuadro, que se hubiera pintado de una vez para siempre y representase inmutable e invariablemente la misma escena; esta escena –piensan ellos- debe ser bien explicada para obtener de ella una conclusión respecto al ser que produjo el cuadro” (Nietzsche 1984, pp. 51).

Es claro que en la Grecia antigua no se puede hablar aún de un movimiento científico como tal, más bien, lo que ocurrió en aquella época, hace parte del principio de lo que después se convertiría en el movimiento más sólido, organizado y consecuentemente articulado que se haya visto en la historia de la humanidad. La ciencia occidental ha sido uno de los productos más grandes y majestuosos que la humanidad haya concebido. Y en este sentido, con la concepción de la ciencia positiva asistimos al nacimiento del hijo consentido de la humanidad occidental.

Pese a que en Grecia se hayan dado los primeros pasos en el desarrollo de tan gigantesco movimiento, no es sino hasta después del renacimiento cuando la ciencia empieza a tomar la fuerza imparable y avasalladora que alcanza hasta nuestro tiempo. En este sentido, no es sino hasta después de Newton y Descartes, y la inclusión de la matemática como fundamento legitimador de ciencia de la naturaleza, que la ciencia encuentra el elemento en el cual se haría prácticamente insuperable e indestructible. Por medio de la matemática, la ciencia se hizo a un sistema de creencias y presupuestos que sustentados y aumentados en poder por medio de la iglesia, terminaron por desarrollar toda una ontología cerrada en su propia verdad y prácticamente insuperable. Con la

matemática, las nociones de simetría, perfección, uniformidad, armonía, infinitud, entre otras; que permanecían como fundamentos ontológicos de las concepciones religiosas que soportaban a la iglesia cristiana, tomaron mucha más fuerza al incluirse como fundamentos de la explicación de la naturaleza misma.

Por medio de la ciencia Newtoniana el mundo externo (naturaleza) y el interno (religión) se ponían en comunicación, la ciencia newtoniana, como sistema científico, abre un nuevo camino en la exploración y conocimiento del mundo. El devenir, que desde todo punto de vista religioso de la época, era la fuente del pecado y no podía ser considerado como verdadero, toma un nuevo sentido. Por medio de la experimentación bajo las reglas de la física newtoniana es posible encontrar leyes en la naturaleza que no entran en contradicción con la ontología misma de la religión cristiana, por el contrario, solo corroboran la perfección con la que Dios hizo el universo y la naturaleza.

De esta manera, la inclusión de la matemática, como instrumento necesario para la explicación de la naturaleza y sobre todo en el marco de todo un sistema coherente de explicación como lo es la física newtoniana, termina generando un movimiento que se arroga a sí mismo el saber de la totalidad de las cosas, y más allá de esto el hecho de ser el único saber puro alcanzado por la humanidad.

A este punto no nos es extraño que aparezca el círculo de Viena a principios del siglo XX. Cuya tarea fundamental era principalmente el hecho de acabar todo conocimiento que no fuera el científico, considerando incluso que cualquier otro tipo de conocimiento no era digno de considerársele como conocimiento verdadero y en este sentido arrogándose a sí mismo la misión de acabar con todo tipo de conocimiento especulativo que tenga el carácter de verdadero o, en otras palabras, de acabar con la filosofía.

La crítica a la filosofía del círculo del Viena marcó de manera peculiar el punto más alto de la ciencia clásica Newtoniana, pues es con la irrupción del círculo de Viena en la escena del conocimiento, cuando por primera vez en la historia de la filosofía, la filosofía se vuelve en contra de sí misma, y por vez primera se

produce un fenómeno autodestructivo basado en la legitimación total de la ciencia como conocimiento puro. Como veremos más adelante este fenómeno de autodestrucción no es el único que se produce en pro de la legitimación del conocimiento científico.

En este sentido, la aparición del círculo de Viena y su misión hace parte de la búsqueda del positivismo de hacerse con el poder total; esta misma búsqueda es la herencia que deja el positivismo a la razón técnica. De esta manera, podemos ver cómo el positivismo es base fundamental de la realización de la razón técnica y, visto de esta forma, la misión del círculo de Viena es precisamente la de deponer todos los obstáculos posibles a la razón positiva que en últimas será la razón técnica.

Así pues, el Círculo de Viena mismo se alza como el máximo exponente de la razón técnica pues al justificar el positivismo por encima de toda forma de conocimiento o de saber, también pone los cimientos para legitimar por encima de todas las cosas a la razón técnica y con ella a la mecanización de lo humano.

iii. Filosofía de la ciencia (el sesgo y la apertura).

El círculo de Viena como tal, es uno de los movimientos filosóficos más atípicos de toda la historia de la filosofía, pues el círculo de Viena se reúne para dar fin y acabar de una vez por todas con el ejercicio filosófico mismo desplazándolo del terreno del conocimiento verdadero, y mostrando a toda filosofía como un ejercicio puramente especulativo y sin sentido en contraste con el conocimiento puro desarrollado por la ciencia. No obstante, lo que hacen todos los filósofos del círculo de Viena no es otra cosa que utilizar ese mismo ejercicio especulativo criticado por ellos mismos para legitimar la ciencia positiva por encima de todas las cosas y rebajar al grado de pura especulación a todo conocimiento logrado por medio del ejercicio filosófico. De otro lado, una de las búsquedas más incisivas del círculo de Viena era la de mostrar por encima de cualquier cosa que solo aquel conocimiento susceptible de contrastación experimental era verdadero, lo demás era pura especulación, dejando sin piso

todo conocimiento no científico, incluyendo, paradójicamente, aquel conocimiento que ellos mismo generaban alrededor sus argumentaciones.

Sin embargo, la aparición en escena del círculo de Viena no dio como resultado la desaparición de la filosofía, por el contrario, este movimiento filosófico fue de especial interés tanto para el desarrollo científico como para la investigación filosófica misma, puesto que, inconscientemente al poner a la ciencia como amenaza para la filosofía, evidenció algunos elementos de suma importancia sobre el carácter, la función y el desarrollo de lo que llamamos filosofía de la ciencia. Estos elementos solo pueden hacérsenos evidentes en la medida en que podamos observar la manera como transcurrió la discusión filosófica alrededor del círculo de Viena, y cómo, en tanto que se fue desarrollando la discusión misma, la tendencia sugirió, cada vez con más fuerza, la futilidad de la discusión cerrada sobre el conocimiento científico propuesta por el círculo de Viena, y la apertura de la discusión filosófica generada en la ciencia, hacia muchos más ámbitos y dimensiones del conocimiento. Por estas razones consideramos aquí que las discusiones que se dieron alrededor de la ciencia en esta época van del sesgo (la forma en que se propone la discusión por el círculo de Viena) hacia la apertura (la discusión dada alrededor y contra el círculo de Viena).

En este sentido es importante destacar la posición de Karl Popper en esta discusión, Popper inició su reflexión sobre la ciencia, al igual que el círculo de Viena, sobre la metodología y la lógica de la ciencia misma, no obstante, el camino escogido por Popper tuvo una perspectiva muy diferente al elegido por los integrantes del círculo de Viena. Para Karl Popper la ciencia no era tan solo inducción, sino que la parte más importante de la ciencia se encontraba en la conjetura, propuesta por parte del científico, como explicación del mundo.

En este sentido, el camino seguido por Popper llevaría a considerar las relaciones entre ciencia y filosofía desde una perspectiva muy diferente a la alcanzada por los filósofos del círculo de Viena. En general la perspectiva del círculo de Viena sobre la ciencia, era la de considerar las explicaciones científicas como explicaciones puras sobre el mundo, para estos filósofos la

ciencia debía ser descontaminada de la especulación metafísica, ya que, solo por medio de los enunciados observacionales de la ciencia se crean teorías sobre el mundo mucho más puras y precisas. Pareciera que ya Nietzsche unas décadas antes hubiera desvelado el proyecto de estos filósofos, sobre todo atendiendo a las siguientes afirmaciones hechas en humano demasiado humano de 1878:

“- los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia - ante lo que ellos llaman el mundo de la experiencia - como ante un cuadro, que se hubiera pintado de una vez para siempre y representase inmutable e invariablemente la misma escena; esta escena - piensan ellos- debe ser explicada para obtener de ella una conclusión respecto al ser que produjo el cuadro: por consiguiente, de este efecto la causa, por tanto, a lo incondicionado que se consideró siempre como la razón suficiente del mundo de la apariencia” (Nietzsche, 1984, pp. 51).

En el círculo de Viena se soportaban varias creencias o presupuestos que desde nuestro punto de vista, más de un siglo después, son de notable ingenuidad. Por ejemplo, la ingenua perspectiva, propuesta por Moritz Schlick (Cf. Ayer, 1985, pp. 88-114), de que lo dado en la realidad es algo que ya tiene sentido de suyo y que la ciencia solo lo usa de la manera más pura para desvelar la verdad del mundo; para Schlick, el método científico permite una comunicación completamente pura entre el mundo y la ciencia, es como si el mundo pudiera hablarle al científico por medio del método, a la manera de un oráculo, y revelar su verdad. De hecho visto desde este punto de vista, la tan célebre pureza de la verdad científica, solo puede compararse con la verdad que el poeta arrebatava a los dioses para traer a los hombres por medio del mito. No obstante, a la luz de las explicaciones dadas por Schlick, es bastante ingenuo pensar que la reflexión ontológica de lo dado ha de terminar precisamente en el sentido dado por este filósofo, pues con esto tendríamos que aceptar la última palabra de Schlick y de alguna manera también aceptar que este filósofo tiene algún tipo de comunicación con los dioses o con algún elemento metafísico que haya podido proporcionarle la última verdad sobre

algo fundamental. Pero más allá de las atribuciones místicas, que a este punto solo muestran lo ingenuo de la propuesta, es importante destacar que para el círculo de Viena la ciencia es un sistema cerrado, y en este sentido el gran proyecto de la ciencia a la luz de estos filósofos es el hecho de que las explicaciones científicas llegaran a un punto en el que podrán alcanzar la verdad total sobre el mundo en general. Como veremos más adelante, a partir del abordaje hecho por Heidegger de la crítica ontológica, este proyecto carece de todo fundamento y está perdido desde sus propios cimientos.

Ahora bien si en el círculo de Viena toda metafísica carece de sentido, en la propuesta asumida por Karl Popper pasa casi lo contrario, con este filósofo empieza el movimiento hacia la apertura que proponemos aquí. Si bien Popper considera que uno de los elementos más importantes de la ciencia natural es el experimento y también encuentra en el experimento la forma en que la ciencia se conecta con el devenir considerándolo como un elemento crucial para la ciencia, en este filósofo, el mundo ya no es un sistema cerrado y por lo tanto los seres humanos por medio de la ciencia solo pueden aspirar a alcanzar explicaciones que dan cuenta del mundo, pero que jamás serán las últimas explicaciones del mismo. En este sentido el método falsacionista Popperiano⁷, no hace otra cosa que hacer que la ciencia renueve sus explicaciones sobre ese mundo abierto que tiene que explicar. Es por esta razón que consideramos que Popper, en la escena de la discusión generada alrededor del círculo de Viena, es el primero en abrir nuevas posibilidades para la ciencia, y sobre todo uno de los iniciadores de una discusión mucho más abierta en torno al quehacer científico, la función de la ciencia, los cimientos de la ciencia y sobre

⁷ Como es bien sabido el falsacionismo popperiano se opuso radicalmente a los métodos de confirmabilidad y verificabilidad propuestos por el círculo de Viena como formas de contrastación científica. Mientras que el círculo de Viena veía en el experimento una manera de confirmar la verdad de las teorías, Popper veía una manera de refutarlas y generar nuevas explicaciones del mundo, para Popper, la falsación en la ciencia es la manera más honesta del quehacer científico, pues la forma en que el científico se da cuenta de que la verdad de sus teorías dependen de su poder explicativo, de que ninguna teoría científica será totalmente verdadera pues su verdad depende de su poder explicativo y cuando una nueva teoría explique más la primera quedará falsada por la segunda. (Cf. Popper 1990, pp. 27-54)

todo las relaciones entre el conocimiento científico y los otros modos de conocer el mundo.

En segundo lugar hemos de considerar a Tomas Kuhn. Con Kuhn la perspectiva de una ciencia cerrada y completamente pura empieza a desmoronarse y la concepción de una ciencia que explica el mundo desde una determinada configuración histórica, política y cultural, se hace cada vez más fuerte. Colocamos aquí a Kuhn por la influencia directa que tuvo en la discusión que se generó a partir de la entrada en escena del círculo de Viena, pues es importante aclarar que el primero en señalar que el conocimiento científico tiene una estructura mucho más amplia a la concebida por los defensores de la ciencia cerrada, fue Martín Heidegger, que en *Ser y Tiempo* de 1927 afirma cuestiones tales como:

“El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas. Las diversas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación” (Heidegger, 2006, pp. 32).

Sin embargo, dejaremos la reflexión heideggeriana de la ciencia para el párrafo 5, pues, desde nuestro punto de vista, Heidegger no es siquiera tenido en cuenta dentro de esta discusión precisamente porque su crítica no apunta al método científico, ni a ninguno de los caracteres de la estructura superficial de la ciencia, sino más bien, a la ontología misma que soporta los fundamentos constitutivos de la ciencia.

En consecuencia, retomamos aquí la reflexión kuhniana para mostrar de qué manera el desarrollo filosófico de este movimiento llamado filosofía de la

ciencia que inicia en el sesgo del círculo de Viena, empieza aquí a convertirse en una reflexión con una tendencia inexorable a la apertura y que cada vez hace más imposible la consideración de una ciencia pura, cerrada, de verdades absolutas.

Con Tomas Kuhn, la ciencia no solo deja de tener el carácter de verdad absoluta, manteniéndose como única posibilidad de una explicación verosímil del mundo, tal y como la plantea Popper. Sino que por el contrario, la ciencia solo da respuesta explicativa a una época determinada y en este mismo sentido, solo puede explicar el mundo desde los marcos de explicación que la historia, la política, la sociedad y la cultura, de un momento de la humanidad determinado, le proveen. Esta mirada de la ciencia propuesta por Kuhn desvela de una manera mucho más clara lo que la ciencia es con relación a la verdad, pues en este sentido, la verdad de la ciencia y sobre todo la forma de esta verdad, no es siempre la misma ni está dada siempre bajo las mismas condiciones, tanto es así que lo que pudo ser considerado como una verdad científica durante mucho tiempo, dentro de unos marcos conceptuales totalmente válidos para una época, puede resultar completamente absurdo dentro de otra época, y este absurdo no ha de significar que sea falso pues no hay posibilidad de hacer conmensurables las dos teorías (Cf. Kuhn, 1989, pp. 55-71).

Por último en este movimiento hacia la apertura desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia hemos de considerar a Imre Lakatos pues este filósofo se hizo cargo de la gran síntesis de todo el movimiento filosófico que significó la reflexión sobre la ciencia que se inicia a partir del círculo de Viena. Con Lakatos el problema de la ciencia se aborda desde una perspectiva mucho más amplia, y la ciencia definitivamente deja de ser un territorio cerrado de verdades absolutas. La metodología de programas de investigación científica (Cf. Lakatos, 2001, pp. 25-37) lo que se puede ver es que la ciencia es un todo abierto y permeado por múltiples factores que van desde su organización en comunidades científicas hasta el carácter psicológico mismo del descubrimiento científico como tal. Además, la ciencia se muestra aquí como

un ejercicio en el que constantemente se presentan pugnas entre teorías que quieren de alguna manera conseguir el dominio sobre la explicación del mundo. En base a la perspectiva de la ciencia propuesta por Lakatos, la ciencia, pierde su carácter de todo poderosa en tanto que su pureza explicativa defendida antes por el círculo de Viena, termina desmoronándose por completo ante la evidencia de su carácter humano y abierto equiparable de cierta forma a todos los demás productos y movimientos de la humanidad.

iv. La ciencia a la luz de la crítica de Heidegger a la ontología tradicional.

Si bien hasta aquí hemos podido mostrar cómo la ciencia se ha valido de su enorme poder para cambiar incluso el sentido de su relación con el ser humano, desde nuestra perspectiva consideramos que, es a la luz de la crítica de la ontología tradicional adelantada por Heidegger, donde por primera vez se entra de manera radical al origen mismo del conocimiento teórico, en donde, como ya hemos mostrado, la ciencia ocupa el primer lugar.

Este abordaje radical de los fundamentos del conocimiento en occidente pondrá en evidencia que muchos de los presupuestos que son de principio evidentes e innegables a todo pensar teórico, solo tienen validez dentro del sistema de conocimiento y dentro de la lógica misma que lo implica, ya que a la luz de esta crítica a la ontología el conocimiento teórico como tal ha cimentado sus bases en terreno falso, por no decir que ha puesto sus pilares en el aire.

Para empezar Heidegger a través de *Ser y Tiempo* retoma la pregunta por el ser, pues considera que toda la ontología que se ha hecho dio por evidente la pregunta fundamental de la filosofía, a saber: ¿Qué es el SER?; en este sentido Heidegger considera que si bien toda la ontología se funda en la posibilidad de determinar los entes, y con esto hace posible por ejemplo a la ciencia, la filosofía tradicional dio por evidente el elemento principal de toda ontología y, en este sentido, de antemano lo fundamental se colocó como ya

sabido de por sí. Este error, que se funda en la base misma de la filosofía y tiene como principal fundamento los siguientes prejuicios:

“El “ser” es el concepto “más universal””Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente”. Pero la “universalidad” del “ser” no es la del género. El “ser” no constituye la región suprema del ente en tanto que éste se articula conceptualmente según género y especie: οὔτε τὸ γένος. La “universalidad” del ser “sobrepasa” toda universalidad genérica” (Heidegger, 2006, pp. 26).

“El concepto de “ser” es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema universalidad. En efecto, el “ser” no puede ser concebido como un ente; no se puede determinar el “ser” atribuyéndole una entidad. El ser no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores” (Heidegger, 2006, pp. 27).

“El “ser” es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo es azul”; “soy feliz”, y otras cosas semejantes” (Heidegger, 2006, pp. 27).

No obstante, uno de los caracteres fundamentales de la filosofía es precisamente el hecho de bajo ninguna circunstancia colocar prejuicios o supuestos arbitrarios como fundamento de cualquier tipo de conocimiento, y para este caso, se hace evidente que en la base del conocimiento mismo se encuentra un presupuesto que sustentado en prejuicios se ha anclado en la base de toda la filosofía, a saber: que no tiene ningún sentido hacerse la pregunta por el ser ya que el ser es evidente por sí mismo, como concepto universal está implícito en todo aquello que aparece como ente y de la misma forma es imposible atribírsele entidad alguna, puesto que es indefinible.

En este sentido Heidegger considera que es de vital importancia para la ontología y para el conocimiento en general desarrollar de nuevo la pregunta por el ser aunque seguramente esta pregunta jamás sea resuelta, ya que su desarrollo habrá de evidenciar elementos de vital importancia para el desarrollo del conocimiento en general y en el caso de los intereses de nuestra investigación habrá de mostrarnos aquellos elementos que determinan la función, el horizonte y el quehacer científico como tal, y de la misma manera en que se evidencian dichos elementos también se desvelan presupuestos que permanecen encubiertos en el fundamento mismo de la ciencia y que son soportados por prejuicios similares a los antes mencionados.

En este sentido el primer elemento, evidenciado por la pregunta por el ser, que consideramos importante destacar es el Dasein, si bien la ciencia positiva desde un principio quiso mostrarnos que la ciencia vive en la universalidad y que es en la relación sujeto-objeto en donde se determina todo conocimiento, y de la misma forma, que lo que nos hace más humanos es precisamente la posibilidad de adquirir conocimiento teórico por medio de la ciencia pues este conocimiento nos acerca más al conocimiento de los dioses o de Dios y nos pone en una posición de mayor importancia con respecto a las demás especies. Y en esta misma medida, que el conocimiento adquirido por medio de la ciencia es completamente puro, y que el científico a través de la mirada contemplativa alcanza los entes en su pureza y en esa pureza y universalidad se desarrollan las teorías científicas.

La tesis del Dasein reformula radicalmente todos los presupuestos antes mencionados, en primer lugar el Dasein no vive en la universalidad, ya que el Dasein es en principio existencial, es existencia y más concretamente es el ente que abre la existencia, de esta manera para el Dasein la existencia se abre en su ahí, y en este ahí en donde el Dasein queda abierto a la existencia, el Dasein existe en el trato mismo con los entes que comparecen en el mundo. El ser del Dasein más originario se da en su cotidianidad, en su trato cotidiano con los entes, y en este sentido, no hay sujeto ni objeto, tan solo una existencia

que se abre en su existir, que es siendo sin prevalencia de un algo sobre otro algo, más bien lo que hay es existencia y trato con los entes intramundanos y con otros entes que tienen el carácter de Dasein y que comparecen en el mundo.

Ahora bien, tampoco es posible decir que la ciencia prevalece sobre todas las otras actividades del ser humano, pues en la analítica del Dasein lo que se muestra es, precisamente que lo más originario del Dasein mismo es su cotidianidad, su trato cotidiano con los entes que le comparecen en el mundo. En este sentido, podemos mostrar con mayor claridad cómo a partir esta analítica se cambia radicalmente la forma de ver la ciencia en sentido tradicional, partiendo de esta analítica la ciencia no es más que otro modo de ser del Dasein, no el modo más puro, no el modo más edificante, solamente otro modo de ser del Dasein. Los entes que comparecen para el Dasein en el mundo desde el modo de ser de la ciencia, lo hacen desde la disposición anímica de este modo de ser, y los sentidos del científico se abren de manera originaria en esta disposición, en este sentido el científico no es aquel que por medio de la mirada contemplativa alcanza la pureza cognoscitiva y por tanto la verdad sobre los entes que le conciernen, pues ya solo el hecho de que estos entes lo afecten, de alguna manera, implica que el mundo está abierto originariamente en la disposición anímica y por tanto hay un originario estado de ánimo que ha abierto el mundo para el científico, el mundo no se ha abierto en su pureza y universalidad, como cree el científico a través de la ontología tradicional, por el contrario, el mundo se ha abierto para un Dasein, desde un Dasein que es en su existencia y no en la universalidad de las ideas.

Aunque ya solo desde la perspectiva abierta por el Dasein podemos ver un radical cambio en el modo de ser mismo de la ciencia pues la ciencia pasa, de ser la empresa más grandiosa jamás creada e incluso con funciones de medio entre lo divino y lo mundano (para usar el argot tradicional); a ser solo un modo de ser más del Dasein. No obstante, el segundo elemento de la crítica a la ontología propuesta por Heidegger que tendremos en cuenta es el ser-en-el-

mundo para distinguir la visión tradicional de mundo de la visión que aparece a la luz de la pregunta por el ser.

En cuanto a la visión tradicional de mundo Heidegger dirá que:

“Describir fenomenológicamente el “mundo” significará: mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo. Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas “dotadas de valor”. La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que funda todo lo demás, es la sustancialidad” (Heidegger, 2006, pp. 91).

Sin embargo, como suele pasar en la analítica propuesta por Heidegger, a este punto se establece una radical distancia con respecto a la visión tradicional de mundo. Esta distancia ha de verse en primer lugar referida al primer elemento que hemos mencionado aquí, es decir, al Dasein; pues si bien el mundo en sentido tradicional no es otra cosa que un ente en el que están los de mas entes y con ellos el ser humano, que por lo tanto, habría de tener las mismas cualidades de las cosas que están dentro del mundo, pues puede convertirse en “objeto” de estudio de la ciencia. En la analítica del Dasein, el Dasein deja de ser un ente y por lo tanto el Dasein deja de ser una cosa, es más, el mundo carece de todo sentido sin el Dasein y en este sentido la determinación tradicional del mundo queda sin fundamento alguno, pues el mundo, a la luz de la analítica del Dasein, no puede ser determinado desde el mundo sino desde el ente que lo abre.

Ahora bien, cuando Heidegger habla del ser-en-el-mundo del Dasein, no hace otra cosa que mostrar que el Dasein es, en el ocuparse cotidianamente con los entes en el mundo, así este ser-en del ser-en-el-mundo, no es otra cosa que el hecho de que le Dasein se queda en el mundo, se familiariza con el mundo y en este sentido se ocupa de los entes que comparecen en el mundo. El mundo

en esta analítica no aparece como un ente en el que los demás entes están contenidos a la manera de un vaso en el que el agua está contenida, mas bien, el mundo es el horizonte en el que los entes comparecen para el Dasein y solo tiene sentido en la medida en que es abierto existencialmente por el Dasein. De esta manera, debemos destacar aquí que ni el Dasein, ni el mundo son cosas o entes, pues no pueden ser determinados como tales, por lo tanto, el ser del Dasein y del mundo solo pueden ser de alguna manera aclarados o mostrados por medio de la existencia, son en tanto que son siendo y no de otra forma, y son en tanto que ambos son, el mundo es abierto por el Dasein y no de una manera universal, suprasensible o pura como intenta hacernos creer la ciencia fundada en la ontología tradicional.

De otro lado para acercarnos un poco más al carácter mismo de la ciencia, como modo de ser de Dasein, y la función de las teorías científica hemos de destacar aquí lo que Heidegger en su analítica denomina como el uno. El uno es donde se regulan y nivelan las distancias de la existencia del Dasein, en el uno se soporta la existencia cotidiana del Dasein en el mundo, es este el encargado de nivelar todas las distancias en el término medio, pues en palabras de Heidegger:

“Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la nivelación de todas las posibilidades de ser” (Heidegger, 2006, pp. 151).

Ahora bien, según Heidegger la publicidad es la que cumple la principal función, oscureciendo todas las cosas y presentándolas como sabidas y accesibles a cualquiera, pero esta función no podría ser completa sin las teorías científicas, pues en estas teorías es donde en última instancia se soporta esta nivelación de las posibilidades de ser, así como, por medio de ellas es que se legitima la transformación de la cotidianidad del Dasein. Pues si bien la publicidad también cumple esa función de legitimación de la

transformación de la cotidianidad; cuando se requiere de bases sólidas, es la ciencia la encargada de dichas legitimaciones como en el caso de la mecanización humana, en donde la nivelación de todas las posibilidades de ser se produce a la luz de la razón técnica que en última instancia es legitimada por la ciencia.

v. La posibilidad, fundada en la filosofía, de nuevas relaciones alrededor de la ciencia.

En el párrafo anterior intentamos mostrar como los presupuestos fundamentales de la ciencia se desmoronan a la luz una crítica radical de la ontología; en el primer capítulo mostramos cómo la máquina fundada con la ciencia positiva ha venido amenazando incluso a la misma existencia humana como tal, colocándola como medio del desarrollo técnico y científico y despojando, al ser humano de su propia condición al hacer de este una máquina al servicio del aparato capitalista; y en el párrafo uno mostramos como en los mismo cimientos de la ciencia se encuentra una relación de dominación, implícita a la ciencia misma.

Ahora bien, a la luz de estos análisis queremos considerar la posibilidad de una mirada diferente hacia la ciencia tomando como fundamento las aclaraciones antes mencionadas a favor de un cambio de perspectiva que haga posible ver a la ciencia, el ser humano y la naturaleza desde un punto de vista radicalmente diferente. Y en esta misma medida, buscamos aquí, considerar la función de la filosofía como medio esclarecedor de la función y los horizontes de la ciencia para nuestro tiempo.

Así pues, después de ver la forma en que el ser humano se ha humillado ante su propio invento y se ha puesto como objeto de realización de la técnica en el capitalismo, es importante considerar cuál debe ser el horizonte de reflexión que pueda generar una tendencia de la ciencia encaminada a recobrar el sentido y a originar puntos de referencia realmente auténticos y válidos para la existencia humana.

En este punto consideramos aquí válida la crítica que Nietzsche hace a la historia *en la segunda intempestiva* (Cf. Nietzsche, 1999) de 1874 y

recuperamos sus argumentos actualizándolos con el problema de la ciencia que atañe a nuestra investigación. En consecuencia, es preciso señalar que no existe mejor punto de referencia para los productos de la existencia que la vida misma, y es de vital importancia para nosotros demarcar aun más este punto de referencia para toda reflexión científica, en cuanto que, consideramos que todo horizonte de la reflexión filosófica sobre la ciencia debe tener como centro, la vida humana y las posibilidades de su existencia en general. En este sentido retornamos nuevamente a la visión del humano como Dasein y como centro en el que se abre la existencia, desde este punto de vista el ser humano no puede seguir siendo tomado como una cosa, y mucho menos como la cosa que posibilita la realización de la máquina. La filosofía no puede quitar los ojos del Dasein y tampoco puede seguir viendo a la ciencia, la política, el arte, etcétera, como movimientos cerrados en sí mismos. El filósofo debe dejar de ser adjetivo y debe retomarse el camino de la filosofía sustantiva, obviamente desde otras perspectivas, desde otras miradas, pero siempre buscando enriquecer la mirada y la existencia humana en general.

No obstante, hemos llegado hasta aquí, no tanto con el ánimo de solucionar el problema, sino más bien, en busca de un fundamento más originario del problema de la mecanización del ser humano a manos de la razón técnica. No sólo nos hemos encontrado con este originario fundamento sino que además se nos ha descubierto una verdad que no esperábamos aún, a saber: que siendo el positivismo el fundamento de la razón técnica, ya desde comienzos del siglo pasado el positivismo mismo empieza a ver como sus bases y cimientos se desmoronan ante sus ojos; situación que de una u otra manera nos deja entrever que la razón técnica misma debe estar experimentando una crisis de sus fundamentos y seguramente lo único que queda es el andamiaje montado sobre falsas bases, no obstante, dejaremos este análisis para el último capítulo.

Ahora bien, aunque la visión que hemos desarrollado sobre la ciencia empieza a abrir algunas ventanas por donde, desde ya, entra algo de luz sobre las posibilidades humanas frente al problema de la mecanización del ser humano; creemos importante cavar aún más hondo en busca de un fundamento más

profundo y originario que nos brinde pistas sobre la racionalidad, la razón técnica y en general sobre la mecanización del ser humano. Queremos desocultar aquella época en donde la técnica no era un problema para el hombre, tal vez incluso era su más alto valor, su don más grande y máspreciado; queremos correr el velo para mirar hacia aquel tiempo donde la técnica estaba emparentada con la más alta poiesis, aquella que era manifestación de nuestra cercanía con los Dioses. Pero también queremos mirar donde perdimos esta sintonía divina que dio a parar en una completa pérdida de nosotros mismos por la máquina.

CAPÍTULO III

LA MUERTE DEL SENTIDO MÁS ORIGINARIO

Al establecerse la razón como todopoderosa dadora de sentido y fundamento de toda realidad, se provoca automáticamente la muerte de la religión, en tanto que se niega la vivencia o experiencia sensible que, a la vez, es fundamento del fenómeno religioso como tal. Este proyecto fue llevado a cabo en occidente en la época que corresponde al final de la edad media y el comienzo de la modernidad. La búsqueda fundamental de este capítulo radica principalmente en mostrar cómo la filosofía de la época antes mencionada da muerte al fenómeno religioso, y, con mayor precisión, cómo la filosofía cartesiana encarna explícitamente el espíritu de este proyecto. Para este fin, hemos considerado desarrollar este capítulo de la siguiente manera: en primer lugar, trataremos de aclarar, porqué religión y razón son dos mesetas completamente diferentes, dueñas cada una de formas de ser, métodos o caminos y verdades que son inconmensurables unas en las otras por ser de naturalezas totalmente distintas, para este fin abordaremos la búsqueda inicial en la religión que, a nuestro juicio, es la encargada originariamente de brindar sustento a las cosmovisiones que posibilitan la vida humana y posteriormente trataremos de aclarar cómo la metafísica surge a partir del puente que la religión ha creado. Seguidamente mostraremos porque en la edad media, y, sobre todo en el final de esta época (la escolástica) inicia la confusión, al tratar de reducir la religión a la razón, mostrando al Medioevo como preludio a la muerte de la religión. Finalmente, mostraremos cómo la filosofía cartesiana se desarrolla de tal manera que cada una de sus justificaciones y afirmaciones termina siendo una estocada mortal a la religiosidad, al punto de cerrar toda posibilidad humana de acceso a la religión y de asfixiar al espíritu humano en la celda de la razón.

Es importante denotar que en este capítulo están condensados los mayores tesoros de nuestro buscar, es aquí donde nos encontramos con la capa más profunda que sostiene a lo humano, esto es: la religión. No obstante, la búsqueda aquí quedará inconclusa, pues terminaremos con la parte más

dolorosa, esto es: en la muerte de lo religioso para la humanidad. Creemos que en este momento es importante destacar este acontecimiento que se desarrolló al interior del espíritu humano, pues a partir de éste se escriben las líneas más contundentes de esta pieza trágica que hemos descrito en un principio como razón técnica, es aquí en donde el espíritu humano decide sacrificar lo más propio en pro de lejanas ambiciones, es aquí en donde todo lo humano queda reducido a pura razón y se deja a la razón la posibilidad de enseñorearse sobre todo el reino, a partir de aquí solo hace falta que la razón se haga a su propio ejército y que se envista a sí misma como todopoderosa dueña de toda realidad, a partir de aquí solo queda rebobinar la cinta para que la pieza se ponga en escena, pues ya en este momento el humano ha cedido el puesto y ha quedado a merced de la razón.

Pero también es en este momento donde subimos a la parte alta de la montaña y admiramos desde allí las más profundas verdades, por esta razón este capítulo se nos muestra en dos direcciones, de un lado admiramos el maravilloso nacimiento de lo humano en lo religioso, lo religioso manifestado en lo poético, en ese originario habitar humano que es puesta y camino para toda verdad más originaria; y de otro lado, admiramos la tragedia, cuando el hombre embebido en el somnífero de lo técnico, admirado por la magnificencia del poder del cálculo determinante sobre la naturaleza, acaba matando la posibilidad más originaria de su existencia y poniendo a andar un programa de autodestrucción de lo humano mismo.

i. El nacimiento del ser humano.

Hace aproximadamente 250.000 años el ser humano realiza sus tres primeras conquistas, a saber, el fuego, el lenguaje y la religión. Estas conquistas, sin lugar a dudas, se convirtieron en los cimientos de la evolución de aquel ser que hoy en día se vanagloria de estar en la cumbre de la lucha de las especies, o más bien, por fuera de ella, así como, de mantener su todopoderosa voluntad sobre el mundo.

El lenguaje es, sin lugar a dudas, una de las más grandes victorias del ser humano, sin él seguramente nunca se habría podido alcanzar una organización

social tan compleja como la que actualmente poseemos, tampoco sería posible el desarrollo tecnológico y científico que se ha alcanzado hasta nuestros tiempos, y mucho menos la posibilidad de desarrollar lenguajes más complejos (álgebra, cálculo, lenguajes de programación, inteligencia artificial, etc.) que nos abran las puertas hacia un incremento y aceleración del caudal de conocimiento que poseemos y actualizamos a cada instante.

No obstante, si bien es sabido que el lenguaje más que una capacidad, es más bien una de los elementos que hace posible lo humano, también es importante reconocer que no fue fácil conquistar el lenguaje tal y como se le conoce, y por esta misma razón, es que debe considerársele como una conquista del ser humano. En este sentido el lenguaje no se dio simplemente como el paso del hombre mono al *homo sapiens*: un paso sistemático, que se veía venir como algo necesario; tampoco podemos decir que simplemente ha sido la emergencia de una capacidad que permanecía oculta en una especie determinada. Cualquier análisis de este tipo solo puede responder a una visión histórica, de aquel que pone sus ojos en la historia como aquello que estaba predestinado a pasar de esa forma. Sin embargo, el lenguaje no se puede ver como algo predestinado a ser, por el contrario, esta victoria se dio como el fruto de una especie que quiso por encima de todos los desafíos continuar existiendo, y que encontró en el sonido de la palabra su mayor defensa y su mejor guardián, para asegurar su estadía en esta roca que gira alrededor de una de las estrellas de este universo y que hoy en día llamamos tierra o Gaia, gracias al ingenio primitivo que brotó de la voluntad de existencia de nuestros antepasados.

Teniendo en cuenta las condiciones de nuestros antepasados, seguramente podamos aclarar un poco más el contexto mismo en el que surge el lenguaje. A veces en nuestra ingenuidad consideramos que el lenguaje surge en la pura abstracción y que lo más originario del lenguaje se encuentra en la abstracción: de presupuestos como estos han surgido grandes filosofías como la de Platón, en donde las cosas parece que hubieran pasado al revés, pues según estos sistemas filosóficos la existencia es producto de esta gran abstracción, o más bien, subproducto, pues todas las cosas que existen son producto de la más

pura y grande abstracción que sin lugar a dudas sólo es posible por medio del lenguaje, por lo tanto, primero fue la idea y luego, mucho después, la existencia. La existencia para estos sistemas filosóficos es lo más banal, fútil y trivial.

Sin embargo, sólo en nuestra ingenuidad, como antes advertimos, podemos ver al lenguaje y al ser humano mismo como algo necesario, sólo en nuestra ingenuidad podemos voltear nuestra mirada hacia atrás y ver todo como algo que necesariamente debió haber pasado así. No obstante, como antes dijimos, las condiciones de nuestros antepasados nos llevan a conclusiones diferentes. El hombre mono se hizo *homo sapiens* precisamente porque tuvo la capacidad de establecer ciertas regularidades en la naturaleza, y con estas regularidades abrió la posibilidad de integrar en ciertos sonidos, elementos o seres de la naturaleza, que aparecían como similares o los mismos.

No obstante, este proceso de integración o regularización no surge de la curiosidad o el asombro como sucederá en la religión o en la metafísica, más bien surge como un medio o mecanismo social de supervivencia. Las interjecciones, que al parecer fueron las primeras palabras del lenguaje humano surgieron seguramente como mecanismos de defensa, para advertir a un grupo humano sobre la existencia de determinada amenaza, seguramente en un principio surgiría el uso de una misma interjección para todo lo amenazante, posteriormente estas interjecciones se irían especializando hasta el punto en que se pudiera discernir sobre determinados fenómenos distinguiendo unos de otros: algún tipo de sonido diría que hay un tigre o algún animal salvaje asechando la manada, mientras otro sonido advertirá la cercanía de una tormenta o la orden de huída frente a una estampida de animales o cualquier otro fenómeno de este tipo.

En este sentido, el lenguaje en sus primeras manifestaciones tiene matices puramente existenciales, para los primeros seres humanos el sonido de una palabra podía hacer la diferencia entre la vida y la muerte. Pasarían miles de años para que el lenguaje empezara a especializarse hasta dar vida a las primeras palabras. Este proceso seguramente se da, como Wittgenstein

advierde en las investigaciones filosóficas en forma de juegos del lenguaje (Wittgenstein, 1988, pp. 21), es decir, funcionalmente y de acuerdo a un contexto determinado. El lenguaje empieza a convertirse en este momento en una caja de herramientas (Wittgenstein, 1988, pp. 27), el ser humano empieza a operar en el mundo a través del lenguaje, puede cambiar el dedo que señala por una palabra, puede emitir órdenes y hacer trabajos en conjunto. El hombre descubre el mundo a través del lenguaje y a través del lenguaje lo transforma; en este punto el paleolítico abre paso al neolítico y con él se renuevan y cambian ontológica y cualitativamente los problemas que enfrenta el ser humano. Las antiguas amenazas determinadas por la naturaleza ahora pasan a ser del dominio social (Cf. Espinel, 2009, pp. 3-10) y las relaciones del hombre con la naturaleza misma cambian substancialmente, ahora su prioridad no es la supervivencia sino el dominio de la naturaleza y en este mismo sentido cada vez se hace más diestro en la pesca, la agricultura y la cacería. Si antes toda la mirada del ser humano estaba orientada al momento, y por lo tanto, a las posibilidades que tendría para alimentarse y a los peligros que le acechaban en la naturaleza, ahora el ser humano puede cambiar el enfoque de su mirada, los antiguos problemas, si bien no están resueltos, ya no se presentan tan amenazantes, no obstante, el hecho de que los problemas que le acechaban hayan desaparecido de sus prioridades no implica que hayan desaparecido los problemas, por el contrario, el campo social trae consigo un conjunto de problemas seguramente más grandes y peores que los que enfrentaba en el pasado. Por primera vez, el ser humano se enfrenta a un mundo cualitativamente diferente al natural, el mundo social trae consigo sus propios problemas y posibilita la emergencia de nuevos sentimientos como la angustia y el asombro.

Ahora bien, como antes advertimos, el lenguaje no sólo es una victoria del ser humano sino que principalmente es una de aquellas cosas que nos hace humanos, el lenguaje pervive y sustenta día a día la existencia humana, sin él no seríamos lo que somos, y nuestra existencia en este momento sería imposible si aquel mono erguido, hace más de 250.000 años, no hubiese pronunciado aquel gemido que diera origen al lenguaje tal y como ahora lo

conocemos. El surgimiento de las palabras dio vida a lo humano y abrió la posibilidad de una existencia tan compleja y paradójica como la nuestra. Cada palabra, una a una, fue el producto de la exploración de un mundo desconocido hasta el momento, cada palabra da cuenta de una nueva posibilidad y se inserta en la realidad humana como una nueva parcela que amplía el campo del mundo que podemos explorar, en cada palabra, el mundo se hace más extenso, más seguro y menos amenazante e inesperado.

Seguramente el desarrollo de las palabras no se dio como la construcción de una taxonomía que diera cuenta de todos los entes que estuvieran a nuestro alrededor, para que algo así fuese posible se requiere necesariamente del hombre contemplativo de la ciencia y, en contraposición a este, el hombre primitivo que da origen a las palabras es muy distante del tardío desarrollo del hombre de la ciencia. Para que el ser humano pudiera darse el lujo de clasificar y categorizar tuvo que pasar mucho tiempo hasta que el lenguaje fuese lo suficientemente maduro como para hacer posible tales actividades, además de que se tenía que esperar a que se diese un ambiente propicio en una configuración de la sociedad y la cultura adecuada que brindase la posibilidad al humano de tales actividades. No obstante, este espacio social, esta configuración cultural y esta madurez del lenguaje sólo fueron posibles como un segundo plano sustentado en el primitivo desarrollo del lenguaje.

Este desarrollo primitivo se configura dentro del marco de la existencia y los problemas enfrentados por el hombre primitivo. Las palabras surgen aquí motivadas por las necesidades del contexto y por la configuración de las situaciones, las concepciones de sociedad y cultura son muy posteriores a este fenómeno pues, como antes indicamos, las palabras se fundan con la existencia misma del ser humano: el hecho de desconocer el sentido de una oración como <tigre acecha> o <avalancha viene>, podría significar el fin de la existencia de un ser humano o de un grupo de humanos, pero también, del conocimiento de ciertas órdenes y de palabras que indicarán como de ciertos elementos dependía que un ser humano se adaptase bien a una comunidad o por el contrario fuese expulsado de la misma y, en este sentido, el lenguaje se convierte en un elemento más a tener en cuenta dentro de las relaciones de

poder. En consecuencia, cada nueva palabra se descubre en cada nueva situación y la recurrencia de esta palabra hace que ingrese en la conciencia del ser humano: durante mucho tiempo pudieron pasar al lado de arboles sin tener que llamarlos de alguna manera, durante mucho tiempo pudieron haber tratado con ellos sin siquiera advertirlo, ya fuera para recoger leña o para hacer lanzas o flechas y en este mismo trato en algún momento se hizo necesario identificarlos con un sonido, quizá ni siquiera sea de la necesidad sino del simple trato de donde emergió el sonido, sin embargo, en el mismo momento en el que el sonido se hizo palabra y fue reconocido y pronunciado por los miembros de un grupo humano el trato y la existencia misma cambiaron también. Los entes, al ser nombrados incursionan en el mundo del lenguaje y por ende en el mundo de lo humano, con el nombre su existencia se duplica, no sólo existen como aquello que se percibe, sino que además existen como algo que se piensa, que puede ser pensado, la multiplicidad que los caracterizaba en su existencia se ha sintetizado en una entidad, se ha hecho concreta en una palabra. Así cada palabra surge en la existencia, y lo vivo y múltiple que la caracteriza se concreta y sintetiza en la palabra. En este sentido, el universo o centro originario de cada palabra se caracteriza por ser posible únicamente en una relación unívoca con la existencia, cada palabra surge en una situación y dentro de una configuración particular de la realidad humana, por eso palabras como cultura o sociedad sólo son posibles en épocas tardías de la humanidad cuando el ser humano tiene la posibilidad de verse a sí mismo y a sus semejantes. Sólo son posibles cuando nos hacemos conscientes de la existencia de entidades tan complejas. Para el hombre primitivo emergió cada palabra en cada situación y en la recurrencia de las situaciones, a la vez que cada palabra fue haciéndolo más sabio en cada situación y más abierto a la ocurrencia inesperada de las situaciones.

A este punto es claro que palabras como agua, árbol, leña, fuego, casa o refugio, entre otras, son producto del trato cotidiano del hombre con el mundo, los verbos, las conjunciones, los adjetivos y el resto de palabras que implican una gramática y una estructura mucho más compleja del lenguaje, han de resultar también en un trato mucho más complejo del hombre que vive en

sociedad y que trata y enfrenta el mundo con sus semejantes. Detrás de cada palabra existe una impresión, una sensación, un sentimiento que originariamente brotó en una situación, en una determinada afectación del mundo sobre el ser humano, dichas sensaciones, impresiones o sentimientos se hacen concretos en la palabra, y tienen la posibilidad de ser replicados o recordados nuevamente con este sonido, detrás de cada palabra se esconde el existencial sentido originario que le dio origen: cuando la palabra madre brotó por primera vez lo hizo con una impresión, un sentimiento y un sentido que sólo dicha configuración existencial pudo dar origen, esa configuración existencial y ese sentimiento, jamás será el mismo, pero algo de esa existencia fue robado, sintetizado y hecho concreto a través de la palabra, así la recurrencia a esta palabra en cada situación dejó ver aquello que esta quería señalar y así en aquel abrir de la existencia se le pudo robar a la existencia misma aquella palabra que se repitió y se repitió hasta hacerse eterna.

Se puede decir, a la luz de este análisis, que cada palabra en nuestro lenguaje da cuenta de cada elemento o ente que ha ingresado a nuestra conciencia a través de la larga historia de la humanidad, en cada palabra hay un sentido existencial originario y cada una de ellas sólo es posible en la medida en que en algún momento hubo un sentimiento, una sensación o una simple impresión que la originó. En este sentido podemos afirmar que, el substrato o fundamento originario del lenguaje está lleno de existencia y por ende totalmente impregnado de impresiones, sensaciones y vivencias. Incluso aquellas palabras que hoy en día consideramos sólo productos de la razón, tales como cultura, sociedad, ciencia, razón, metafísica, entre otras, también están impregnadas de sensaciones o sentimientos, también están llenas de la originaria disposición afectiva que las hizo posibles (Cf. Heidegger, 2006, pp. 158-164), detrás de cada una de ellas existe un ente, que fue de alguna manera percibido por alguien, fuese en la percepción o en la apercepción tuvo que existir algo que afectó a alguien, tuvo que existir alguien que fue afectado por algo; detrás de cada una de estas palabras se esconde la impresión el sentimiento que se manifiesta cuando algo afecta a alguien o cuando a alguien le acaece la existencia de algo, por lo tanto aun detrás de las palabras más

complejas se encuentran las impresiones genéticas que originaron dichas palabras.

Ahora bien, palabras como Religión, Yoga, Dharma, Satori, Samadi, Tao, Nirvana entre otras, implican la emergencia de un sentimiento extraordinario que termina por originarlas. Seguramente estas palabras y sobre todo la palabra religión, dado que es la más cercana a nuestra cultura, tenga múltiples sentidos en nuestra época, y con total seguridad hayan tenido más trasmutaciones que las que Nietzsche descubrió en la palabra <bueno> en *la Genealogía de la Moral* (Cf. Nietzsche, 1996), pero lo que no sabemos y estamos por determinar es el originario existencial de dichas palabras.

Es probable que palabras como religión, yoga o tao sean producto de cierta madurez de la humanidad, no las podemos ver anquilosadas en el primer conjunto de palabras manejadas por el ser humano, como antes hemos mencionado, las primeras palabras tuvieron, como fin principal, la permanencia o supervivencia del ser humano en la tierra. Pero palabras como yoga o tao implican el surgimiento o emergencia de un tipo de comprensión muy profunda de la existencia humana.

Religión y yoga significan unir o volver a unir, reunirse con el todo, con el principio originario, estas palabras implican un sentimiento de unión espiritual muy profundo, implican la posibilidad de un sentimiento de unión con lo originario, con el fundamento principal, un sentimiento de conexión con la divinidad y de unión en la totalidad. Seguramente una de las mejores descripciones de lo que implica el sentimiento religioso la haya dejado san Agustín (Cf. Agustín, 1993) en sus Confesiones, en donde su experiencia, una y otra vez se muestra como un reencuentro consigo mismo, y en la misma medida, un reencuentro con la divinidad, con aquel fundamento originario, con aquello que es sentido, fundamento y propósito de todas las cosas. En Agustín la palabra religión retoma su sentido originario, la religión se convierte aquí en aquella experiencia de unión espiritual, en aquella experiencia del uno que está más allá de toda la multiplicidad, en el sentimiento de unión con el fundamento y por ende con el sentido primordial de todas las cosas. En las confesiones de

Agustín no podemos ver, a la luz de este análisis, al argumento como lo primordial, sino al hecho de que lo que hace Agustín es una confesión y en dicha confesión Agustín relata su experiencia de reencuentro con el originario fundamento religioso, no decimos aquí que lo que dice Agustín es verdadero pues, como antes hemos advertido, la experiencia religiosa no se agota en las palabras, pero si consideramos importante para nuestro análisis el hecho de que en las confesiones de Agustín se relata una experiencia religiosa dando prioridad al sentimiento y a la vivencia más que a la razón. En este sentido Agustín es un pionero a la hora de descubrir el fenómeno de la religiosidad.

La palabra religión implica o señala un sentimiento de este tipo, quien la haya dicho por primera vez tuvo que haber sido sorprendido por tal sentimiento, su existencia tuvo que haberse abierto a una experiencia tal que le haya dejado completamente sin palabras, pues una de las características principales de la experiencia religiosa es precisamente que se escape a las palabras mismas, es que no pueda ser agotada en palabras, y que aquel que quiera convertirla en palabras termine siendo expulsado de ella. Así, quien haya tenido tal sentimiento, apenas pudo decir religión, pues aquel inmenso sentimiento de unión en la totalidad jamás podrá ser reducido a palabras, jamás será susceptible de ser convertido en teoría y apenas podrá ser señalado o contado, pero nunca agotado en palabras, pues lo que este sentimiento implica siempre será infinitamente mayor a todas las palabras que puedan ser dichas sobre él. Es por esta misma razón que Wittgenstein advierte en su reflexión que hay cosas de las que es mejor no hablar, seguramente porque sabe que hay cosas, como el sentimiento religioso, que se escapan al lenguaje (Wittgenstein, 2002, pp. 103).

Ahora bien, llegados hasta aquí podemos afirmar que la palabra religión surge en un estado de cierta madurez de la humanidad, e implica un sentimiento que sólo puede surgir de una profunda comprensión de la existencia. Por esta misma razón, es posible considerar el nacimiento de los dioses como un fenómeno anterior al sentimiento que dio origen a la palabra religión.

Seguramente el nacimiento de los dioses se da en un estado medianamente maduro de la humanidad, es posible que los dioses surjan del asombro y del reconocimiento de lo inexplicable, es posible que emerjan de la angustia o de la conciencia de la catástrofe o de la tragedia, pero también es muy probable que el nacimiento o descubrimiento de los dioses surja en la conciencia de la mortalidad humana. Seguramente la muerte no de origen a palabras como religión, yoga o samadi, pero el sentimiento de tristeza y de ausencia acompañado de la angustia que produce la muerte de un ser querido, puede producir una necesidad de explicación en el ser humano así como también es posible que de esta angustia surja un encuentro con la nada (Cf. Heidegger, 2003, pp. 18-43). De la angustia pudo nacer la necesidad de dar sentido a la muerte y de colocar seres más allá de la existencia, seres con una existencia diferente a aquella que se presenta ante los sentidos. Seguramente uno de los sentimientos más fuertes e infranqueable para el ser humano, el sentimiento de angustia, surge cuando los lazos sociales se hacen más fuertes, cuando convive con otros seres humanos durante mucho más tiempo y se producen fuertes lazos de afectividad y de amor con otros seres humanos. La angustia de la pérdida, la desesperación ante lo inevitable pudo generar una sed inquebrantable de sentido y de explicación, es posible que en este punto se haya configurado el ambiente propicio para el nacimiento de los dioses. Las comunidades, entonces, empiezan a enterrar a sus muertos y a generar un sin número de rituales y ceremonias orientadas a sus dioses, la mirada con la que el ser humano ve el mundo cambia radicalmente, a partir de este momento el ser humano ve algo así como un mundo divino más allá del mundo en el que existe, y seguramente, como pensaba Tales, todas las cosas estaban llenas de dioses.

Es posible que en este momento, cuando el hombre ve seres dadores de vida y sentido, detrás de las cosas aparezca por primera vez el sentimiento religioso. El sentimiento religioso en este sentido habría de emerger como una experiencia mística, individual de algún ser humano que por vez primera sintiera la existencia de seres que eran fundamento y génesis de todas las cosas, es probable que de experiencias de este tipo aparezcan cosmovisiones

como la celta en donde en donde existe un espíritu divino en los arboles, los árboles son dioses o templos sagrados de dioses; en este mismo conjunto podemos colocar algunas cosmovisiones andinas, tales como, el ver en la montaña un dios, o la metáfora de la tierra como la madre divina. En gran parte de las concepciones religiosas y cosmovisiones que soportaron las culturas antiguas aparece como substrato o fundamento, el sentimiento o la experiencia religiosa, que da a luz toda una forma de ver y comprender el mundo unido en un centro místico sólo captable por medio del sentimiento mismo de esta unión o por medio de la fe ciega de la existencia de dicho sentimiento originario y divino.

En este sentido los dioses se pusieron como aquellos seres que daban sentido a las cosas, como aquellos seres que estaban detrás de las cosas, soportándolas y llenándolas de sentido. Lo asombroso y inexplicable podía dársele como responsabilidad a los dioses y por primera vez todo podía tener sentido para el ser humano, de esta manera, se crea el terreno para el desarrollo de concepciones como el cosmos y el orden divino.

Si podemos afirmar que las palabras son la primera síntesis que el ser humano hace de las cosas para poder operar o tratar con ellas, también es necesario afirmar que con el nacimiento de los dioses aparece la primera posibilidad de generar explicaciones que den cuenta de la totalidad y del fundamento o principio que la gobierna. Aunque estas explicaciones no surjan necesariamente con el nacimiento de los dioses, el descubrimiento de estos seres produce la emergencia del mito y con el mito surge la primera explicación humana del origen, el principio y el sentido de las cosas.

En este momento es donde entra en escena el poeta y con la irrupción del poeta surge la posibilidad de una explicación que permanezca en la conciencia humana. El poeta es el ser al que se le encarga la tarea de mediar entre el mundo divino de los dioses y el mundo existencial en el que vive el ser humano (Cf. Heidegger, 1989, pp. 25-39), el poeta es el encargado de traer la verdad de los dioses a los hombres, el encargado de dotar de sentido divino el mundo de los seres humanos. El poeta, en este sentido, es un ser atípico y diferente a

todos los seres humanos, pues el poeta es el único ser humano con acceso al mundo de los dioses.

La poesía aquí, más que una explicación, se convierte en el sentido mismo de la existencia, la poesía dota de sentido divino la existencia humana, se encarga de hacer que lo inexplicable se vuelva accesible al ser humano, se encarga de dar suelo y sentido al ser humano en la tierra y de acercarlo a los dioses. La poesía dadora de sentido, nacida de los seres humanos se convierte en el puente que hemos creado entre nosotros y los dioses. Es por esta razón que el poeta ha sido respetado en tantas culturas e incluso se le ha investido con ropajes sagrados y se le ha puesto en los más altos pedestales.

No obstante, la grandeza de la poesía no sólo radica en el hecho de ser una síntesis explicativa de lo inexplicable, ni en el hecho de ser el mensaje de los dioses y de ser un puente entre el mundo de los dioses y el mundo humano. La grandeza de la poesía también reside en el hecho de haber modificado la cultura y generado un nuevo tipo de ser humano adoptado por una comunidad y por una cultura por medio del mito. El mito desarrolla toda una tradición oral en las culturas antiguas, genera un sentimiento de arraigo a la tierra y a las costumbres dentro de determinadas comunidades, el mito se convierte en un centro común a todos los miembros de una comunidad y dota de sentido a la vida en comunidad.

Por medio del mito se transmiten las creencias, costumbres y valores de las comunidades, y también por medio del mismo se genera la primera forma de comprensión histórica humana. Alrededor del mito se teje todo el entramado social, político y económico de las comunidades, y de esta misma forma, al mito se le encarga el sentido, la explicación y el fundamento de todas las cosas tanto de las que ya pasaron como de las que están pasando y de las que vienen. Así el mito conecta al hombre a una dimensión temporal mucho más amplia, permite ver el mundo de una manera menos inmediata y desarrolla en el ser humano una concepción y un sentido de las cosas en el tiempo totalmente distinto al que se maneja en la inmediatez de los acontecimientos.

ii. De la religión a la filosofía.

En el año 624 antes de Cristo con Tales de Mileto surge lo que aquí llamaremos, la segunda síntesis de la totalidad. Cuando incursiona la filosofía en el escenario humano ingresa también un elemento hasta ahora desconocido para el hombre. La explicación racional de los principios de la totalidad produce una hendidura aun más profunda en el espíritu humano que la que pudo producir el nacimiento de los dioses, y con este movimiento que ahora llamamos metafísica emerge en el ser humano toda una dimensión desde donde la percepción y la cosmovisión humanas cambian radicalmente.

Lo que viene al mundo humano con la filosofía presocrática es el desarrollo de toda una dimensión inexplorada hasta este momento por el ser humano, una dimensión tan poderosa y abarcadora que en nuestros tiempos se le han encargado los destinos y horizontes de toda la humanidad reemplazando por completo la dimensión religiosa.

La dimensión a la que aquí hacemos referencia es la dimensión racional. Con el advenimiento de la racionalidad se produce en el ser humano una nueva transformación con un impacto tan radical como el producido con la emergencia del mito o con el desarrollo del lenguaje mismo. No obstante, no podemos decir que dicho impacto se haya dado de la noche a la mañana, más bien podemos afirmar que ha sido un proceso sinuoso pero constante que ha dado como fruto, visto desde nuestro tiempo, la dominación total de la razón sobre cualquier otro tipo de explicación del sentido del mundo y por ende el posicionamiento de la razón como la todopoderosa fuente de todo el sentido y de todas las validaciones de las cosas.

Ahora bien, retomando el hilo conductor que nos trae desde el mito hasta la explicación racional podemos empezar a develar la forma en que esta síntesis inició y como fue creciendo y haciéndose más fuerte hasta reclamar para sí un terreno propio con un método y una forma de ser totalmente distinta a la evidenciada por la religión.

En este sentido, tenemos que afirmar en primer lugar, que el mito deja el terreno preparado para el nacimiento de la síntesis racional o dicho de otra

forma, el mito al generar en el ser humano una comprensión común de la totalidad, una primitiva forma de comprensión histórica y una cultura de transmisión de dichas comprensiones de generación en generación; al generar esto, el mito, prepara el terreno para un tipo de síntesis de la totalidad solo posible en tanto que pueda ser transmitida, reproducida y recreada una y otra vez.

No obstante, si bien el mito deja el terreno preparado para esta nueva forma de ver y comprender el mundo, esto es, para la comprensión racional. La racionalidad o síntesis racional de la totalidad es, desde todo punto de vista, una comprensión bastante distinta a la religiosa tanto en su génesis como en su desarrollo. Lo que gobierna en la comprensión racional es el argumento, este tipo de comprensión no se funda en la fe o en la confianza ciega a la tradición o a la cultura, no tiene fundamento en el entramado afectivo que se teje entre seres humanos y mucho menos confía en los sentimientos o en la existencia humana como tal. La comprensión racional implica desde un principio un distanciamiento de los sentimientos e incluso un distanciamiento de la existencia misma, por ejemplo, la búsqueda del principio del que se originan todas las cosas o *Arjé* por parte de los presocráticos implica el hecho de la posibilidad de hacer una abstracción que aísle de alguna manera todo el entramado existencial de las percepciones y los sentimientos para dejar una razón que pueda servir como explicación racional de todas las cosas.

De otro lado es importante destacar que, si bien antes advertimos que el mito fue el primer producto comunicable del espíritu humano, la síntesis racional solo habría de ser posible en tanto que pudiera ser comunicable, pues la racionalidad como tal está orientada a la vida en sociedad, sólo allí puede reproducirse y adquirir vitalidad. En este sentido, cuando miramos hacia atrás en la historia de la filosofía podemos ver cómo la explicación metafísica fue adquiriendo fuerza en la medida en que se hizo comunicable, y a medida en que se fue transmitiendo se renovó y recreó en cada pensador o en cada comunidad de pensadores; pero también podemos ver cómo en la medida en que fue reproduciéndose adquirió mayor fuerza hasta el punto en que pasó de

ser un pasatiempo entre grupos de filósofos a tomar partido en la vida cultural, política y económica de la sociedad.

En consecuencia, dados estos elementos, es posible afirmar, que mientras la síntesis desarrollada por el mito no puede desprenderse de la originaria experiencia o del originario sentimiento religioso, pues en este sentimiento se ata a la existencia y vive en el corazón de cada ser humano; la síntesis racional, es la primera creación humana que emerge de la vida en sociedad, que tiene como centro la sociedad y la cultura y sólo puede validarse en tanto puesta en común, ya que no tiene ningún sentido para la vida del individuo como tal, sólo tiene sentido en tanto que este individuo esté inserto en una sociedad. Este, se puede decir que es el principal fundamento de la obra platónica en donde todo el sentido del conocimiento sólo tiene validez por la vía del diálogo y por esta misma vía es posible el conocimiento mismo. De esta manera, encontramos a la racionalidad como dependiente de los movimientos sociales ya que sólo en este ambiente puede reproducirse y recrearse constantemente, mientras que a la religión siempre tendremos que verla vuelta a la vida interior del ser humano, recreando el sentido y el valor de la existencia misma.

Ahora bien, estas afirmaciones sólo son posibles desde una visión que surge desde nuestro tiempo, teniendo a la mano el mapa que se ha venido dibujando con la historia de la filosofía. Si nosotros mismos nos pusiéramos como actores de los principios de esta historia sería imposible hallar tales distinciones. En el principio de la filosofía los filósofos no se distinguen claramente de los poetas, su forma de comunicar y de expresarse acerca de los principios no toma distancia de los dioses, por el contrario, los dioses son invocados constantemente para acompañar al filósofo en la descripción de los principios, en la mayoría de los casos esta explicación toma forma mística y estos principios son traídos como verdades reveladas por los dioses y traídas al mundo por los filósofos que, para este caso, son más poetas que filósofos, de hecho en el principio no existía la categoría filósofo, esta categoría es un poco más tardía, para entonces todos los ahora llamados filósofos eran considerados sabios, una categoría mucho más amplia y que todavía no tendrá

las connotaciones que ahora tiene para nosotros. Evidencia de dicha conexión de la filosofía presocrática con los dioses y con el discurso poético la podemos ver en los siguientes fragmentos de Empédocles, Parménides y Heráclito respectivamente:

*“pero, oh dioses, apartad de mi lengua la locura de aquellos y
esparcid de mis labios una fuente pura; y a ti musa, virgen muy
celebrada de blancos brazos, te imploro: cuando es lícito oír a los
seres efímeros envíalo desde la morada de la piedad impulsando mi
dócil carruaje.*

*Más nunca te forzarán a aceptar las flores de la gloriosa honra
Que precede de los mortales, y por ello al hablar más allá de lo que la
sacralidad permite,
Con osadía, puesto que en la cima de la sabiduría estas sentada...”.*
(Conrado, E. y.... 1986, 472, pp. 256).

“El proemio del poema.

*Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance
Me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron al camino,
abundante en signos,
De la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe.
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy conocedoras,
Tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino.
Los ejes en los cubos de las ruedas despedían un sonido sibilante
Agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas bien
Redondas por ambos lados), cuando con prisa me condujeron
las doncellas de Helíades, tras abandonar la morada de la noche,
hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos...”.*
(Conrado, E y... 1986, 1043, pp. 474).

*“El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre, se
transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es*

denominado según el aroma de cada una". (Conrado, E y... 1986, 775, pp. 389).

Teniendo en cuenta la evidencia anterior podemos incluso afirmar que, si bien los presocráticos fueron los primeros en intentar una explicación racional de los principios que son fundamento de la totalidad, este tipo de síntesis no empieza a evidenciarse como una explicación y una cosmovisión distinta y diferente de la desarrollada en el mito, hasta Platón. Con Platón se dan los primeros pasos hacia un sistema de creencias y una forma de descubrir la verdad distinta a la desarrollada en el mito. No obstante, no se puede afirmar que toda la obra platónica, desde un principio, haya mantenido la misma estructura y se hayan evidenciado de manera tan clara la intención de optar por un tipo de explicación que se distanciase por completo del mito. Pero lo que sí se puede ver es, que la obra platónica cada vez es más distante de los dioses y por ende, cada vez tiende con más fuerza a posicionarse como una explicación de una naturaleza totalmente distinta a la explicación mitológica, no tanto porque no hable de los dioses sino más bien porque tiene la osadía de explicar incluso a los dioses mismos, como sucede con el demiurgo creador al cual Platón lo impregna de matices y valores humanos hasta el punto de convertirlo en un artesano, describiendo además, de una manera lógica, por medio del argumento, la forma en que este dios realiza la creación.

En consecuencia, una de las obras que descubre con mayor transparencia la tendencia puramente racional de la explicación platónica, es el *Timeo*. El *Timeo* visto desde esta óptica muestra varios de los elementos principales de la explicación racional tales como la preocupación por el sentido político, el corte histórico del discurso, la búsqueda del principio y la explicación del mismo por medio del argumento, el análisis del principio mismo y, como elemento puramente filosófico, encontramos la explicación de la forma del discurso que versa sobre la verdad. En este sentido, en primer lugar el diálogo empieza con una disertación acerca de la organización política de acuerdo con un diálogo desarrollado el día anterior, el cual Sócrates rememora de esta forma:

“Tengo la impresión de que lo principal del discurso que hice ayer acerca de la organización política fue cuál consideraba que sería la mejor y qué hombres le daría vida” (...) “y luego de asignar a cada uno una ocupación única para la que estaba naturalmente dotado, una única técnica, afirmamos que aquellos que tenían la misión de luchar por la comunidad deberían ser sólo guardianes de la ciudad, en el caso de que alguien se fuera o de adentro intentara dañarla, y que, mientras que a sus súbditos tenían que administrarles justicia con suavidad, ya que son por naturaleza sus amigos, era necesario que en las batallas fueran fieros con los enemigos que le salieran al paso”. (Platón, 1992, 17cd, pp. 160).

Seguidamente se desarrolla una descripción histórica de carácter mítico que tiene como finalidad dar fundamento a los argumentos sobre el origen del cosmos que se presentarán a continuación, esta descripción dará cuenta de los sucesos acontecidos once siglos atrás en donde los atenienses ganan una batalla contra los atlantes dando paso a un gran cataclismo que termina por destruir la civilización atlante. Posterior a esta narración histórica de corte mitológico se utiliza la concepción del demiurgo o dios creador del universo para describir argumentativamente la forma en que el demiurgo crea el cosmos a partir del caos, dándole un carácter humano al colocarlo como el artesano que desarrolla su actividad creativa regido por la idea de belleza y bondad que direcciona todo su trabajo creador.

“Al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el Dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera casual, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en si mismo todos los seres

vivientes mortales e inmortales. El dios en persona se convierte en artífice de los seres vivos y manda a sus criaturas a llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando estos recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho (...)" (Platón, 1992, 69b, pp. 233).

Pero también, una de las ideas más interesantes que se desarrollan en este diálogo es la explicación de la forma del discurso verosímil, en esta explicación se sientan los cimientos para todo el trabajo filosófico que se desarrollará posteriormente y que llegará a nuestro tiempo:

"Entonces acerca de la imagen y su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles –no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables-; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles" (Platón, 1992, 29b, pp. 176).

Como se puede ver el trabajo de Platón tiene elementos de corte puramente racional ya que no sólo se busca dar sentido a la realidad sino que también se quiere hacer explícito dicho sentido, por esta razón, el elemento fundamental del discurso es el argumento no la experiencia y la búsqueda no es la vivencia del principio sino encontrar una razón última que brinde fundamento a todas las cosas.

iii. Razón y religión, dos mesetas divididas por un enorme abismo.

Podemos decir que en el mundo antiguo quien lleva al tope más alto la explicación racional, es Aristóteles. La grandeza de Aristóteles no tiene que ver con la explicación misma del principio o el origen de las cosas, tampoco descansa precisamente en el hecho de que haya desarrollado una

argumentación filosófica acerca de las causas (Cf. Aristóteles, 1995, pp. 57-102) que explican el ser y el sentido de las cosas en el mundo; la grandeza de Aristóteles radica fundamentalmente en el hecho de hacer explícita la manera en que el entendimiento llega a la verdad. En el *Organon*, Aristóteles desarrolla, a través de cada uno de sus libros, una explicación de la forma en que la razón llega a la verdad. En este sentido, con Aristóteles podemos ver con mayor claridad el enorme abismo que distancia a la razón de la religión, así como, podemos empezar a entender por qué la Edad Media pudo convertirse en el principio de las grandes confusiones humanas, en tanto que, quiso colocar a la religión en el plano de la razón.

En primer lugar podemos ver que el fin de la razón es hacer explícito todo conocimiento y todo saber, es precisamente por esto que el *Organon* se muestra como una de las invenciones más significantes de esta forma de ser humana, en el *Organon* se busca fundamentalmente hacer explícito incluso el método en que llegamos a esta forma de conocimiento dando las reglas por medio de las cuales el entendimiento llega a toda verdad. En este sentido, una de las principales máximas del conocimiento racional es que todos los seres humanos podemos alcanzar las verdades de la razón si recorremos el camino racional que implica alcanzarlas, obviamente sabiendo de antemano que este camino se conduce por medio de la razón misma.

Otro de los principios rectores de las explicaciones racionales es el hecho de que los nuevos descubrimientos sólo son posibles en el reconocimiento de los descubrimientos anteriores, en este sentido, la lógica del desarrollo de la explicación racional sólo es posible en tanto que existen cimientos que la hacen posible o en tanto que las nuevas concepciones se convierten en negaciones de las antiguas explicaciones o en antítesis de las mismas. Un claro ejemplo lo podemos ver en el desarrollo de la ciencia positiva posterior a Descartes, en donde cada uno de los filósofos que fueron entrando al debate del positivismo tomaron partido a partir de sus antecesores o de las bases mismas de este debate, es decir, de las postulaciones de Bacon y Descartes, quienes a la vez generaron sus posiciones filosóficas, teniendo como fundamento o cimiento, las

controversias desarrolladas por la filosofía y la ciencia de la Edad Media, convirtiéndose en los principales críticos de la filosofía y la ciencia de corte aristotélico que imperaba en el Medioevo.

Vemos aquí dos de los principales caracteres ontológicos de la explicación racional, a saber: el hecho de ser aprehendida por medio de la razón y de estar al alcance de todo ser humano que recorra el camino racional que lo lleva hasta esta verdad; y el hecho de desarrollarse a la manera de un edificio que va creciendo en la medida en que se postulan nuevas concepciones o desvelan nuevas formas de comprender siempre fundadas en las concepciones anteriores que las fundamentan. En este sentido, vemos a la explicación racional y a la racionalidad en general en un terreno completamente abstraído de la existencia, la racionalidad se desinteresa por completo de los sentimientos, su terreno y su campo de acción son la razón misma. La racionalidad puede poner a jugar a su favor a la experiencia pero en últimas lo que busca son conclusiones racionales, para la razón la vivencia es irrelevante, lo que realmente importa es acceder a la verdad racional, muestra de esto es la manera en que filósofos como Platón o Descartes negaron el cuerpo y la sensibilidad en general.

En cuanto al descubrimiento de la comprensión religiosa hemos de afirmar que se encuentra en un campo completamente distinto al racional. Para la religiosidad lo más importante es la vivencia, funciona en el ámbito de los sentimientos y la sensibilidad viene a ser una de sus principales posibilidades para su surgimiento. El orden de lo religioso supera la lógica de la racionalidad y funciona de una manera totalmente distinta a la racional, tanto en su surgimiento como en su evolución. El surgimiento religioso no tiene un método designado, no existe una sola forma de alcanzar la gracia, el Satori o el estado de Nirvana, por lo que, para lo que se refiere a la religión, es imposible considerar un método o vía regia para alcanzar un estado de religiosidad o de comunión con la totalidad. Por el contrario, cuando hablamos rigurosamente de religión tenemos que aceptar la autoridad de la vivencia individual, es posible

incluso que exista un método o camino único para cada ser humano en la búsqueda de la plenitud religiosa.

Si queremos contemplar el plano religioso tenemos que aceptar que la razón no sirve allí de nada, y no sirve de nada a tal punto que una persona que sepa todo acerca de la experiencia religiosa puede encontrar en este conocimiento un bloqueo mental que lo imposibilite para acceder, él mismo, a esta experiencia. En el Zen, por ejemplo, lo que se busca es un vacío total de la mente, pues en tanto más se vacía la mente de sus pensamientos, más se siente la divinidad del ser o de la totalidad; algo parecido sucede en el Tao en donde todo el sentido de la existencia se sintetiza en la metáfora del bote vacío, como la posibilidad de unión cósmica con la totalidad, posibilidad de ser uno con el cosmos y sólo se es uno en tanto que se pueda vaciar el pensamiento y redirigir la energía que usamos en el pensamiento hacia el reconocimiento de nosotros mismos a través de la auto-observación y el auto reconocimiento del YIN YAN que gobierna la existencia.

Ahora bien, otro de los grandes abismos que distancian la razón de la religión radica en la manera como cada una puede alcanzarse. Anteriormente decíamos que la razón está hecha como un edificio que requiere de sus pisos anteriores para continuar construyéndose y que las nuevas concepciones o los descubrimientos racionales se producen como antítesis de sus cimientos o como síntesis de los mismos, también decíamos que todos podemos llegar a estas concepciones a través de los métodos que procura la razón misma para posibilitar el acceso a estas verdades. En el caso de la religión no importan los fundamentos, lo único realmente importante es la experiencia existencial, lo único que realmente importa es la vivencia como tal. En el zen o en el budismo, por ejemplo, existieron muchas personas que aun teniendo muchos años de práctica continua y disciplinada no pudieron encontrarse con el tan anhelado Samadi e incluso hay personas que han pasado su vida entera en práctica y no han podido alcanzar esta experiencia, mientras otras personas lo han alcanzado en sólo algunos años de práctica. No se trata de que los unos hayan entendido más que los otros, o que tengan más capacidad de entendimiento

unos que otros como se podría concluir a través de la explicación racional, lo que sucede tiene que ver más con la misma experiencia mística, en este tipo de experiencia lo que reina es el misterio y el único camino posible de acceso es la existencia, es la vivencia misma, por eso para un místico no es de ninguna manera extraño que una persona por más de que entienda mucho sobre religión, por más de que dedique día y noche a la práctica, no pueda alcanzarlo, mientras otro pueda alcanzar la luz con tanta facilidad.

Como hemos visto hasta ahora, la experiencia religiosa no puede ser alcanzada por medio del entendimiento, ni funciona como la explicación racional, es decir, basada en cimientos o fundamentos. Por estas mismas razones el ámbito de la experiencia religiosa siempre será individual, el surgimiento de esta experiencia sólo puede ser sentido, y por más de que quiera ser comunicado jamás podrá ser pasado de uno a otro como sentimiento. Es posible relatar una vivencia religiosa, como lo hizo San Agustín, pero por el sólo hecho de comunicarla no se garantiza que ese sentimiento pueda nacer en otro ser humano. De hecho, si algún otro ser humano pudo experimentar una vivencia religiosa inspirado en las Confesiones de Agustín (Cf. Agustín, 1993) el sentimiento no pudo ser el mismo, su vivencia ha tenido que ser tan particular y tan individual como la de Agustín, tan suya, tan interior que simplemente no puede ser vuelta a vivir por alguien más. Así, la experiencia religiosa se nos muestra como una experiencia de naturaleza completamente interior e individual solamente posible por medio de la sensibilidad, únicamente captada a través del sentimiento e imposible de ser transmitida por lo tanto únicamente susceptible de inspiración.

iv. Edad Media y el preludeo a la muerte de la religión.

Si bien la Edad Media representa un sin número de eventos y manifestaciones que repercutieron en el posterior desarrollo de la humanidad, también esta época se caracteriza por ser una de las más misteriosas y ocultas en toda la historia humana. La Edad Media inicia con la caída del imperio romano y está marcada por fuertes acontecimientos donde se cuenta por ejemplo las

invasiones bárbaras, la expansión de los Vikingos, el fenómeno expansionista de la Iglesia Católica, la propagación de la peste negra, la conquista a Jerusalén por los cruzados, la carta magna, la introducción de la moderna notación musical, entre otros.

Ahora bien, en cuanto al tratamiento de lo religioso y lo racional, que es lo que nos compete en este escrito, podemos decir que esta época tuvo como centro vital y punto de referencia el fenómeno religioso. No obstante, este fenómeno no se busca en la forma misma de la religión sino que más bien se da como un muy poderoso elemento político que hace posible la expansión de un imperio. Sabemos por ejemplo que el imperio se unifica poco más de un siglo antes de la caída de Roma gracias al emperador Constantino el Grande, quien además de fundar Constantinopla, es el responsable de generar una revolución sin precedentes en las creencias romanas al permitir que se profese libremente dentro del imperio mediante el edicto de Milán. No obstante, quien otorga un verdadero reinado al cristianismo es Teodosio hacia el 383 convirtiendo la religión cristiana en religión oficial y de paso deponiendo toda la tradición religiosa romana (Cf. Küng, 2006). También es sabido que a mediados del 400, Atila el rey de los Hunos declina en su investida hacia Roma después de ser persuadido por el papa y sin motivo evidente alguno. Hechos como estos y otros de naturaleza similar fueron los que dieron tanta fuerza al cristianismo en la Edad Media, a tal punto que este movimiento religioso, encarnado en la Iglesia Católica, se hiciera al poder y al dominio económico y social del mundo antiguo.

Sin lugar a dudas, el centro de todos los movimientos tanto sociales como económicos y culturales era la religión cristiana y gran parte de la energía que se invertía en el mundo antiguo estaba orientada a la difusión y el mantenimiento del dogma así como a la aniquilación de cualquier otro tipo de creencia de inclinación no cristiana. En este sentido, la filosofía no fue un caso aparte, por el contrario, la filosofía fue erigiéndose como uno de los principales estandartes de todo este movimiento, desde la filosofía se encargó el proyecto de construir un dogma religioso completamente sólido y universal, es decir, una

religión que estuviera por encima de todas las demás. La filosofía habría de descubrir a la religión católica como la verdadera en tanto que su Dios es el único Dios omnisciente, omnipotente y omnipresente, mostrando así que, a la luz del Dios cristiano todos los demás dioses son sólo falsas construcciones de la humanidad.

Desde esta perspectiva se hace claro que la búsqueda de la Edad Media, si bien estaba mediada por la religión, no era religiosa. En la Edad Media prevalece la lógica del imperio y la religión se convierte en el arma más eficaz hasta ahora conocida para desplegar el poder. Desde esta perspectiva vemos a la religión muy lejana del fenómeno religioso, y muy cercana al ámbito político, al juego de poder, convirtiéndose en el instrumento más poderoso de conquista hasta ahora concebido por el hombre.

El hecho de que la religión se haya convertido en un instrumento de poder influye en el modo de ser de la filosofía de esta época, así como, en la emergencia, desarrollo y evolución de los problemas filosóficos que se trataron durante este periodo. Por esta razón consideramos que esta época se pone como una de las más confusas para la humanidad entera, pues los desarrollos filosóficos que tuvieron lugar en la Edad Media tuvieron una tendencia cada vez más marcada hacia una profunda confusión, al tratar de fusionar la razón y la fe y al tratar de reducir la fe a la razón; terminando por generar la posterior modernidad, eclipsando por completo la dimensión religiosa y despojando al ser humano del resplandor divino que lo caracterizaba frente a los demás seres.

Seguramente quien inaugura el pensamiento medieval es San Agustín, sin duda en Agustín y sus Confesiones encontramos una de las más puras formas de dirigirse a la religión dentro de la Edad Media. Las Confesiones se mantienen casi por completo dentro del ámbito puramente religioso, pues, con el sólo hecho de ser una confesión invitan a la vivencia espiritual, dentro de ellas se encarna la vida de un ser humano que ha tenido una experiencia religiosa y que quiere comunicar a través de sus palabras la profundidad de su

vivencia, Agustín más que querer convencer, busca inspirar la vivencia religiosa por medio de Cristo, como se denota en el siguiente pasaje:

“no obstante esto, médico mío íntimo, hazme ver claro con qué fruto hago yo esto. Porque las confesiones de mis males pretéritos –que tu perdonaste ya y cubriste, para hacerme feliz en ti, cambiando mi alma con tu fe y tu sacramento, cuando son leídas y oídas, excitan al corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: “no puedo”, sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que se da cuenta por ella de su debilidad” (Agustín, 1993, Capítulo III, 4).

No obstante, Agustín es uno de los pioneros de la búsqueda de un término medio entre fe y razón, no solo por tratar de desarrollar un escrito religioso fundado en sus conocimientos acerca de la filosofía de Platón, sino precisamente por querer poner a la religión al mismo nivel de la filosofía, a Agustín se le señala como el autor de la máxima “cree para comprender y comprende para creer” (Cf. Sermón 38) y de la misma manera se le señala como uno de los fundadores del dilema fe y razón en la Edad Media. En Agustín no se ve aún con claridad una búsqueda de reducir la fe a la razón o la razón a la fe, pero si inicia una tradición filosófica tendiente a este tipo de reducciones y que marcará la pauta en toda la Edad Media.

La tendencia de los filósofos posteriores a Agustín está marcada por una clara inclinación a hacer de la religión un elemento de corte racional. Después de Agustín no existen más “Confesiones” dentro de la filosofía medieval, en cambio, lo que se manifiesta es un claro interés por justificar la religión por medio del argumento. Seguramente aquí podemos decir que después de Agustín inicia la verdadera confusión, pues lo religioso pasa al dominio de la razón y entre más argumentos se esgrimen a favor de Dios mayor es la muerte del fenómeno religioso en cuanto tal. Los filósofos de la Edad Media,

posteriores a Agustín, sin contar con los místicos⁸, se encargaron poco a poco de oscurecer lo que realmente implica el fenómeno religioso, al punto, de dejar preparado el terreno a la posterior modernidad e ilustración que eclipsaron por completo la sensibilidad, el corazón y el cuerpo humano (posibilidades del fenómeno religioso), dejando un ser humano incompleto, dotado de pura razón.

Prueba de este tránsito hacia la razón es el famoso problema de los universales bastante tratado en la Edad Media sobre todo con el resurgir de la filosofía aristotélica que implicaba, entre otras, cosas la duda sobre la redención de la humanidad a través de Jesús quien acepta ser condenado y crucificado para redimir los pecados de la humanidad entera. Una de las grandes preguntas que rondaba a los filósofos que trabajaron sobre el problema de los universales era ¿cómo Jesús habría podido redimir los pecados de la humanidad siendo la humanidad un universal?, ¿existe algo así como la humanidad?, ¿qué tipo de existencia tiene la humanidad?, ¿o acaso es tan sólo una palabra?, ¿o tan sólo un concepto mental? Filósofos como Abelardo, Tomás de Aquino, Guillermo de Occam y Duns Scoto entre otros, fueron partícipes de esta larga discusión, en donde no solo se trató la redención sino también la Trinidad, los ángeles entre otros temas vinculados a ésta época. En la medida en que estas discusiones fueron desarrollándose, la religión, como fenómeno fue opacándose, eclipsándose y alejándose cada vez más del corazón de la humanidad de aquellos tiempos.

La religión, a partir de estas discusiones, pasó a ser un asunto puramente racional, el misticismo empezó a ser incomprendido y la razón fue coronándose a sí misma como la única e insustituible forma de ser humana, como el fundamento humano mismo y la única posibilidad de acceder a la verdad.

Ahora bien, si el problema de los universales es uno de los actores principales que posibilitan el dominio de la razón sobre la religión, sin lugar a dudas, la

⁸ Pues el misticismo medieval consiguió aislarse de la discusión de corte racional y se mantuvo dentro de la vivencia que busca la experiencia religiosa, ejemplos de esto los encontramos en los eremitas y los anacoretas (Cf. Nicolas de Cusa, el Maestro Eckhardt).

fusión del pensamiento medieval con la filosofía aristotélica y sobre todo con la lógica a través de Santo Tomás, es la encargada de encerrar todo dominio religioso dentro de la prisión de la razón, y terminar así, el programa, tal vez inconsciente, de eclipsar la religión para descubrir a la razón como fundamento todopoderoso de lo humano.

Cuando se lee a Santo Tomás todo lo religioso se pierde por completo, lo que se encuentra en los escritos de este filósofo es una preocupación constante por argumentar racionalmente la existencia de Dios, su discurso, al contrario del de Agustín, busca convencer, por medio del argumento de la existencia de un método racional mediante el cual se alcanza a Dios empezando por aquello que está más a la mano para alcanzar lo que es esencia de todas las cosas, en este sentido podemos ver en Tomás lo siguiente:

“puesto que un error pequeño al principio resulta grande al final, según el filósofo en el libro primero del cielo y el mundo, y el ente y la esencia son lo primero que se concibe con el entendimiento, como dice Avicena en el primer libro de su metafísica, a fin de que no suceda que erremos por ignorarlos, debe decirse, para salvar su dificultad, qué se quiere significar con el nombre de “esencia” y el de “ente”, y de qué modo se los encuentra en las diversa cosas, y como se relacionan con las intensiones lógicas, a saber, con el género, la especie y la diferencia. Porque, en verdad, de las cosas compuestas debemos extraer el conocimiento de las simples, y de las posteriores llegar a las anteriores, a fin de que, comenzando por las más fáciles, resulte más expedito el aprendizaje y, en consecuencia, se debe avanzar del significado del ente al significado de la esencia” (Cappelletti, 1993, pp. 250).

Como se puede ver lo religioso, antes expuesto en las Confesiones de Agustín, pasa a un segundo plano y de hecho no vive en este tipo de escrito, por el contrario lo que aquí predomina es el argumento y el sentido racional; la vivencia y la experiencia religiosa pecan de futilidad dentro de este marco

explicativo. Por consiguiente, a partir de aquí el eclipse de la religión y la confusión humana empiezan a evidenciarse plenamente. Con Tomás el amanecer de la razón empieza a hacerse evidente, así como se hace casi imposible advertir la enorme confusión que invade al ser humano en aquellos tiempos, pues aún para el ser humano no es evidente que, al justificar la religión por medio de la razón, se está matando el fenómeno religioso mismo.

v. Descartes, cuando el mundo se puso al revés y la religión murió para la humanidad.

Con René Descartes entramos, a la última etapa de lo que aquí llamamos la muerte del fenómeno religioso. Descartes más allá de aclarar todas las confusiones a partir del método de la duda termina, desde nuestro punto de vista, llevando al estatus de verdad máxima, la confusión más grande que se ha enraizado en el espíritu occidental, a saber: que la única verdad existente reside en el pensamiento, que la razón misma es posibilidad de existencia y que todo lo que existe, existe en última instancia, con base en el pensamiento, por lo tanto el cuerpo y todo lo que el comporta (sensación, sentimientos, percepción, etc.) es desterrado por ilusorio y carente de realidad, a la vez que la razón se impone como fundamento y sustrato último de la realidad y la vida humana en general. Esta confusión que en realidad conlleva muchos más elementos de juicio, ha llevado a occidente a concebir la creencia de que la religión se reduce a una concepción de Dios y a quitar de tajo toda posibilidad de legitimar la experiencia o vivencia religiosa como tal.

En este sentido, la religión pasa a ser de dominio puramente racional, la razón confisca la religión por completo, dejando sin posibilidad al fenómeno religioso. Como hemos dicho anteriormente, el fenómeno religioso se caracteriza principalmente por la vivencia y la experiencia sensible, los métodos o caminos que han de llevarnos hacia la experiencia religiosa han de ser siempre del tipo meditativo sensible, pues lo que buscan en principio es el despertar de un sentimiento y no la certeza de una razón verdadera. En el budismo, el Zen y otras prácticas religiosas orientales, por ejemplo, no se hace necesaria la

creencia en un dios sino que la búsqueda del sentimiento religioso se da a través de la existencia misma, no se trata tanto, de una búsqueda de perfección sino, más bien, lo que se busca es alcanzar un estado de ánimo o un sentimiento de plenitud en sí mismo.

Descartes por el contrario pone lo religioso al revés, dando toda la importancia a la búsqueda de Dios como ser perfecto y justificando como método único un camino que solamente implica pensamiento, esta intención de Descartes se hace evidente en este pequeño pasaje del discurso sobre el método:

“Quise saber donde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo y conocí con toda evidencia que esta era la obra de una naturaleza ó esencia más perfecta que la mía”. (Descartes, 1946, pp. 22).

Además de esto, la búsqueda de Descartes no se queda tan sólo en la aceptación de un ser perfecto al cual se llega por medio del pensamiento, sino que, para este filósofo es de suma importancia negar el cuerpo a toda costa. No solamente se trata del hecho de que todo el asunto religioso tenga que ver con la razón, sino que sobre todo se trata de la necesidad de aceptar que el cuerpo y todo lo que tenga que ver con él, es pura ilusión. Por lo tanto, por lo tanto la única posibilidad que tenemos de encontrarnos con Dios reside en el pensamiento, pues si Dios es perfecto, no puede ser compuesto y existe en tanto que es pura naturaleza inteligente, o en palabras de Descartes:

“Había comprendido muy claramente que la esencia o naturaleza inteligente es distinta de la corporal, que toda composición atestigua dependencia y, por consiguiente, que la composición es un defecto. Juzgué que en Dios no podía ser una perfección el estar compuesto de dos naturalezas, la inteligente y la corporal, y, por lo tanto, que no era un ser compuesto porque nada hay en él de imperfecto”
(Descartes, 1946, pp. 23).

Ahora bien, este filósofo no se queda tan sólo con la afirmación de que la perfección de Dios reside en que su naturaleza es inteligente, sino que, además justifica su argumento por medio de las matemáticas ya que en las

matemáticas se manifiesta la perfección, y al examinar al ser perfecto se expresa de esta forma:

“Volvamos al examen de la idea que yo tenía de un ser perfecto. Del mismo modo que en esta idea está comprendida la existencia del ser perfecto, lo estaba en la concepción del triángulo, la equivalencia de sus tres ángulos á dos rectas ó en la de la esfera la igualdad de las distancias de todas sus partes al centro. Tan cierta es la existencia del ser perfecto como una demostración geométrica y aún es más evidente la primera que la segunda”. (Descartes, 1946, pp. 24).

Vemos hasta este punto como Descartes cierra toda posibilidad al fenómeno religioso en cuanto tal, en tanto que éste se vuelve prisionero de la razón. Descartes reduce la religión a la justificación racional de la existencia de Dios y en esta misma justificación elimina la posibilidad de la vivencia al eliminar el cuerpo por engañoso y falso. No obstante, éste filósofo no pudo llegar a tales razonamientos sin antes haberle eliminado al ser humano la posibilidad de ser en el fenómeno religioso.

Lo que hizo Descartes en principio fue dudar de todo para asegurarse de que algo existía, la duda obviamente es un camino racional y seguramente, el filósofo nunca fue consciente de que lo único que encontraría por este camino, serían razones, y, por lo tanto, nunca comprendió el hecho de que el descubrimiento religioso es imposible únicamente por medio de la razón. Sin embargo, su duda si lo llevó a múltiples afirmaciones, afirmaciones que, a nuestro juicio, llevaron a la muerte del fenómeno religioso. La primera de estas afirmaciones tiene que ver con el hecho de afirmar que la existencia del ser humano se reduce a su pensamiento, así, en el *Discurso sobre el Método*, descartes comenta:

*“Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: **pienso, luego existo** era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin*

*escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba”
(Descartes, 1946, pp. 21).*

Desde nuestro punto de vista, en este primer principio al que descartes se refiere, descansa la primera estocada mortal que se da al fenómeno religioso, a la luz de esta afirmación la existencia humana pierde su carácter de vivencia y por lo tanto su sensibilidad, convirtiendo al ser humano decididamente en una especie de máquina que solamente piensa a la que todo los demás, todas sus demás dimensiones deben ser podadas pues sólo son defectos de esa máquina pensante. Y definitivamente no somos muy lejanos de Descartes al considerar al ser humano, desde este punto de vista, como máquina, pues lo que nos mostrará el filósofo es que, si somos algo, tan sólo somos algo que piensa o dicho en las palabras de Descartes en *las meditaciones*:

“Pasemos a los atributos del alma y veamos si alguno está en mí. Los primeros son moverme y nutrirme. Otro atributo es el de sentir, pero sin cuerpo no se puede sentir; además, en otro tiempo, creí sentir durante el sueño muchas cosas que al despertar reconocía no haber sentido. Otro atributo es el de pensar; este es el que me pertenece, el que no se separa de mí. Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar en el mismo momento dejaría de existir. Nada quiero admitir, si no es necesariamente verdadero. Hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa” (Descartes, 1946, pp. 75).

Ahora bien, en el pasaje anterior, Descartes, no sólo deja bien sentado el hecho de que somos una cosa que piensa, sino que, además, el único atributo del alma que nos pertenece como humanos, es el pensamiento. Con esto, podemos decir que Descartes empieza a cerrar toda posibilidad de acceso humano al fenómeno religioso, ya que el alma, que desde todas las culturas es vista como conexión divina, es confiscada aquí también por el pensamiento. De una u otra manera Descartes cierra todas las puertas a la dimensión religiosa, allana todas las salidas y asfixia al humano en la razón. Poco a poco, lo más

real, lo puramente existencial empieza a desvanecerse; poco a poco, el pensamiento, al igual que una densa nube negra se impone a la humanidad ocultando la existencia misma; poco a poco la posibilidad de la religión, lo divino, empieza a ocultársele al ser humano. Este auto engaño, este oscurecimiento del alma puede verse claramente a través de este pasaje:

“Examine atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada en que mi ser estuviera, pero que no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía – comprendí que yo era una substancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, substancia que no necesita de ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material de suerte que este yo – o lo que es lo mismo, el alma – por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él”. (Descartes, 1946, pp. 21-22).

Y es que con Descartes el mundo se vuelve al revés, lo que existe no existe y lo que no existe empieza a existir, aunque no exista. La forma de argumentación de este filósofo y sobre todo su método, que duda de todo excepto del pensamiento, termina por colocar al pensamiento en el plano de la existencia, termina dándole realidad a aquello que solamente es posible en la razón, mientras que el plano de la existencia, de la vivencia, de las realidades existenciales y de las relaciones humanas realmente vividas, pasa a ser pura ilusión. Con la filosofía cartesiana no sólo se corre el riesgo de poner una enorme nube sobre la realidad existencial humana sino que sobre todo se llega a revolucionar el valor de la polaridad entre existencia y pensamiento, y, por ende, a transmutar ontológicamente ambos planos. A partir de la filosofía cartesiana, el ser de lo existente deja de ser para pasar al terreno de lo ilusorio, que no es, y el ser del pensamiento y la razón que no vive y no puede vivir más allá de la mente adquiere el carácter de real y pasa a ocupar el plano del ser, es decir, de lo que es indudablemente.

Descartes hace posible esta transmutación y esta puesta de cabeza del mundo, al poner a jugar la vigilia y el sueño, arguyendo de una manera genial la forma en que sueño y vigilia se pueden confundir, a tal punto, que simplemente, no es posible saber cuando estamos despiertos o cuando dormimos profundamente. Dicha argumentación se muestra con claridad en los siguientes fragmentos tomados de *las meditaciones*:

“Hay muchas cosas que por los sentidos conocemos y de las cuales no es razonable dudar: que yo estoy aquí sentado al lado del fuego, con un papel entre las manos, vestido de negro, es cosa indudable para mí” (Descartes, 1946, pp. 68).

“Pero pienso con detenimiento en lo que en este momento me pasa y recuerdo que durmiendo me frotaba los ojos para convencerme de que no estaba soñando, y me hacía las misma reflexiones que despierto me hago ahora. Eso me ha ocurrido muchas veces. De aquí deduzco que no hay indicios por los que podamos distinguir netamente la vigilia del sueño. No los hay, y porque no los hay me pregunto lleno de extrañeza, ¿será un sueño la vida? Y estoy, a punto de persuadirme de que en este instante me hallo durmiendo en mi lecho”. (Descartes, 1946, pp. 69).

Llegados hasta aquí, sólo nos queda un último aspecto a señalar, que al igual que los antes mencionados, hace parte del arsenal con el que este filósofo da muerte al fenómeno religioso, entregando el poder y dominio total a la razón y negando la posibilidad, a la humanidad occidental, de acceso a la búsqueda religiosa. Este último aspecto trata de la meditación como tal, en muchas culturas, sobre todo en oriente, la meditación se pone como un medio para alcanzar el sentimiento religioso, la práctica meditativa, sea cual fuere, se concentra en la búsqueda de un sentimiento de plenitud y armonía consigo mismo, el énfasis de la práctica meditativa siempre es el sentimiento que se quiere alcanzar. La meta fundamental de la práctica meditativa, no se trata de certezas, ni mucho menos de ideas, en algunos casos es encontrarse con Dios y ese encuentro se alcanza precisamente en el sentimiento de plenitud misma

o de gracia, como en el cristianismo, y, en otros casos, es precisamente la ausencia de pensamiento lo que permite alcanzar el *Samadi* o despertar en la divinidad, como en el caso del Zen, el Budismo o el Tao. En todos los casos, el énfasis está en la sensibilidad, la mayoría de las prácticas meditativas buscan un vacío del pensamiento, en todas ellas la confianza en la existencia en cuanto vivencia juega un papel fundamental, el cuerpo se convierte en medio para que la divinidad entre, y es el cuerpo mismo el que hace posible alcanzar el estado de religiosidad tan anhelado.

En el caso de Descartes meditación es comprendida como una reflexión de corte racional, aunque también se trate de un método, lo que busca es certezas y verdades de corte científico, lo divino se busca partiendo del prejuicio de que la perfección, tal y como es concebida en esta época, reside la divinidad, y, por esta razón, encontramos que en Descartes la práctica meditativa no va más allá de una reflexión racional, como se muestra en el siguiente fragmento: “Meditando sobre las dudas que asaltaban mi espíritu, deduje la conclusión de que mi ser no era perfecto, puesto que el conocer supone mayor perfección que el dudar” (Descartes, 1946, pp. 22).

La divinidad se encuentra sólo como una manera de justificar el método mismo, no es un sentimiento religioso lo que convoca a seguir este método, por el contrario la mayor búsqueda radica en la negación de todo sentimiento, en la justificación de la razón por encima de todas las cosas y por lo tanto en una inconsciente negación de toda posibilidad de la religión. Encontramos aquí un abismo enorme entre Descartes y San Agustín pues mientras en Agustín encontramos un sentimiento de plenitud en tanto que se ha encontrado consigo mismo y en este encuentro ha encontrado a Dios, y, a la vez, se nos hace transparente a través de una confesión que nace de su propia experiencia aceptada como vivencia propia que más allá de convencer busca inspirar este camino hacia Dios. En Descartes encontramos una clara búsqueda de persuasión sobre una vía segura para la ciencia, tan sólo con el título de las meditaciones (*Meditaciones sobre la filosofía primera que prueban claramente la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo del hombre*) se hace patente la necesidad de probar la existencia de Dios, es decir, la

necesidad de encontrar una razón racional que justifique la existencia de un ser divino y superior al humano.

Cada uno de los aspectos antes presentados son a nuestro juicio causas de la muerte del fenómeno religioso para la humanidad occidental, no obstante, antes de terminar este escrito, vale la pena precisar que, si bien en Descartes aparecen muy explícitos los mecanismos mediante los cuales la razón se apodera de lo humano asfixiándolo al punto de quitarle la posibilidad de acceder al plano religioso. No sólo Descartes se encarga de hacer este trabajo, sino que es la modernidad entera, basada en Descartes y Bacon, y justificada en la filosofía Kantiana. Pero creemos más importante aun tener en cuenta que, lo que aquí decimos, no es, que la muerte de la religión se haya realizado como un proyecto o programa objetivo encarnado en los filósofos escolásticos y los modernos, más bien consideramos que fue la ciega esperanza en la razón la que llevó a cabo tan tremendo proyecto.

Ahora bien, nuestro trabajo de rastreo originario del problema de la razón técnica hemos de concluirlo aquí. No obstante, pese a que este ejercicio nos deja entrever en el palimpsesto las letras más antiguas, aún las piezas no encajan completamente, y lo que es más importante, aun no se nos hace claro como esta expedición hacia verdades más antiguas y más originarias puede ayudarnos de alguna manera a superar la confusión del ser humano contemporáneo y a rescatar la pieza oculta del rompecabezas humano que le permita a éste alcanzar su propia libertad, adueñándose de sí mismo en una heroica tarea de superación de lo humano tal y como lo conocemos hasta el momento.

El siguiente capítulo se coloca cómo final de este trabajo en tanto que en él se pretende mostrar cómo la razón técnica no es más que la superficie funcional de un sistema que en su base carece de fundamentos, y carece de fundamento precisamente porque el ideal positivo, del que tratamos en el segundo capítulo, se ha venido desmoronado desde el siglo pasado haciendo que la verdad positiva no tenga de donde agarrarse para consolidarse como verdad. Y tomando esto como fundamento, el siguiente capítulo es una ventana a la

búsqueda de otras verdades que entren en polémica con la razón técnica anunciándole al hombre el nacimiento de un nuevo ser humano.

CAPÍTULO VI

ABIERTA ESTA LA PUERTA DE ENTRADA A LA HUMANIDAD

El presente capítulo se presenta como una búsqueda de unificación de las investigaciones anteriores en pro del desocultamiento de puertas y caminos que conducen hacia la humanización de lo humano en nuestro tiempo. En este sentido lo que buscamos es develar la forma en que la máquina cede a lo humano y el humano se alza sobre ella al descubrir líneas de fuga que le conducen a sentimientos y formas más originarias de ser y hacer en el mundo. Lo que nos interesa mostrar es cómo, a pesar del dominio de la máquina impulsada por la razón técnica, existe en este momento un proceso silencioso y oculto de destrucción de los cimientos de la razón técnica, que tiene por fin una revolución de lo humano por lo humano mismo, revolución que se está gestando desde finales del siglo XIX y que acabara por develar la perversa mecánica de la razón técnica así como descubrirá al humano que supera la mecanización en un reencuentro con aquello que lo hace humano.

i. Religión y reunión, el sentido más originario

La palabra religión por si sola puede llevarnos al encuentro con el más originario de los sentidos humanos, llevarnos al más originario encuentro. Esta palabra viene del latín religio que a su vez viene del verbo religare (Cf. López 2010), donde re significa volver y ligo o ligare unir (García 1960, pp. 280, 428). En este sentido tiene un profundo parecido con la palabra Yoga de sánscrito, cuyo significado es unir (Cf. Upāsaka 210). Como pareciera ninguna de las dos palabras dicen mucho, unir o reunir a los ojos de cualquier persona tienen muy poco significado, pero en esta palabra como centro creativo de toda cultura y punto referencial en la existencia de la humanidad misma, tiene todo el sentido.

Todo el sentido, de una u otra manera, se encuentra atomizado en esta única palabra, religión. Tal es el grado de pureza y de fidelidad a su ser originario que se mantiene casi intacta en más 31 idiomas distintos (Cf. Google 2010). Pero

¿cuál es el secreto que se encuentra oculto tras la palabra religión? ¿Qué es aquello tan importante que se vela tras esta palabra y que da sentido a la humanidad misma en su ser más originario? ¿A dónde nos envía esta palabra y qué misterios esconde tras de sí?

Tal vez Empédocles pueda entregarnos un poco de luz frente a este problema que ahora se nos presenta:

*“Algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo
desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos
[desde Uno.
Doble es la generación de los seres mortales, doble su
[desaparición;
pues una generación es procreada y hecha perecer por
[la concurrencia de todas las cosas,
y otra es criada y se volatiliza a su vez al separarse
[éstas.
Y ellos nunca cesan de cambiar ininterrumpidamente,
ya confluendo hasta ser Uno por causa de la Amistad,
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el
[rencor del Odio” (Conrado 1986, pp. 259)*

En este fragmento Empédocles⁹ nos entrega gran parte del misterio escondido tras la palabra religión al mostrarnos como lo más originario en algún momento pudo ser sentido como unión de la totalidad escondiéndose tras esta unión la posibilidad misma de que exista la multiplicidad (“se separó hasta ser muchos desde Uno”). Esta concepción no es muy lejana de otras concepciones donde se intenta explicar el origen del universo, incluso de la explicación científica del

⁹ Es claro para nosotros que la palabra usada por los griegos para señalar lo religioso no es religión, no obstante, lo que mostramos aquí es que no es la palabra sentimiento de unión cósmica que se encuentra detrás de ella lo que hace que esta palabra esté anclada al sentido más originario de la humanidad.

Big Band, donde existe *un principio* material que *reúne la totalidad* de la materia universal que al explotar da origen al universo múltiple que conocemos.

En este sentido, la palabra Yoga que antes relacionamos con religión, cobra un gran sentido al señalar directamente esa unión desde la que todas las cosas pueden llegar a ser, y son precisamente por que en algún momento el uno estuvo unido en una sola y misma totalidad. Yoga lo que realmente implica es la posibilidad de renacer en ese sentimiento, en el sentimiento de estar unido en la totalidad, de ser nuevamente esa unión mística originaria que a la vez es principio creativo de todas las cosas.

En el caso de religión de lo que se trata es de una vuelta a la unión primigenia, de un resurgir de este vínculo místico en el centro de la humanidad (*“Una vez creció hasta ser Uno solo desde muchos”*). Yoga y religión encausadas en el sentimiento que ambas revelan o desocultan son la misma cosa, son el reencuentro del ser humano con su sentido más originario, el sentimiento de unión con la totalidad, el mismo sentimiento que le permite superar su propia condición entregándolo al plano de lo poético, develándolo como un ser que está más allá de todos los obstáculos y ataduras, un ser que se ha comprendido como unidad en la totalidad.

Este mismo sentimiento por estar anclado al sentido más originario, al sentido genético mismo de la humanidad, es principio y centro de toda poiesis, poiesis en el sentido más originario, poiesis como unión y creación de todas las cosas, y más aún, recreación de todas las cosas devolviéndolas al sentido mismo de su creación (*“ya confluyendo hasta ser Uno por causa de la Amistad”*).

Ahora bien, para nuestro caso ¿cuál es la puerta que abre la posibilidad de resurgir del sentido más originario como principio poiético de la humanidad? Dejaremos la respuesta a lo que sigue de este capítulo, sabiendo de antemano que el solo hecho de hacerlo explícito ya funciona como un entreabrir la ventana para que ingrese al tenue luz del originario sentido.

ii. La literatura como la puerta que abre al humano contemporáneo el ser más originario

Es para nosotros un hecho que el ser humano, desde el principio de los tiempos, ha sido posible en tanto que ha podido recrearse constantemente, dando sentido a aquello que es y creando nuevas posibilidades de ser. Así, el ser humano ha tenido que reinventarse, épica o trágicamente, dando un sentido a su existencia y a su vivencia, para que este sentido sea heredado por las nuevas generaciones, que a la vez lo transformaran tornando la existencia del hombre en la tierra como una constante relación poética consigo mismo y con el mundo. En este sentido, es claro que el hecho de que la poesía y la literatura en general ocuparan un papel central en el diario vivir de las sociedades antiguas, no se trataba simplemente de una forma de ocio de la antigüedad, sino más bien, de la consciencia de que en estos movimientos del espíritu humano residía la potencia vital del espíritu mismo. Así, la poesía en la antigüedad se reconocía como la manera en que los dioses comunicaban a los seres humanos los misterios que debían ser conocidos, y a la vez, reafirmaba la naturaleza divina del ser humano creando toda una cosmovisión y sentido de lo humano sobre el mundo.

No obstante, con el nacimiento de la filosofía en la Grecia antigua, aquello que permanecía en un núcleo inseparable y del que emanaba lo que ahora conocemos como literatura, filosofía y ciencia; empieza a desojarse. Así como la flor a la que el enamorado quita sus pétalos para saber si su amor es correspondido, matando de paso la flor que ha elegido para este juego; así también, con el amanecer de la filosofía occidental se anuncia el ocaso de la relación poética originaria que antes ilustramos. En consecuencia, la primera en liberarse de este núcleo es la filosofía, en principio con los filósofos presocráticos quienes aun se muestran ebrios de poesía, no como filósofos sino como sabios que se alimentan del néctar de la sabiduría de la totalidad. No obstante, con la aparición de Platón y Aristóteles, encargados de fundar la tradición filosófica occidental, empieza el proceso de escisión de la totalidad poética originaria, llevando a la filosofía a encontrar a la razón como su medio

puro de expresión y posteriormente haciendo que la filosofía misma termine reduciéndolo todo a la razón, sacrificando incluso el originario sentido literario que la hizo posible; todo esto, debido al poder que fue logrando con el pasar de los tiempos. De esta forma, en el siglo XVIII con la división oficial de filosofía y literatura en pro de los ideales filosóficos de la época (Cf. Macherey, 2003, pp. 14), la flor desgarró de sí su último pétalo.

Asistimos entonces aquí a la muerte de la madre literatura a manos de su hija, la orgullosamente racional filosofía, desde este momento la literatura perdió la libertad de ser aquella mariposa que revoloteaba alegremente en medio de la escena de lo humano, ahora tendría que seguir ciertos parámetros, ahora tendría que ceñirse a los límites que la todopoderosa razón había fijado para ella. Pero también, ahora la poiesis no estaba asegurada, en cambio, la oscura noche de la humanidad se imponía inclemente sobre el espíritu de aquel ser que con los ojos vendados cavaba su propia tumba.

No obstante, como el ave fénix la literatura renace en nuestro tiempo, y como en la parábola del hijo pródigo, es su hija, la filosofía, la encargada de emprender el viaje dantesco para arrebatársela de los brazos a Hades. Por esto, no es extraño que la filosofía quiera volver a tomar de la fuente de miel divina que le ofrece la literatura, tratando de volver al orden originario y de retomar el curso poiético que da sentido y sostén a la existencia del ser humano en la tierra, tal vez con la oculta ilusión de un día volver a ver caminar sabios entre los seres humanos.

Después de ver la maravillosa puesta en escena de la literatura en la obra del ser humano, se hace más clara y evidente la función que ésta cumple en la consecución de verdades más originarias que permitan liberar al ser humano de las cadenas de la razón técnica. La literatura misma ha tenido que vivir la condena de tener que ser a merced de la razón técnica, ha tenido que dejar de sí su originaria función de ser el puente del sentido originario, pero antes de dejarse perecer se ha sabido desatar encontrando un terreno fértil en el que pueda sembrar y recoger sus frutos libremente.

Ha llegado el tiempo en que el filósofo comprenda de nuevo la poesía y le otorgue, como debe ser, el papel principal en la búsqueda del sentido del humano sobre la tierra. Ha llegado el momento en que Hermes sea de nuevo encarnado por el poeta, y el poeta de éste y de todos los tiempos vuelva a entonar el canto de los dioses. Ha llegado el tiempo de sacar a la luz las verdades más ocultas y más originarias para que retorne la luz divina al escenario de lo humano.

iii. La razón técnica carece de piso

“Esta violenta reacción ante la evolución de la física moderna tan sólo se podrá comprender advirtiendo que los fundamentos de la física han comenzado a moverse, y que este movimiento ha causado la sensación de que la ciencia va a quedar separada de la tierra” (Capra 2005, pp. 78).

Heisenberg

Ya desde el segundo capítulo hemos vislumbrado cómo el proyecto de una filosofía totalmente positiva está condenado al fracaso. La razón técnica como tal está basada en un fundamento totalmente determinista, causal y, por lo tanto, positivo; los soportes y las bases de la razón técnica tienen su máxima justificación en la física clásica, y por ende, en lógica que la soporta y fundamenta.

La razón técnica crece en un terreno totalmente determinista y mecánico, y a partir de allí justifica y desarrolla todo un modelo que no es otra cosa que la creación de una gran máquina que se arroga los ideales que justificaron la imposición de la ciencia sobre la naturaleza en la mecánica newtoniana. La declaración de poder sobre lo humano que se podría poner en boca de la razón técnica podría parecerse a la siguiente afirmación de Pierre Simon Laplace:

“la mente que en un momento dado conociera todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la posición de todas las cosas de las que se compone el mundo –suponiendo que fuese lo suficientemente amplia como para poder analizar todos estos datos- abrazaría en una misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los de los átomos más pequeños. Nada sería incierto para ella, y el futuro, al igual que el pasado, estaría presente ante sus ojos” (Capra 2005, pp. 83)

De la misma manera, la mecanización institucionalizada por medio de la razón técnica no hace otra cosa que materializar los ideales de dominación de la física sobre la naturaleza, asumiéndolos como propios y teniendo como objeto de dominación al ser humano mismo. De hecho, esta afirmación de Laplace vista a la luz del análisis que hicimos en el tercer capítulo sobre la muerte de la religión, es muy dicente: Laplace es uno de los primeros científicos que asume a la ciencia positiva como lo superior distanciándose de Newton, pues para éste último, Dios juega el papel principal en la mecánica natural, mientras que Laplace consolida la muerte de Dios y pone a la ciencia en su lugar cuando afirma que Dios no vale ni siquiera como una hipótesis.

En Laplace podemos ver la fe ciega en la ciencia que surge de la, cada vez más latente, posibilidad del dominio total de la ciencia positiva sobre la naturaleza. Una fe o ciega confianza en la razón que comprende la lógica de la física clásica. Para Laplace no es importante de manera alguna justificar a Dios, para él Dios no es siquiera una hipótesis, en Laplace podemos ver el fruto de la semilla cartesiana, un hijo de la razón, de la pura y fría razón, un profeta del logos positivo, del automatismo mecánico, y del más frío y objetivo mecanicismo. A diferencia de Newton que cree, igual que Descartes, que ha alcanzado el conocimiento de Dios; para la Laplace Dios no representa nada, y en ese sentido, Laplace representa aquel espíritu en el que Dios ha muerto por completo, no hay manera de resucitarlo, la razón ha hecho su trabajo, todo se ha reducido a razón y ella tiene el camino abierto para consolidarse.

Obviamente, lo que ahora vivimos se puede decir que es el imperio de la razón, pero lo que queremos mostrar es que esta razón, a la que ya hemos llamado razón técnica, carece de piso y fundamento en nuestro tiempo. Lo que vive de la razón técnica no es más que el andamiaje superficial que fue construido y desarrollado gracias al triunfo de lo racional sobre lo religioso y al triunfo del positivismo con todo lo que conlleva, a saber: determinismo, causalidad, cálculo mecanicista, etc. No obstante, la ciencia de nuestro tiempo camina otros caminos y busca nuevos destinos, de hecho, la ciencia contemporánea se distancia a pasos agigantados de los ideales clásicos.

Al echar un vistazo a la ciencia contemporánea y sobre todo a la física que, como antes advertimos, es fundamento y justificación de la razón técnica, nos podemos dar cuenta de manera instantánea de que sus fundamentos, sus marcos de justificación, sus horizontes de posibilidad y su mismo lenguaje han cambiado radicalmente. La física de hoy en día ha tenido que dejar de lado al determinismo, y lo ha hecho porque por medio de éste le ha sido imposible avanzar hacia la búsqueda de la verdad física.

Esta revolución de los fundamentos de la física ha tenido lugar desde finales del siglo XIX, y de hecho, este acontecimiento es prácticamente contemporáneo con la ardua polémica impulsada por el círculo de Viena de la que hemos tenido la oportunidad de hablar en el segundo capítulo. Básicamente, lo que ha venido sucediendo es que la física se ha quedado sin herramientas para explicar púes al encontrarse con los nuevos fenómenos de la electrodinámica, la termodinámica, la astro física, la física de partículas, etc.; se ha visto en la necesidad re-semantizar los conceptos básicos, creando nuevos fundamentos que le permitan adentrarse en estos mundos hasta ahora inexplorados para la ciencia.

De esta manera, conceptos como el de espacio absoluto han sido prácticamente destruidos pues sería imposible explicar diversos fenómenos nuevos para la ciencia tomando estos conceptos, como lo podemos ver en el siguiente ejemplo:

“La física de los cuantos y la teoría de la relatividad atacan el sentido común de muchas maneras. Entre las bajas que han causado se encuentra nuestra simple noción de la geometría. En la vida cotidiana un metro es un metro. Una vez definido éste, cualquier unidad de longitud se considera fija y absoluta. Pocas personas piensan en la posibilidad de que lo que hoy es un metro pueda mañana ser dos metros, de que un metro de uno pueda ser medio metro de otro. Sin embargo la teoría de la relatividad no solamente exige que las distancias no posean un significado fijo y absoluto sino que incluso sugiere experimentos con los que comprobar esas discrepancias” (Davies 1985, pp. 23).

Conceptos que han tenido el papel protagónico en la visión de la realidad formada en base a la ciencia clásica han tenido que ser totalmente reformulados como es el caso de la gravedad:

“la teoría general de la relatividad establecía firmemente la idea de que la gravedad es un campo de distorsión geométrica. Así, Einstein reducía la gravedad a pura geometría. Donde antes había una fuerza que tiraba a través del espacio, había ahora una curvatura espacial” (Davies 1985, pp. 159).

Si la existencia de espacio absoluto ha visto su destrucción ante esta nueva visión, la continuidad no corre mejor suerte:

“Si una partícula no puede poseer un lugar y un movimiento, no hay forma de atribuirle una trayectoria en el espacio. Es posible saber que en un instante un electrón se halla en el punto A, y un instante más tarde se halla en el punto B. Pero no podemos saber cómo ha ido de A a B. La idea de una trayectoria o de una órbita que conecte continuamente los puntos de partida y de llegada se evapora” (Davies 1985, pp. 25).

La revolución de los fundamentos de la física no ha dejado bien librada la búsqueda fundamental de esta ciencia, por el contrario, hoy en día hablar de ciencia objetiva es casi imposible, y aún más lo es, hablar de científicos desinteresados que solo buscan lo objetivo del mundo físico para dar con una verdad despojada de sensaciones y sentimientos. Más bien lo que muestra la más próxima historia del descubrimiento científico es a físicos que al entregarse a su trabajo se han visto afectados en los fundamentos más íntimos de su propio ser, e incluso teóricos como Capra se han atrevido a comparar dichas experiencias con las experiencias de los místicos orientales, mostrando como el físico post-mecanicista al vérselas con un universo totalmente distinto y lejano a su comprensión a llegado a experimentar algo así como una crisis en sus propios cimientos. Prueba de ello es el siguiente contraste que hace Capra entre el pensamiento del físico Niels Bohr y el del místico Shi Aurobindo respectivamente:

“La gran tensión que hemos soportado durante los últimos años ha demostrado la insuficiencia de nuestras simples concepciones mecanicistas, y como consecuencia de ello, ha hecho que se tambaleen los cimientos sobre los que estaba basada la interpretación usual de nuestras observaciones” (Capra 2005, pp. 79)

“Todas las cosas las cosas empiezan de hecho a cambiar su naturaleza y su apariencia. Nuestra experiencia del mundo pasa a ser totalmente diferente... una nueva forma, vasta y profunda de experimentar, de ver, de saber, de tomar contacto con las cosas” (Capra 2005, pp. 79)

Ahora bien, habiendo justificado que el mecanicismo ha tenido que dar paso a una nueva comprensión de las cosas y por ende a nuevas cosmovisiones, formas de ver y maneras de sentir el universo; la pregunta que surge es: ¿porqué el imperio de la razón técnica en nuestro tiempo, sí lo fundamentos de

ésta son el método del mecanicismo justificado por la exitosa explicación de la física clásica?

La explicación que intentaremos desarrollar a esta pregunta vale también como abre bocas para el siguiente acápite, puesto que, mientras aquí nos dispondremos a plantear la forma en que puede verse esta revolución que inicia por los fundamentos, en el acápite siguiente realizaremos un desarrollo análogo pero formalmente diferente mostrando cómo el sentido más originario renace de las cenizas.

En este sentido, es preciso iniciar teniendo en cuenta la visión que hemos revelado de la razón técnica y en general de la mecanización del ser humano en nuestro tiempo, para tal fin disponemos de una analogía que nos llevará a ver cómo una revolución de características similares se está desarrollando actualmente.

Se trata del, muchas veces llamado, monstruo de la industria informática: Microsoft. Teniendo en cuenta el poder que tiene Microsoft en la industria informática, podríamos incluso enunciar la siguiente analogía: Microsoft es a la informática lo que la razón técnica es al ser humano.

Microsoft durante todos los años que ha estado en la industria se ha caracterizado por su múltiple participación en fraudes, abusos al consumidor, explotación laboral entre otros delitos civiles e informáticos que han venido cercenando su camino para mantener el monopolio. Sin embargo, al igual que las denuncias que hacíamos en el primer capítulo, Microsoft, pese a su juego sucio, pese a sus contradicciones, pese a abusar más de la cuenta; tiene hoy en día bajo su dominio más del 70 % de la industria informática, un control extraordinario con un peso casi insostenible para cualquier otra empresa de software en el mundo. En este sentido, volviendo a nuestra analogía, Microsoft al igual que la razón técnica, es una máquina de dominación que no le importa por encima de que pase, para dominar. Muestra de ello es su inescrupulosa forma de vincularse con sistemas de fraude y delito para conseguir sus

objetivos, siendo estos, en últimas, muy similares a los de la razón técnica, esto es: dominación, esclavitud, opresión y autoridad sobre todo aquello que se encuentre en su camino o en su radio de expansión. Así pues, puede decirse que Microsoft se ha convertido en una de las hijas consentidas de la razón técnica, ya que en esta empresa se ha llevado a los máximos niveles todo el ideal mecanicista dominante.

Ahora bien, visto hasta este momento, nuestra analogía no ha hecho otra cosa que decir con otras palabras y con otras imágenes lo que ya desarrollamos en el primer capítulo, y en este sentido, nos ha servido para traer a nuestros ojos esa primera imagen de la razón técnica. No obstante, la función de esta analogía es más cercana al carácter revolucionario del ser humano sobre el mecanicismo que le impone la razón técnica, sobre todo cuando tenemos en cuenta la entrada en la escena informática del Open Source con Linux a la cabeza (Total Publishing Network 2010).

El Open Source o código abierto es una manera revolucionaria de desarrollar sistemas operativos, paquetes de programas, programas y aplicaciones en general de forma libre y abierta. A diferencia de Microsoft que limita las posibilidades del usuario impidiéndoles el desarrollo de modificaciones sustanciales, en el Open Source el usuario está abierto prácticamente a todas las posibilidades, la única limitación que tiene como usuario es su propio conocimiento; y en esta misma limitación se encuentra la pista al derrocamiento del monopolio Microsoft.

Si bien, como antes advertimos, Microsoft se encuentra en el trono de poder de los sistemas informáticos y cualquiera que da una mirada superficial al problema reafirma el todopoderoso monopolio de Microsoft, quien da un vistazo al fondo de la situación automáticamente desoculta una verdad que crece en el tejido más oculto de esta estructura.

Uno de los principales, sino el principal, fundamento que da fluidez a Microsoft, es su capital. Microsoft es una empresa consolidada dentro del marco de la

economía de mercado por y para el capital, lo que la hace versátil y competitiva es su impresionante capital, desde que nació la empresa Bill Gates, su dueño, ha sido el hombre con más fortuna en el mundo, o por lo menos ha estado siempre entre los dos más millonarios. Esta ventaja financiera sobre las demás empresas le ha posibilitado extenderse sobre todo el mundo, acumulando cada vez más capital.

No obstante, para que Microsoft siga siendo fluido y versátil debe invertir cada vez más en conocimiento, conocimiento distribuido en programadores, diseñadores, productores, asesores y demás creativos que dan vida al software que produce la empresa; y aunque el poder capital de Microsoft sea mayor al de todas las empresas del mundo, el hecho de que su producción esté limitada al capital también limita su productividad, sin sumarle a este problema los costos que debe asumir la empresa por impuestos, pago de otros operadores, abogados, demandas y todos los demás gastos que implican la operación de una empresa cualquiera.

Es aquí donde Open Source aparece en una perspectiva distinta. Para empezar, Open Source no es una sola y misma empresa, de hecho no es una empresa. Cuando Linus Torvalds libera este código fuente para desarrollo de sistemas operativos, no piensa en desarrollar una empresa que se lucre centralizando todas las aplicaciones y programas que se hagan en base a este sistema, por el contrario, libera el código para que se empiece a modificar el sistema. Los encargados de esta modificación son miles o millones de programadores sobre el mundo, cada uno con distintas formas de verlo, formas de pensarlo y repensarlo y por tanto formas de crearlo y recrearlo; cada uno con necesidades propias y con una sola limitante, a saber: el caudal de conocimiento que se tiene sobre programación.

En este sentido, empieza a desocultarse para nosotros aquello que es más fundamental tanto para Microsoft como para Open Source y vemos cómo cada uno de ellos se enmarcan en distintos tiempos y ámbitos operativos, así como son liberados y limitados por los fundamentos operativos que los hacen

posibles. Dichos fundamentos en el sentido de la analogía antes planteada, también valen para la razón técnica y la humanidad contemporánea.

De un lado vemos a Microsoft, que en su limitación al capital, aparece cómo analogía al libro raíz propuesto por Deleuze en *Mil Mesetas*, que en palabras del autor podemos verlo así:

“Un primer tipo de libro es el libro-raíz. El árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico como bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva (los estratos del libro). El libro imita al mundo, como el arte a la naturaleza: por procedimientos propios que llevan a cabo lo que la naturaleza no puede, o ya no puede hacer. La ley del libro es la de la reflexión, lo Uno que deviene Dos” (Deleuze y Guattari 2002, pp. 11)

Para el caso de Microsoft se hace evidente que lo que soporta todo el andamiaje de esta empresa como raíz única y fuertemente constituida es el capital, la empresa se organiza en orden al capital y es el capital es el que determina a su vez los horizontes de libertad y los límites del operar de la empresa. El capital soporta el gran árbol llamado Microsoft como el determinismo y la fe ciega en el mecanicismo soportan el gran árbol de la razón técnica. No obstante, más que un árbol, tanto Microsoft como la razón técnica, se parecen más a las plantas carnívoras y, en este sentido, el crecimiento de una estructura no centralizada podría llevar al colapso de esta planta al despojarla de su alimento haciendo que sus presas (usuarios informáticos-seres humanos) descubran la oculta monstruosidad de esta planta que se presenta ante los ojos con las flores más hermosas encubriendo incluso su fétido olor.

Esta estructura diferente es el Open Source, en nuestro ejemplo, el cual se presenta en el orden del rizoma en Deleuze:

“No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para “reaparecer” en el sujeto. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad)” (Deleuze y Guattari 2002, pp. 14)

Mientras Microsoft aumenta esfuerzos en la búsqueda de conformar un sistema operativo altamente estable y eficiente como lo fue en su momento Windows 98 y XP; Open Source no deja de tener más adeptos y programadores que día a día trabajan en el desarrollo, corrección y recreación de sistema operativo, programas y aplicaciones creadas y desarrolladas en base a este código.

Seguramente en un principio, debido a la eficiencia y la credibilidad que había ganado Windows, un sistema operativo como Linux no tendría nada que hacer frente a un monstruo del mercado como Microsoft. De hecho, funcionalmente Linux no tenía mucho con qué competir frente a Windows, dado que existían pocos conocedores del código libre y por ende pocos programadores se interesaban en desarrollar software sobre éste código. No obstante, actualmente los papeles han cambiado, la cantidad de personas que día a día se interesan por el Open Source crece exponencialmente, cada vez hay más personas programando, corrigiendo errores, desarrollando software, diseñando plataformas, entre otras actividades de creación y desarrollo sobre Software libre.

Este desarrollo es desde todo punto de vista rizomático, no existe ningún centro que lo vigile y lo multiplique, por el contrario, una de las características fundamentales del desarrollo de Software libre es su carácter descentralizado, no existe una empresa constituida como tal de Software libre, que dé las pautas y patrones a los demás para desarrollo de Software sobre Open Source, más bien existen miles o quizá millones de programadores en el mundo perfeccionando software libre.

Esta característica hace que Microsoft pueda verse con otros ojos, pues si bien ahora vemos en todas partes Windows y, como dijimos al principio de este análisis, Microsoft se ve como la gran máquina de poder en la industria informática; al poner los ojos sobre lo que no se nos muestra, sobre lo que permanece oculto; que en este caso es el crecimiento exponencial e imparable del Open Source; se pone al descubierto que una revolución de la informática se avecina, una revolución que día a día destroza cada vez con mayor rigor los cimientos sobre los cuales Microsoft se alzó como la más imponente empresa de Software en el mundo, una revolución que silenciosamente deja sin defensa a cualquier empresa de software del tipo de Microsoft pues, por más guerra sucia que se proponga, el Open Source seguirá en camino de su desocultamiento y cuando éste ocurra la misma concepción de licencia, patente y demás conceptos funcionales en una máquina capitalista deberán ser reformulados e incluso desterrados del lenguaje de la computación.

Retomando a la analogía inicial de este análisis, podemos ver con renovada confianza la revolución de lo humano sobre la máquina de la razón técnica. Como antes veíamos, el derrocamiento de los fundamentos de la razón técnica, ya está en proceso; y en este sentido, la destrucción total de la raíz cada vez está más cercana. Incluso ahora cobra sentido el verso de Hölderlin que inspira a Heidegger en la pregunta por la técnica, a saber:

*“pero, donde hay peligro
crece también lo salvador”
(Heidegger 1993, pp. 107)*

Ahora bien, como mencionamos al principio de este análisis: que esto quede como abre bocas del siguiente ejercicio hermenéutico.

iv. La originaria verdad resurge de las cenizas como el Ave Fénix

Lo que principalmente quiso mostrar el capítulo anterior, es cómo la reducción de lo religioso a la razón, aniquila lo religioso mismo. Esto no significa que para que viva lo religioso la razón debe ser aniquilada, por el contrario, la religión busca un ser humano completo, reunido en sí mismo y capaz de encontrarse religado a la totalidad. Este sentimiento de religión o de reunión, o de retorno al vínculo originario, como lo afirmamos en el anterior acápite, es la característica fundamental de lo religioso. Por lo que podemos denotar que lo religioso vive en el sentimiento, pero a diferencia de la razón, éste no busca eliminar la razón o cualquier otra capacidad humana, por el contrario, el sentimiento religioso alcanza niveles superiores en tanto que pueda reunir a lo humano en todo el esplendor de su ser. En este sentido, si la razón se convierte en posibilidad de lo religioso entonces lo religioso alcanzará un nivel superior, habrá de convertirse en una experiencia de un orden inexperimentado por ningún ser humano.

Siendo lo religioso lo más originario del hombre, aquello que lo reúne, aquello que lo busca en la totalidad, que le da sentido en el mundo, en la tierra, en el cosmos; y a la vez, siendo aquello que le da medida colocándolo en relación con lo superior y lo inferior, en relación con la tierra y el cielo, en relación con los dioses y los demás seres; ¿cómo iba el hombre a aceptar la muerte de aquello que crea y recrea todo sentido del hombre mismo sobre la tierra? ¿Cómo ha de ser posible un ser que ha abandonado de sí, precisamente aquello que lo hace ser ese ser?

Lo que hemos puesto en evidencia en los capítulos II y III es que el ser humano llevado por el auge de la modernidad se ha despojado de su sentido más originario. No obstante, lo que la historia nos muestra es que mientras el humano más se despojaba de este sentido originario, más desgarrado y doloroso era su tránsito sobre la tierra, mientras más se ha alejado de lo divino más enfermo y agonizante ha estado el espíritu humano, más frustrado y más solo, más resignado y condenado, más confuso y rendido.

El romanticismo alemán es manifestación de estos síntomas que acabamos de mencionar, una época donde el ser humano se lamenta por haber perdido su conexión divina, donde quiere retornar y no puede, donde la oscuridad empieza a hacerse cada vez más pesada. Justo en el espíritu pesado del romanticismo aparecen filosofías como la de Nietzsche y Kierkegaard que aspiran cada una a su manera devolver al hombre el sentido originario perdido. No obstante, en la superficie la razón técnica se hace cada vez más fuerte ocultando todo el sentido de estas filosofías y poniéndolas incluso a jugar del lado del orden técnico.

A pesar de que ya el espíritu humano se hubiera dado cuenta de la enfermedad, a pesar de que existieran esfuerzos para desocultar el peligro de la razón técnica y a pesar de que la misma razón técnica empezara a perder su piso, como lo anunciamos en el acápite anterior, parecía no existir manera de que esta verdad fuese derrumbada. Incluso en nuestro tiempo, considerar otro orden y otra forma de ser y sentir sobre la tierra, parece absurdo.

No obstante, nuestros ojos y nuestro corazón ven el futuro cercano con el brillo de una certeza iluminadora. Desarrollos filosóficos como el de Heidegger en *¿Qué es metafísica?* En donde la angustia se muestra como el nacimiento de un nuevo ser, regalan a la vez el aliento de una nueva cosmovisión, el advenimiento de una nueva verdad que no es fruto del querer o de la voluntad humana, sino más bien de su más profunda confianza (Cf. Heidegger 2003, pp. 103-108) y que retrotrae a un tiempo totalmente distinto al rápido, estresante y fatigoso tiempo de la razón técnica, a saber: al tiempo de la facticidad, que en palabras de Heidegger es:

“el nombre que le damos al carácter de ser de <<nuestro>> existir <<propio>>. Más exactamente, la expresión significa ese existir en cada ocasión (fenómeno de la <<ocasionalidad>>; véase <<demorarse>>, <<no tener prisa>>, <<estar-en-ello>>, <<estar-

aquí>>) en tanto que en su carácter de ser existe o está aquí por lo que toca a su ser” (Heidegger 1999, pp. 25).

Este otro tiempo es expresión de esa verdad originaria en el que el hombre está en armonía con el todo, en el que está reunido o religado a su divino existir originario vivido en medio del más poético quehacer. Este suelo que de una u otra manera empieza a evidenciarse, este nuevo terreno donde lo humano empieza a florecer, es el retorno al origen, que se hace posible con el advenimiento de otras verdades más originarias que la superficial y nociva verdad de la razón técnica.

De esta manera, en un lento y profundo cultivar, cosechar y dejar florecer, aparece en escena nuevamente un humano que se deja inspirar y contagiar por el sonido de una canción de tiempos remotos y, sin dejarse deslumbrar por las luces artificiales de la ciudad, atiende de nuevo al brillo eterno de la luz cósmica; vemos aparecer al hombre que vestido por la luz misma del saber, se hace libre de la razón técnica.

Este humano del que aquí hablamos no es tan sólo una esperanza, más bien lo que hacemos es describir el tránsito contemporáneo de la superación de lo humano. Mientras que en la superficie la razón técnica aparece como la todopoderosa fuente del sentido humano, en la profundidad una revolución sin presentes se está gestando, revolución que se ha provocado precisamente por la agresiva expansión de la razón técnica sobre el mundo.

En el primer capítulo mostramos cómo la razón técnica ha querido sacrificar las culturas en pro de la civilización, esta agresiva campaña de sacrificio cultural y desencantamiento de las cosmovisiones ha dejado como resultado, más que una pérdida del arraigo a la tierra, un encuentro con una nueva comprensión de la tierra misma. Culturas sacrificadas como la tibetana o la indígena han terminado por regalarle al ser humano nuevas formas de comprender lo humano, la vida y sobre todo la vida del hombre sobre la tierra. Es cierto que la razón técnica ha acabado con las culturas tal y como fueron en otros tiempos, incluso ha devastado algunas de ellas casi por completo, pero lo que vemos

realmente es que la verdad originaria de estas culturas ha terminado por expandirse por el mundo, incluso los medios más sofisticados de la razón técnica han servido para expandirlas, como en el caso de la Internet con Facebook, Youtube, los blogs y el e-mail en general.

Por esta razón, en nuestro tiempo tenemos acceso a conocer y dejarnos afectar por múltiples cosmovisiones y sentidos originarios de diversas culturas, e incluso podemos comprender porqué el sentido originario para todas ellas termina siendo el mismo, lo que cambia es el hecho de que ha sido comunicado desde múltiples manifestaciones y desde múltiples lenguajes.

Así en nuestro tiempo podemos acceder a la verdad del Bushido o del arte del Samurái en la práctica del Aikido, del Kendo y de otras tantas artes marciales que aún guardan este originario tesoro culturas; también podemos acceder a la verdad del Zen, del Tao, del Budismo y de otras tantas milenarias prácticas religiosas a través de los múltiples templos que se han venido instalando por todo el mundo; podemos también participar de ceremonias ancestrales y comprender la verdad indígena andina haciendo uso de la Internet y viajando unas pocas horas desde cualquier ciudad del país.

De esta forma, lo que en el primer capítulo se nos ha presentado como una catástrofe cultural aquí se presenta como un amanecer del hombre sobre la tierra y un renacer, a la manera del Ave Fénix, de una verdad más originaria que, en silencio y en la profundidad, destina a la razón técnica a su autodestrucción.

BIBLIOGRAFÍA

1. Aristóteles (1995), *Física*, Traducción de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos.
2. Ayer, Alfred Julius (1965), *El positivismo lógico*. Traducción de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel, Mexico-Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
3. Bacón, Francis (1949), *Novum Organum*, Traducción de Clemente Hernando Balmori, Buenos Aires, Losada.
4. Bauman, Zigmunt (2006). *Globalización, consecuencias humanas*, traducción de Daniel Zudanaisky, México, Fondo de cultura económica.
5. Calvino, Italo (1994), "El libro, los libros", en *Leer y releer*, N° 8- Departamento de Bibliotecas, Medellín, Universidad de Antioquia.
6. Cappelletti, Ángel (1993), *Textos y estudios de filosofía medieval*, Mérida, Universidad de los Andes.
7. Capra, Fritjof (2005), *El Tao de la Física*, Traducción de Alma Alicia Martell Moreno, Sirio, Buenos Aires.
8. Conrado, Eggers Lan y Victoriae, Julia (1986), *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Traducción de Conrado, Eggers Lan, Madrid, Gredos.
9. Davies, Paul (1985), *Súper-Fuerza*, Traducción de Domingo Santos, Barcelona, Salvat.
10. Deleuze Gilles y Guattari Félix (2002), *Mil mesetas*, Traducción de José Vásquez Pérez, Valencia, Pre-textos.
11. Descartes, Rene (1946), *Obras completas*, Traducción de Manuel Machado, París, Casa editorial Garnier hermanos 6, Rue Des Sainte-Pères, 6.

12. Espinel Soares, Anastassia (2009), *Aventuras Neolíticas*, Bucaramanga, Sistemas y computadores S.A, sic editorial, El libro total.
13. García de Diego, Don Vicente (1960), *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, Barcelona, SPES.
14. Google Traductor (2010 18 de octubre), Significados de la palabra Religión en múltiples idiomas, <http://translate.google.com.co/?hl=es&tab=wT#es|yi|religi%C3%B3n>
15. Habermas, Jurgen (1993), *Ciencia y técnica como "ideología"*, Traducción de Manuel Jiménez redondo y Manuel Garrido, México, Tecnos.
16. Heidegger, Martín (2005), *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza editorial.
17. Heidegger, Martín (1993), *Ciencia y técnica*, Traducción de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
18. Heidegger, Martín (1994), *Filosofía, ciencia y técnica*, Traducción de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
19. Heidegger, Martín (1989), *Hölderlin y la esencia de la poesía*, traducción de Juan David García Bacca, Barcelona, Antropos.
20. Heidegger, Martín (1999), *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Traducción de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza editorial.
21. Heidegger, Martín (2003), *¿Qué es metafísica?*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza editorial.
22. Heidegger, Martín (1988), *Serenidad*, Traducción de Yves Zimmermann, España, Odos.
23. Heidegger, Martín (2006), *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo rivera, Madrid, editorial Trotta.

24. Heráclito (1985), *La sabiduría presocrática*, Traducción de Matilde del Pino, Madrid Sarpe.
25. Kung, Hans (2006), *El cristianismo*, Traducción de Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Trotta.
26. Kuhn, Tomas S. (1989), *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, Traducción de D. Ribes, Barcelona, Paidós.
27. Lakatos, Imre (2001), *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Traducción de Diego Ribes Nicolás, Madrid, Tecnos.
28. López, José David (2010, 18 de octubre), *Etimología de la palabra religión*, <http://etimologias.dechile.net/?religio.n>
29. Macherey, Pierre (2003), *¿En qué piensa la literatura?*, Traducción de Rubén Sierra Mejía, Bogotá, Siglo del hombre editores.
30. Marcuse, Herbert (1993), *El hombre unidimensional*, Traducción de Antonio Elorza, Barcelona, Planeta D Agostini.
31. Nietzsche, Friedrich (1987), *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial.
32. Nietzsche, Friedrich (1984), *Humano demasiado humano*. Traducción de Carlos Vergara, Madrid, EDAF.
33. Nietzsche, Friedrich (1996), *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial.
34. Nietzsche, Friedrich (1999), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Traducción de Germán Cano, Madrid, Editorial biblioteca nueva.
35. Platón (1992). *Los clásicos de Grecia y Roma. Timeo*. Traducción de María Angeles Durán, Madrid, Gredos.
36. Popper, Karl Raimund (1990), *La lógica de la investigación científica*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Editorial Tecnos.

37. Ridley, Matt (2000), *Genoma*, Traducción de Irene Cifuentes, Santafé de Bogotá, Taurus.
38. San Agustín (1993), *Confesiones*, editorial Altaya, Barcelona.
39. Total Publishing Network S.A (2010 18 de octubre), Artículos sobre Software libre y Microsoft, <http://www.muylinux.com/>
40. Upāsaka Pālita, AppamādaNet (2010 18 de octubre), *Etimología de la palabra Yoga*, http://appamatta.googlepages.com/glosario_pali.htm; [http:// appamadanet.webs. com/ glosario_pali.htm](http://appamadanet.webs.com/glosario_pali.htm)
41. Weber, Max (1956), *Historia económica general*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de cultura económica.
42. Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas*, traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica.
43. Wittgenstein, Ludwig (2002), *Tractatus logico-philosophicus*, traducción castellana de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos.