



## La Singularidad del Lógos como Proyecto de Civilización

**Francisco Guzmán Marín**

coraxthelastone@yahoo.es  
coraxthelastone@hotmail.com

A mi *Piccola Fasci*.....

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

W. Hansberg

¿Cuál es el rasgo de singularidad de la cultura occidental que le permite distanciarse de otras tramas culturales y, eventualmente, conformar las condiciones de posibilidad para proyectarse en cuanto cultura planetaria? El principal agente de articulación orgánica de las diversas tramas culturales que conforman la historicidad occidental es: el *lógos*, esto es, una forma peculiar de racionalidad que opera en cuanto emplazamiento reformador del ente y reflejo mundano correspondiente del *logoi* original que produce, preserva y dota de coherencia, desde sí, al mundo. La voluntad de poder, la técnica y la encarnación del devenir del absoluto no son otra cosa que simples dispositivos funcionales del sistema de racionalidad que organiza la experiencia cultural de Occidente.

¿Cuál es el rasgo de singularidad de la cultura occidental que le permite distanciarse de otras tramas culturales y, eventualmente, conformar las condiciones de posibilidad para proyectarse en cuanto cultura planetaria? ¿Cuál es el principal atributo de individuación constituyente de los diferentes estratos culturales de Occidente? ¿Qué agente de articulación socio-cultural le ha permitido agenciarse de los diferentes envíos del ser de la cultura –como una suerte de *hoyo negro histórico*–, para tender un relativo puente de continuidad entre las diferentes rupturas de sus estratos históricos? ¿Qué dispositivos de poder permean su organización social, su percepción y su relación con el *kósmos*, así como su producción de verdad e interacción con otros lances de civilización? ¿Qué tipo de sortilegio de seducción le permite situar su proyecto cultural dominante, en tanto que pauta de civilización preeminente y ejercer un dominio, pretendidamente legítimo, sobre el acontecer de la "historia universal"? Algunos ensayos de respuesta al problema sugieren que es una suerte de voluntad de poder: aspiración ontológica del ente cultural que *quiere ser más*, en el sentido nietzscheano, la que conmina e impele a los diversos centros civilizatorios de Occidente a someter y explotar a otros pueblos, según su particular proyecto de civilización –y la complicidad de la historia parece proporcionar suficiente evidencia al

respecto, como para trazar una supuesta línea de pulsión imperial que se desplaza desde la exploratoria expansión del discípulo de Aristóteles, Alejandro de Macedonia, hasta la grosera hegemonía capitalista yanqui, pasando por el refinamiento integracionista de Roma, el mesiánico colonialismo evangelizador ibérico y el totalitarista sueño del fascismo, el nazismo y el "socialismo real"-.

Esta voluntad de poder encuentra tres tipos básicos de expresión en el pensamiento occidental, tales son: uno, en cuanto dominio del mundo por disposición natural (naturalismo griego), prescripción divina (judeo-cristianismo) o determinación histórico-racial (racismo, nazismo); dos, como experiencia de la aventura de la libertad del individuo (liberalismo), del proceso de desenajenación del espíritu (Hegel) o de la realización histórico-social de la utopía materialista (marxismo); y tres, en tanto que inexorable movimiento de la expansión socio-civilizatoria (colonialismo, sistema-mundo y/o globalización). En cualquier caso el sometimiento de la "otredad", se justifica por un cierto status de superioridad trascendental –o trascendente- y adquiere un determinado sentido ético: la *salvación del "otro"*. ¿Acaso no demanda de los cristianos, la propia sagrada escritura: *deberás corregir a tu prójimo* –en el *Levítico*-?<sup>1</sup> La misma concepción onto-histórica que emplaza al "otro" en su situación de inferioridad social, posiciona al "ser humano occidental" en la función de salvaguarda del orden vigente de la civilización y, por ende, lo convierte en responsable de aquél, mediante el tutelaje, la sublimación y/o la explotación institucional. Hacia la interioridad de la cultura occidental ocupan históricamente tal condición: las mujeres, los niños, los infractores y los enfermos; mientras que la exterioridad, *a priori*, es prevista en esta posición, desde una perspectiva de abstracción global donde es emplazada la otredad. De esta manera, las autoridades portuguesas, durante la colonia, se ven precisadas a tomar todas las medidas necesarias para *impedir que "estos indios" regresaran a la selva "para vivir en sus chozas al modo de las "bestias" que eran en otro tiempo"*,<sup>2</sup> en cuanto que en la sociedad profiláctica, basta con ser declarado culpable de crimen, minoría de edad o enfermedad para ser sujeto de la tutela del Estado, o en su defecto de un asociado solidario. La minusvalía onto-histórica del "otro" fundamenta la "ética de salvación", es decir, el sistema de dominio siempre se reviste de un carácter ético: "la responsabilidad por el "otro"".

Por su parte, otras tentativas indican que se trata del desarrollo de la técnica, en cuanto *Ge-Stell* que devela al mundo como "fondo fijo acumulado", la cual pro-voca el ejercicio de una cierta explotación sistemática sobre las fuerzas y los recursos socio-ambientales del orbe, de tal manera que todo tipo de agenciamiento es transformado en dispositivo que refuerza la preeminencia de su lance de civilización: la pólvora y el papel de China, la papa y los metales americanos, los "salvajes" y los diamantes africanos, los estrechos continentales de Oriente Medio y Centroamérica – en cuanto "canales" que simplifican el circuito transcontinental de mercancías-, el territorio y la fuerza de trabajo, etc.,<sup>3</sup> y aún hay quienes suponen que la cultura

---

<sup>1</sup> Traducción de Grosjean y Léturmy. Gallimard, París 1971.

<sup>2</sup> Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Paidós, Barcelona 2000. pág. 32. Las comillas no pertenecen al original.

<sup>3</sup> Desde esta perspectiva resulta posible reconocer que no es el tipo de producción -materia prima vs. productos manufacturados- lo que separa a los mal denominados países tercermundistas de las naciones desarrolladas, como lo entiende buena parte de la *intelligentia* económica contemporánea, sino la presencia de un cierto *instrumentum* técnico, como emplazamiento articulador de la trama cultural de éstas, que convierte todo recurso: fuerza de trabajo, insumos, productos, etc., en dispositivos de reproducción del sistema de explotación vigente, y que en aquellos desempeña otro tipo de funciones más bien suplementarias. En tal sentido apunta Eduardo Galeano, siguiendo la tesis de A. Emmanuel, que: *los países pobres exportan su pobreza, con lo que se empobrecen cada vez más, al tiempo que los países ricos obtienen el resultado inverso*, esto es, los países del primer mundo obtienen mayores

occidental representa la expresión más acabada del devenir del absoluto: el espíritu hegeliano, el materialismo histórico marxista, el darwinismo social, el historicismo braudeliano, el cristianismo, entre otras corrientes de la tradición del pensamiento logocéntrico. Desde este punto de vista, la preeminencia de la civilización occidental se explica por su mayor voluntad de dominio, el desarrollo de una técnica más eficiente de explotación o como resultado "natural" de la inexorable dialéctica histórica.

Estas pulsiones del ser de la cultura, sin embargo, no son más que efectos de superficie del devenir de Occidente en cultura planetaria, puesto que el principal agente de articulación orgánica de las diversas tramas culturales que conforman la historicidad occidental es: el *lógos*, esto es, una forma peculiar de racionalidad que opera en cuanto emplazamiento reformador del ente y reflejo mundano correspondiente del *logoi* original que produce, preserva y dota de coherencia, desde sí, al mundo. La voluntad de poder, la técnica y la encarnación del devenir del absoluto no son otra cosa que simples dispositivos funcionales del sistema de racionalidad que organiza la experiencia cultural de Occidente.

Antes de continuar con nuestra digresión, es necesario anticipar dos previsiones: la primera se refiere a que la identificación de la pre-esencia de este agente organizativo socio-cultural en el devenir occidental, no implica necesariamente el reconocimiento de la existencia de una cierta continuidad trascendente en el flujo de la historia, o de predestinación evolutiva en la realización socio-civilizatoria de Occidente –aunque si es posible identificar ciertos dispositivos de autocomprensión, proyección y dominio social, operando a partir de la autoasignación de este sentido histórico, en la concreción del proyecto cultural occidental-; por el contrario, la constitución del *lógos* significa un permanente fenómeno de ruptura, un acto de distanciamiento, un principio de individuación de la *Herkunft* (procedencia, fuente) de Occidente con respecto a las prácticas culturales de su época y aún la *Entstehung* (emergencia) que lo proyecta a la dimensión planetaria no deja de ser un acontecimiento de discontinuidad, de revolución, de reorientación del sentido histórico.<sup>4</sup> Con todo, el *lógos* no puede ser sino un proceso maquínico de discontinuidad y de ruptura inmanente, por efecto del exceso de agenciamientos, de distanciamientos diferenciales<sup>5</sup>, de expansiones integracionistas, de formalización del

---

ganancias que los países subdesarrollados por los mismos productos, dado que esta es una propiedad del sistema de desigualdad impuesto por el desarrollo del capitalismo y no debido a que unos producen trigo mientras que los otros producen pan integral. (Para abundar sobre el planteamiento de Galeano ver: *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México 1979)

<sup>4</sup> El análisis de la "procedencia" –la *Herkunft*, en el sentido nietzscheano- permite disociar la unidad del origen para mostrar la multiplicidad de los sucesos perdidos, y a veces olvidados, a través de los cuales, como condición de posibilidad y/o como dispositivos de resistencia, se han formado: el carácter, el concepto, los preceptos, los sistemas y las tradiciones que dotan de individualidad a una civilización, en este sentido nos dice Foucault que: *La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo*; en tanto que el análisis de la "emergencia" muestra el estado de fuerzas que producen un determinado régimen socio-cultural, pues como apunta este mismo emplazamiento de autor: *El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen –dividiéndose entre ellas mismas- para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento*. En consecuencia, trazar el mapa genealógico significa "deconstruir" la presunta inmutabilidad y homogeneidad del acontecer histórico-cultural, para mostrar, sin máscaras, la *derrisoria* malevolencia y la accidentalidad constituyente de los estratos históricos. (Ver: Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*, Ediciones La Piqueta)

<sup>5</sup> Dentro del afán homogenizante que parece direccionar el dominio occidental sobre el sistema-mundo, a través de los modelos valorales difundidos por el *marketing cultural*: la *american life*, el "mundo libre", la democracia, el libre mercado, etc., se esconde un dispositivo

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

Así, quienes “descubren” en la singularidad de los acontecimientos: efímeras luminosidades en la profundidad de la noche histórica, simples variaciones del sistema-mundo, o fluctuaciones recurrentes de los ciclos económicos, inexorablemente se encuentran atrapados en el nostálgico sueño de la metafísica, puesto que sustituyen la arbitrariedad del azar y la contingencia de los hechos, por un cierto sustrato de inteligibilidad determinante de las condiciones de posibilidad de acontecimiento. Comprenden los hechos de agenciamiento socio-cultural como fenómenos que explican y demuestran el carácter trascendental de la racionalidad que organiza al “Plan Histórico”. De esta manera, los diferentes ritmos que conforman el espectro multidimensional del desplazamiento histórico, son subsumidos dentro de un sustrato nomotético –trascendente o trascendental- que define la realización monolítica, unidimensional y homogénea de la historia. Es la pulsión del *lógos* reconstituyendo su propio devenir, a partir de la actualización del mito que percibe en Occidente la realización de las leyes, divinas o históricas, del demiurgo. Afán de justificar su regencia en el mundo, bien sea por predestinación ontológica, histórica o civilizatoria, o bien por haber alcanzado la *kantiana mayoría de edad*, mediante el proyecto de la experiencia moderna.

La segunda previsión, es con respecto al carácter del discurso referencial que se emplea a lo largo de todo el trabajo, a fin de introducir indispensables principios de matiz sobre la descripción de los objetos que nos proponemos analizar, esto es: las características que se atribuyen al conjunto de las prácticas discursivas y de las formas de institucionalidad, lo son en cuanto constantes y centros de preeminencia orgánica de los diferentes estratos culturales de Occidente, ello sin soslayar que existen otros tipos de expresiones de disidencia, de resistencia o de trasgresión -en pocas palabras: lances de *cultura underground*-, pero que desempeñan una función marginal, periférica yuxtapuesta y/o subordinada en los aspectos considerados como más sustantivos en la trama de intersubjetivación social, tales como: la política, el conocimiento, la economía, la ética, la jurisprudencia y aún la misma práctica religiosa.

---

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

De esta manera, el sistema de racionalidad que impone el *lógos* en el proceso de la civilización occidental no elimina, ni subsume, como tampoco sustituye la presencia de otras posibles formas de racionalización, pero si las convierte en dispositivos de reproducción del régimen vigente o en instrumentos estratégicos de la aspiración revolucionaria, o bien, las condena a ser simples reflejos de primitivos instintos, de las debilidades del espíritu o de los subterráneos del inconsciente - tolerables en el plano emocional y del esparcimiento, siempre y cuando no atenten contra la estabilidad del orden apolíneo previsto-, pero a las cuales sólo se les reconoce una aportación subsidiaria en la apropiación, intelectual o instrumental, del mundo. Así por ejemplo, la poesía se encuentra proscrita de *La República* platónica porque representa una seria amenaza al orden de racionalidad instaurado por el "filósofo",<sup>6</sup> de acuerdo con Massimo Cacciari, debido a dos razones fundamentales: por un lado, la existencia de la *póiesis* cuestiona el sentido mismo de la reflexión filosófica y, por otro lado, el hacer de la poesía es siempre una *dýnamis* [potencia] que deviene *aitía* [causa] de eso que no siendo antes existe después, es decir, la *póiesis* *hace pasar algo del no-ser a la existencia*, según se plantea en el *Banquete*; mientras que para Aristóteles la *poética* sólo adquiere sentido por su capacidad de imitación a través

---

<sup>6</sup> Conviene advertir que Collingwood discrepa, por completo, de esta condena que se le atribuye al filósofo griego sobre el arte y la poesía, así nos dice que el *mito acerca de la proscripción del artista de la ciudad ideal de Platón se deriva de un malentendido* de interpretación del párrafo 398 de *La República*, en donde el artista después de recibir los honores correspondientes a su genio, es desterrado para siempre de la *polis*. De forma sintética, su argumento de defensa consiste en los siguientes aspectos: *i*) en el párrafo 392 D, Platón, a través de "Sócrates", divide a la poesía en dos clases: la poesía representativa y la poesía no-representativa; *ii*) la condena platónica se cierne sobre la poesía representativa porque representa lo trivial, lo malo o simplemente por su carácter representativo (Libro III y X); pero *iii*) conserva para la *polis*, para la ciudad gobernada por la *dikaioisyne*, la poesía no-representativa, a saber: *los himnos a los dioses y las alabanzas a los ser humanos buenos*. Según Collingwood, el ataque de Platón se dirige de manera directa contra la tragedia y el drama –esto explica el simbólico acto de purificación platónica al quemar sus juveniles poemas trágicos-, como formas decadentes del arte griego de su época (Ver: *Los principios del arte*, de R.G. Collingwood. FCE, México 1993). Sin embargo, aún cuando Collingwood tenga toda la razón sobre el particular, esto no contradice el planteamiento que se sostiene respecto del carácter subsidiario, marginal o subordinado del arte con relación a los aspectos más importantes de la vida, puesto que Platón no le reconoce un valor sustantivo al arte, dada su pertenencia al mundo de las apariencias, de donde: *la pintura y en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y que es su querida amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero* (Platón. *La República*. Libro X. Gredos, Madrid 1988). En este sentido, la condena platónica del arte no se fundamenta tanto en la proscripción de los poetas de la *polis*, cuanto en el carácter de imitación de las apariencias que realiza, en su pretensión de perpetuar a la imagen, pues como bien apunta Zambrano: *No es camino la imitación, porque por la imitación se multiplica la decadencia, se patentiza el no-ser, se precipita la muerte sin estar maduro para ella* (María Zambrano. *Filosofía y poesía*. FCE, México 1998). El verdadero riesgo para el mundo platónico es que el arte –la poesía- atenta contra el orden de racionalidad impuesto por la comprensión filosófica. Para que la filosofía sea emplazada como el único, exclusivo y auténtico eje rector de la experiencia humana, es necesario que excluya ontológica, epistemológica y éticamente los principios que la contradicen. Luego entonces, la condena platónica del arte no se reduce al rechazo de su carácter imitativo o representativo, como pretende Collingwood, sino que se debe al hecho de que conforma un sistema de racionalidad distinto y contradictorio con la forma de racionalidad reconocida por el reflexionar filosófico. La racionalidad poética, para decirlo en breves palabras, cuestiona la existencia misma de la reflexión filosófica y, por ende, su presunto derecho a predominar sobre cualquier otra forma de racionalidad humana. La razón filosófica se asume así misma como la única forma de racionalidad pertinente para conocer y explicar el devenir del cosmos.

de *medios genéricamente diversos*, o por *objetos diversos*, o por imitar de manera diversa a los objetos, sin soslayar su función pedagógica, catártica;<sup>7</sup> en tanto que de acuerdo con Heidegger, la verdadera esencia de la obra de arte consiste en su carácter develatorio de la verdad del ente,<sup>8</sup> por su parte, otros más, encuentran la pertinencia de la literatura en su poder para representar la realidad: *Porque captar el mundo real forma parte de la definición misma de la novela*,<sup>9</sup> o por su condición de posibilidad mostrativa de la verdad:

“... una obra literaria de ficción puede ser verdadera incluso en el caso de no contener proposiciones verdaderas. Sus verdades son verdades que no están *dichas en*, sino *mostradas por* el texto; son verdades en las cuales los acontecimientos, personas y cosas relatadas están en relación de lo particular a lo general... El tipo de conocimiento que tendremos en este caso es el conocimiento por proximidad (*knowledge by acquaintance*).”<sup>10</sup>

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

“Hay que soñar’, ha dicho Lenin. ‘Hay que actuar’, ha dicho Goethe. El surrealismo no ha pretendido nunca otra cosa, con la diferencia de que todo esfuerzo ha tendido a la resolución dialéctica de esta oposición. ‘El poeta venidero –escribía yo en 1932- superará la idea deprimente del divorcio irreparable de la acción y el sueño... Mantendrá cuestas lo que cueste en presencia los dos términos de la relación humana cuya destrucción haría instantáneamente de las conquistas más preciosas letra muerta: la *conciencia objetiva de las realidades y su desarrollo interno* en lo que tiene, por virtud del sentimiento individual por una parte, universal por otra parte, de mágico.”<sup>11</sup>

En síntesis, las expresiones de racionalidad distintas al sistema instrumental instaurado por el *lógos*, tales como la poética, la literatura, el arte, la mitología, la religión, etc., son reconocidas como simples variantes figurativas de éste, razón por la cual el presente análisis genealógico se realiza sobre el trazo reconstructivo del *diagrama* del sistema de racionalidad organizativo de la experiencia cultural de Occidente: la multiplicidad de acontecimientos singulares y las relaciones de fuerzas que lo constituyen como sistema de civilización preeminente, sin pretender convertir al estrato cultural en una cierta unidad homogénea y absoluta. Las afirmaciones sobre los rasgos distintivos del mapa logocéntrico, lo son en cuanto identificación de los centros de poder articulante de las prácticas culturales de la tradición histórica occidental. Por lo que una vez planteadas las correspondientes previsiones analíticas,

---

<sup>7</sup> Aristóteles. *La Poética*. Editores Mexicanos Unidos, México 1996.

<sup>8</sup> En este sentido señala Heidegger que: *La obra de arte abre a su modo el ser del ente. Esta apertura, es decir, el desentrañar la verdad del ente, acontece en la obra. En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. El arte es el ponerse en operación la verdad.* (Ver: Heidegger, Martín. *Arte y Poesía*. FCE, México 1985. pág. 67-68)

<sup>9</sup> Kundera, Milan. *Los testamentos traicionados*. Tusquets, México 1994. pág. 61.

<sup>10</sup> Gabriel, Gottfried. *Sobre el significado en la literatura y el valor cognitivo de la ficción*, en: *Figuras del lógos. Entre la filosofía y la literatura*. Comp. M<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja. FCE, Madrid 1994. pág. 66-67.

<sup>11</sup> Breton, André. *Discurso ante el Congreso de Escritores por la Libertad de la Cultura*, en: *André Breton. Antología*. Siglo XXI, México 1996. pág. 120.

a fin de contrarrestar equívocas conclusiones, es el momento de retornar al lance topográfico del sistema de racionalidad instaurado por el devenir de Occidente.

El *lógos* significa para el pensamiento griego: "palabra", "razón" y/o "plan". Como producto del desplazamiento de la relación solidaria que existe entre el lenguaje y la naturaleza, en la "primitiva" comprensión mítico-mágica, hacia la relación *lógica* de identidad que después dispone el pensamiento metafísico entre la palabra y el ser, entre el lenguaje y la organización cósmica, el *lógos* es emplazado como el principio del cosmos y, en consecuencia, el principio del conocimiento humano. Así, de acuerdo con Cassirer, para Heráclito el *lógos* constituye un principio universal de verdad general y validez objetiva. Esta relación lógica de identidad encuentra una triple condición, a saber: por un lado, la relación de identidad entre el macrocosmos y el microcosmos que significa el ser humano; por otro lado, la relación de identidad entre el pensamiento y el lenguaje; y por último, la relación de identidad que *debe* prevalecer entre el lenguaje y las cosas, con el objeto de que desempeñe efectivamente su función intelectual. El cosmos se revela y es develado únicamente a través de las formaciones discursivas del lenguaje. La "Palabra" representa el código demiúrgico que instaura la pre-esencia del cosmos, mientras que la "Razón" organiza su devenir en el *continuum* espacio-tiempo y el "Plan" traza el destino trascendental de la existencia.

En consecuencia, el *lógos* en tanto que "sistema de racionalidad" comprende cuatro grandes rasgos, esto es: primero, el carácter *lógico-formal* de la relación de identidad que prevalece entre el ser humano, su lenguaje, el cosmos y el conocimiento que es posible construir sobre éste; segundo, el carácter *predicativo-discursivo* de la comprensión lingüística del devenir de la existencia del mundo; tercero, el carácter *deconstructivo-metafísico* de los procesos de intelección e intervención humana en los acontecimientos del ser en el universo; y cuarto, el carácter de *fundamento-necesidad* que dispone toda la práctica humana, en correspondencia con la *ratio* y el *plan* que organizan a la existencia. El macro y el microcosmos, aunque diferentes en su patencia existencial, se corresponden en la dimensión lógica de sus estructuras ontológicas. El microcosmos en su lógica estructural se rige por los mismos principios y presenta las mismas propiedades que el macrosmos. No existe entre ambos ni siquiera una diferencia extensiva puesto que tanto uno como otro son universos delimitados e infinitos. La parte se corresponde con el todo en la existencia del ser. Este punto de perspectiva, fundamenta que el filósofo griego se interrogue por los primeros principios que rigen a la existencia toda –incluyendo la de los mismos dioses, puesto que la existencia de estos es regida por los mismos principios metafísicos que predominan en el resto de los seres-. Ahora bien, el único puente de articulación comprensiva entre el microcosmos que representa el ser humano y el devenir fragmentario del macrocosmos, es el lenguaje, que nivel lógico preserva la misma estructura de los cosmos que vincula. El ser se dice a través del lenguaje porque éste lo expresa lógicamente.

Y en cuanto el pensamiento humano tiene como condición de posibilidad, forma, medio y límite al lenguaje –aún el mismo fondo inconciente sobre el que se asienta la conciencia humana, encuentra una estructura lingüística, de acuerdo con la vertiente lacaniana-, entonces, el mundo se revela y es develado a través de las formaciones de la discursividad lingüística –como bien advierte Máximo Cacciari-. Así, plantea John Stuart Mill, que los principios y las reglas de la gramática –parte elemental de la lógica, según este mismo autor- constituyen el medio por el cual se corresponden las formas del lenguaje con las formas universales del pensamiento. Persiste una identidad fundamental entre las formaciones discursivas del lenguaje y las disposiciones del pensamiento. El cosmos en el que piensa, conoce, habla e interviene el ser humano es un *Símbolo*, esto es, una Unidad fragmentada en diversos envíos del Ser. El origen del cosmos se funda en el estallamiento de la Unidad del Ser.

Por su parte, el lenguaje se realiza en una doble paradoja, esto es: por un lado, asocia y, al propio tiempo, divide a los seres humanos; y por otro lado, cada forma lingüística es universal pero variable socio-históricamente tanto en su significado como en su sentido. La palabra designa el acotamiento onto-discursivo de una región específica del Ser; la palabra supone la separación de un acontecimiento ontológico de la totalidad en que deviene la existencia. Incluso, de acuerdo con Cassirer, el acto designativo que realiza la palabra, el nombre, sólo se limita a subrayar un aspecto particular del fenómeno, no agota de manera *exhaustiva* toda su situación ontológica.<sup>12</sup> Luego entonces, por la condición fragmentaria misma del objeto y el énfasis regional de la designación discursiva, es que la apropiación intelectual-práctica que realiza el ser humano del cosmos es fundamentalmente metafísico-deconstructiva. En el pináculo de la organización cósmica, así como de la intelección y la actuación humana se emplaza, soberana, la Razón en cuanto fundamento rector de la existencia. Nada escapa al arbitrio de la Razón, pues como bien indica Roberto Cruz: **La Razón es racionante de todo y la que pone en unidad, medida y definición**,<sup>13</sup> de ahí su carácter necesario. En este sentido, aquello que vincula a Tales con Einstein, Platón y Comte, San Agustín y Marx, no es la evolución histórica del pensamiento hacia una mayor aproximación con la verdad, sino el agenciamiento de un mismo sistema de racionalidad que adopta diversas disposiciones en cada caso, pero que sitúa en el centro de la comprensión humana al *lógos*.

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

“Así como el Alma, descendiendo al mundo, ha sacado este gran cuerpo de la inercia en que yacía, le ha dado el movimiento, la vida y la inmortalidad. Movido eternamente por una potencia inteligente, el cielo se ha vuelto un ser lleno de vida y de felicidad y la presencia del Alma ha hecho un todo admirable de lo que no era antes sino un cadáver inerte, agua y tierra, o más bien, tinieblas de la materia, no-ser, *objeto de horror para los dioses*, como dice el poeta [Homero]...”<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> En este sentido, señala Cassirer que: “El término griego (*men*) denota la función de la luna para medir el tiempo; el término latino (*luna, luc-na*) denota la luminosidad o brillantez de la vida... No es función de un nombre referirse exhaustivamente a una situación concreta sino, simplemente, la de destacar un cierto aspecto y morar en él.” (Ver: Cassirer, Ernest. *Antropología Filosófica*. FCE, México 1993. pág. 202)

<sup>13</sup> Cruz F, Roberto. *La Primera Hermenéutica*. Herder/ UIA, México 2005. pág. 40. Las negritas pertenecen al original.

<sup>14</sup> Plotino. *Selección de las Eneadas*. (5, 1º, II) SEP, México 1988. pág. 335



En el segundo caso es la hipóstasis de la divinidad, es decir, la existencia de un ente intermediario entre el mundo y Dios; entidad que desempeña una doble función en el orden de la creación: es el modelo para aquél y la sombra –la imagen o el reflejo- de éste. En tal sentido, Filón de Alejandría considera al *lógos* como un *instrumentum* de la deidad en la creación, preservación y organización del *kósmos*, y el cristianismo, por su parte, lo identifica con la encarnación de Dios en Cristo, el cual establece el nuevo pacto que rige, desde su advenimiento al mundo, los derroteros de la historia humana. El demiurgo instauro la razón de la existencia del cosmos y define el plan que le corresponde a su advenimiento mundano.

Ahora bien, en el propósito de anticipar una muy probable y legítima objeción, es pertinente señalar que tales modalidades del *lógos* no son exclusivas de los primeros estadios comtianos: la edad del animismo subjetivado y la edad de la subjetividad formalizada, superadas por la madurez del pensamiento humano en la edad objetiva, sino que mediatizan y determinan la constitución de la propia práctica científica en la época moderna. De hecho, las distintas figuras que asume el *lógos* en el devenir de la historia occidental, constituyen el principal eje de articulación de los sistemas de veracidad que producen sus diferentes estratos socio-culturales; tales sistemas permean todo tipo de producción de saberes, desde el campo estético al teológico, del ético al epistemológico y de la política a la utopía. Así pues, la  *síntesis de oro*, las leyes de Newton que fundan a la física moderna son un buen ejemplo de la racionalidad como "Principio Activo", o mejor aún, como la "Ley Divina" secularizada a través de la formalización matemática –"Dios habla en lenguaje matemático", parece concluir el pensamiento de la física moderna-; mientras que la Teoría del Estado, en las Ciencias Políticas, o la Teoría del Mercado, en Economía, son el mejor correlato de la razón demiúrgica hipostasiada en el acontecer histórico. Siguiendo este punto de vista es que Hegel, en la *Filosofía del Derecho*, concluye que:

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

Luego entonces, las distintas modalidades del *lógos* atraviesan todo tipo de práctica discursiva y no-discursiva de la trama cultural occidental, al propio tiempo que desempeñan la función de eje centrífugo de integración, articulación y organización de su proyecto civilizatorio. Entre la práctica formalizada, y formalizante, del discurso y la institución social, de la racionalidad filosófico-científica y la emergente práctica cultural de las racionalidades ingenuas, estéticas, poéticas, éticas, mítico-religiosas, literario-narrativas y/o cómicas, solamente existe la diferencia en la forma de expresividad que usan. El *lógos* es el *a priori* inmanente, el proto-relato del *Imperio del Significante*, de los diversos estratos históricos que conforman la tradición del proyecto socio-cultural dominante en Occidente.

### Fuentes de Consulta

- Sin Autor. *La Palabra de Dios*. Gallimard, París 1971. Traducción: Grosjean y Léturmy
- Aristóteles. *La poética*. Editores Mexicanos Unidos, México 1996.
- -----, *Tratados de lógica*. FCE, México 1982.
- Asís Nassif, Alberto. *México: una agenda para fin de siglo*. UNAM/La Jornada Ediciones, México 1996.

- Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, México 1997.
- Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de Costumbre y Gente de Razón*. Siglo XXI, México 1997.
- Becker, Ernest. *La lucha contra el mal*. FCE, México 1992.
- Borges, Jorge Luis. *Nueva Antología Personal*. Siglo XXI, México 1971.
- *Ficcionario. Una antología de sus textos*. FCE, México 1997.
- Breton, André. *Antología*. Siglo XXI, México 1996.
- Bueno, Gustavo. *Cultura* (1978). Proyecto: Filosofía en español, Grupo Symploké.
- -----, *El reino de la cultura y el reino de la gracia* (1991)
- Burham, James. *Los maquiavelistas*. Emecé Editores, Buenos Aires.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. FCE, México 1993.
- Castoriadis, Cornelius. *Figuras de lo pensable*. Frónesis, Madrid 1999.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*, Revista: *La nave de los locos*, No. 16, julio de 1995.
- Collingwood, R. G. *Los principios del arte*. FCE, México 1993.
- Comenio, Juan Amós. *La via della luce*. (ed. Académico Cosimo Scarcella), Pisa, Edizione del Cerro (Eirenikon, No. 5), 1992. Traducción y Estudio Preliminar: F. Gómez Rodríguez de Castro.
- -----, *Pampedia*. UNED (AA. 57), Madrid 1992. Traducción y Estudio Preliminar: F. Gómez Rodríguez de Castro.
- Cruz F, Roberto. *La Primera Hermenéutica*. Herder/ UIA, México 2005. pág. 40.
- Dalí, Salvador. *Diario de un genio*. Tusquets, México 1992.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta.
- Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México 1979.
- De Bruyne, Edgar. *La estética de la Edad Media*. Visor, Madrid 1994.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Planeta-Agostini, España 1994.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós, Barcelona 2000.
- Eco, Umberto. *El péndulo de Foucault*. Biompani-Lumen-Patria, México 1989.
- -----, *Los límites de la interpretación*. Lumen, México 1992.
- Eisentein, Sergei. *La forma del cine*. Siglo XXI, México 1998.
- Elías, Norbert. *Teoría del símbolo*. Península, Barcelona 1994.
- -----, *El proceso de civilización*. FCE, México 1994.
- Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Dante, México 1989.
- Fontana, Alexandre. *Debate con Michel Foucault*. Entrevista realizada en 1978. Separata.
- Gadamer, Hans-Georg. *Poema y Diálogo*. Gedisa, Barcelona 1999.
- Garvy, G. *Kondratief*, 1979.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Paidós, Barcelona 2000.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra España 1989.
- Hegel, G.W.F. *Lección es de estética*. Ediciones Coyoacán, México 1997.
- Heidegger, Martín. *Arte y Poesía*. FCE, México 1985.
- -----, *El ser y el tiempo*. FCE, México 1986.
- Hirsch, Joachim. *Globalización, capital y Estado*. UAM-Xochimilco, México 1996.
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: Una eterna trenza dorada*. CONACYT, México.
- Ibáñez, Jesús. *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Siglo XXI, España 1985.
- John Russell, Robert. et. al. *Física, filosofía y teología. Una Búsqueda en común*. Edamex/UPAEP, México 2002.
- Juárez, Clemente y Carlos Rochin. *Química. Un concepto moderno de la ciencia*. Arana, SA, México 1965.

- Kant, Emanuel. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Sección 14.
- Kondratief, N. D. et. al. *Los ciclos económicos largos. ¿Una explicación de la crisis?* Akal, Madrid 1979.
- Kundera, Milan. *Los testamentos traicionados*. Tusquets, México 1994.
- Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Visor, Madrid 1993.
- Lévi-Staruss, Claude. *Antropología estructural*. Siglo XXI, México 1997.
- -----, *El pensamiento salvaje*. FCE, México 1994.
- Li Po, et. al. *Introducción a Li Po y otros. Las mejores poesías chinas*. Longseller, Argentina 2000.
- López de la Vieja, Ma. Teresa. *Figuras del logos. Entre filosofía y la literatura*. FCE, Madrid 1994.
- Maillard, Chantal. *La razón estética*. Alertes, Barcelona 1998.
- Marx, C. Y F. Engels. *Manifiesto del partido comunista*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, China 1987.
- Marx, Carl. *Manuscritos*. Altaya, Barcelona 1993.
- Morin, Edgar. *Pensar Europa*. Gedisa, Barcelona 1998.
- Parménides, et. al. *Los presocráticos*. FCE, México 1996.
- Pauwels, Louis y Jacques Bergier. *La rebelión de los brujos*. Año Cero, España 1994.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. FCE, México 1986.
- Piaget, Jean. *Psicología e epistemología*. Emecé, Buenos Aires 1986.
- Platón. *La república*. Gredos, Madrid 1988.
- -----, *Diálogos*. Porrúa, México 1964.
- Plotino. *Selección de las Eneadas*. SEP, México 1988.
- Potter, Jonathan. *La representación de la realidad*. Paidós, España 1998.
- Prigogine, Ilya. *La nueva alianza*. Alianza Universidad, Madrid 1990.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, España 1991.
- Rosset, Clément. *Logique du pire*. Presses Universitaire de France, París 1971.
- Schiller, J. Ch. F. *Escritos sobre estética*. Técnos, Madrid 1990.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. Siglo XXI, México 1996.
- Trías, Eugenio. *Filosofar en el límite* (entrevista), en Revista: *Devenires*, UMSNH, Año II, No. 4, julio 2001.
- -----, *La edad del espíritu*. Ediciones Destino, Barcelona 2000.
- Wahl, Jean. et. al. *Historia de la filosofía*. Siglo XXI, México 1992.
- Wallerstein, Immanuel. *The politics of world economy: The states, the movements, and civilizations*. Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, España 1981.
- Wolf, Eric R. *Europa y la gente sin historia*. FCE, México 1994.
- Zambrano, María. *Filosofía y Poesía*. FCE, México 1998.