

EL LOGOS EN CUANTO IDENTIDAD ORIGINARIA

The Logos as Primary Identity

Francisco Guzmán Marín

“La estructura ontológica del mundo es fundamentalmente la misma en todas partes. Realmente, expresa en todas partes y del mismo modo temporal, es decir, mutable y cambiante, la perfección inmutable y eterna del creador.”
Koyré

Resumen: Las diversas técnicas de reconstitución del *Símbolo*, en Occidente, consisten en el desciframiento sistemático de los *signos* de un *logos originario* que debe ser restaurado, dentro de la acción reconstructiva de los dispositivos procedimentales de una *dialéctica metodológica*, donde la dispersión mundana de las diferentes partes que conforman el código de la creación son reconciliadas mediante una *philia*, al propio tiempo que se armoniza el resarcimiento de la totalidad orgánica por la intervención de una *sophía*, en la lógica rectora de un *intelecto* provisto de la disposición para reconocer los sentidos de significación de la Unidad trascendental que organiza la existencia, producto de su correspondencia trascendental con la *Inteligencia* del *Demiurgo*
Palabras Clave: Símbolo, Logos, Conocimiento

Abstract: The diverse technologies of reconstitution of the *Symbol*, in West, consist of the systematic deciphering of the signs of an original logos that it must be restored, inside the reconstructive action of the procedural devices of a methodological dialectics, where the mundane dispersion of the different parts that shape the code of the creation is reconciled by them by means of a *philia*, to the own time that harmonizes the indemnity of the organic totality for the intervention of a *sophía*, in the governing logic of an intellect provided with the disposition to recognize the senses of significance of the transcendental Unit that organizes the existence, product of his transcendental correspondence with the Intelligence of the *Demiurgo*.

Keywords: Symbol, Logos, Knowledge

De acuerdo con Foucault (Foucault, 1991b), el *Símbolo* (*σύμβολον*) entre los griegos es una técnica jurídica, política y religiosa que consiste en la fragmentación y dispersión intencional de un “secreto”, cuyo posterior acoplamiento co-incidente de

las piezas/signos, de los componentes/signatura, de los fragmentos/señales, garantiza la autenticidad del mensaje «original». Es un instrumento del poder para conservar la unidad del sistema en la dispersión del devenir y un mecanismo de identificación de los distintos agentes del régimen establecido. El *Símbolo* es la *manifestación por excelencia del poder*, confirma Trías. (Trías, 2001: 25) Cada hecho – vale decir, cada acontecimiento mundano – deviene *señal, signatura y significante* por su triple función de indicación, manifestación y significación de la estructura discursiva del mensaje logocéntrico. Así pues, en la perspectiva de las técnicas discursivas del Símbolo, las funciones del signo son: *indicativa*, que designa la existencia del “secreto”, en cuanto que la *manifestación* refiere a la “pre-presencia demiúrgica de la conspiración o del pacto” y la *significación* su carácter de primigenia unidad universal¹ – pues como apunta Antón Pacheco, el *símbolo es el ser en su marcha hacia la manifestación*. (Pacheco, 1988: 24) El *σύμβολον* es el reflejo – o la sombra, la evidencia – que denuncia la continuidad del poder, representa su configuración general traducida en un objeto cualquiera que puede ser fraccionado para tornarlo irreconocible, ilegible, intraducible para los profanos; solamente los “iniciados” – o los “cómplices” – pueden reconstituir el Símbolo y acceder al “mensaje secreto originario”.

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

¹ Las funciones que aquí se atribuyen al signo, en el caso de Deleuze se refieren al tipo de relaciones que existen en la *proposición*, de tal manera que: la designación o indicación es la relación de ésta con un cierto estado de cosas exterior – es un *datum* –; la manifestación es la relación del sujeto que enuncia y se expresa; y finalmente, la significación es la relación de las palabras con los *conceptos universales* y de las relaciones sintácticas con determinadas implicaciones conceptuales. (Ver: *Tercera Serie de la Proposición*, en: *Lógica del Sentido*, de Gilles Deleuze. Planeta-Agostini, España 1994)

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

Por su parte, el *Logos* es la Identidad originaria de donde proviene la estructura de todo ente, ya sea por emanación, escisión y/o fundación; mientras que la *razón* es la expresión manifiesta de la *Inteligencia* creadora del Demiurgo, el *nous* del cosmos – es tan sólo *el lado manifiesto del espíritu*, apunta Trías (Trías, 2000). El *logos* es tanto la inspiración que revela cuanto el objeto de revelación – toda vez que, como apunta Gadamer: *Refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas*; (Gadamer, 1997: 18) por su parte, debido a su “naturaleza” correspondiente, correlato reflexivo del »principio activo« que funda el devenir del mundo, la *razón* es la facultad del testigo para re-conocer el significado de los sentidos de la revelación y, al mismo tiempo, el principio político, económico, jurídico, ético, estético, gnoseológico, religioso y teleológico de organización histórica de la sociedad humana, conforme a los imperativos revelados por el logos – como bien plantea Pedro Gómez García, *la razón fundante se atribuye a sí misma la jurisdicción sobre la realidad, el derecho de dominio: el «conocer para dominar» cartesiano* (Gómez, 1985).

La disposición específica de esta serie liminar de alianzas, determina las pautas de dirección y comprensión de los »imperios del significante«, las »formaciones paradigmáticas del lenguaje« y las »reformas del ser« que sustentan y dotan de singularidad histórica a las distintas expresiones del devenir del proyecto socio-civilizador de Occidente. Sin embargo, estas alianzas conservan el principio fundamental del »desgarramiento primigenio« que origina al Símbolo y, por ende, la lógica dualista, binaria, que caracteriza al devenir histórico del ser humano, desde la comprensión onto-teleológica occidental. Esto significa que persiste una distancia trascendente entre los diferentes elementos que conforman a tales alianzas; por ello mismo, debido a su condición derivada, proveniente, el *simbolizante*, el *intelecto* y la *razón* son desbordados en sus propiedades de significación y de comprensión, por lo *simbolizado*, el *testimonio* y el *logos*. Es verdad, el simbolizante es la manifestación

material del Símbolo, en tanto que el intelecto es la facultad del testigo para reconocer la revelación que testimonia la presencia del *Demiurgo* y la razón es el reflejo temporal, histórico, del *logos*; pero todos ellos acusan una existencia insuficiente, una deficiencia *ontos-lógica*, una determinada minusvalía constituyente, toda vez que su potencia hermenéutico-significativa e, incluso, la pertinencia de su misma presencia sólo encuentra sentido en la realización del «acontecimiento simbólico», en tanto efecto del exceso definitorio de los extremos trascendentales de la alianza.

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

Así pues, la *cesura* de la alianza simbólica que subyace entre la historia humana y la previsión demiúrgica es conjurada por efecto de la ofrenda trágica: el sacrificio del *fármakon*, del héroe trágico griego, del *Emmanuel* en la tradición judeo-cristiana, del héroe revolucionario, del erudito moderno. La *culpa* de la diferencia que desgarrar al ser humano del «orden natural» instaurado por los dioses, o por la mecánica física del universo – fuente del *miasma* que asola a la existencia en el mundo, condenándola a la inexorable corrupción y, por ende, a la tragedia de la muerte –, es *expiada* a través de la entrega ritual, de la donación de sí mismo, de la fatal verificación de la providencia –

del oráculo, de la profecía o de la anticipación teórica –, con lo cual se restaura la alianza entre la sociedad humana y las fuerzas que gobiernan la existencia, según puede colegirse de los planteamientos de Ernest Becker. (1992)

Ahora bien, por tanto el *logos* es el principio generativo que instauro y preserva la realización del plan trascendental que dispone el por-venir del mundo en cuanto manifestación temporal, éste deviene *razón histórica*, dispositivo de mediación entre las previsiones demiúrgicas – del Ser o de la divinidad – y las formaciones socio-culturales, así como de los enigmas hermenéuticos de la revelación; y la *res cogitans* del ser humano, en su condición de conciencia testimoniante de la existencia. La disposición concreta del *logos*, en su manifestación de *razón histórica*, se expresa mediante la trama de la proyección socio-cultural, es decir, del envío de civilización. La *cultura* se define por el conjunto significativo de la práctica humana, mientras que la *civilización* es el plegamiento depurado de un segmento significativo de esta misma práctica, pero como proyección predestinada en la historia (dispuesta por la previsión divina, por la dialéctica de las leyes socio-históricas o por la teleológica intención socio-política; »la civilización es el inevitable destino de toda cultura«, sentencia Splenger, hacia el principio del parágrafo 12 de *La Decadencia de Occidente*), esto es, en cuanto »proyecto histórico« que determina el destino trascendente de la sociedad humana y, en consecuencia, de todos los seres del mundo. El sino del cosmos se encuentra inexorablemente relacionado con la suerte del ser humano. En este sentido, la *razón* presencia dos modalidades, a saber: la »mundanización del *logos*« en su comprensión de »paradigma racional« del devenir socio-histórico (proyecto de civilización determinado por prescripción divina o por resolución de la dialéctica social; devenir de la Idea en Espíritu Absoluto o materialización histórica de la Utopía) y el *cógitos cogitans* en su emplazamiento de facultad testimonial del ser humano. *Res histórica* y *res cogitans*. Razón que se impone sobre el devenir del mundo y Razón que se afirma como uno de los factores dentro de éste, como plantea Whitehead. (1999)

En su primera modalidad de presencia, a causa del carácter correspondiente trascendental que guarda con la Identidad originaria, se manifiesta de manera jurídica, toda vez que proporciona la *ley* y la *justicia* que gobiernan los derroteros de la historia, es decir, se trata de una razón nomotética, legislante y judicial. La *ley* es la razón que impone el orden sobre el mundo y, en consecuencia, permite su comprensión inteligible; mientras que la *justicia* es la »determinación de la pena que deben padecer todos los seres por su injusticia en el orden del tiempo«, según advierte Anaximandro, y cuya máxima sentencia se manifiesta en la terrible presencia del rostro de la Gorgo, ¡la muerte! La *ley* de la razón histórica *en-causa* el “Destino” humano (trama fatal de las *Diosas de la Necesidad*, Providencia divina, por eso mismo el término *en-causa* comporta los dos sentidos: *causa de* y *encauzamiento fenoménico*) y, por su parte, la *justicia* establece la distribución jerárquica de las estructuras ontológicas – el orden gradual de los seres del cosmos, en función de su proximidad con la razón, la conciencia o el espíritu –, además de sancionar la existencia de cada ente, en relación

con el »recto« seguimiento de las prescripciones establecidas por la ley. La *justicia histórica* es el tribunal que somete a *examen* y a *prueba* los comportamientos existenciales de los entes, con el propósito metafísico de decidir el destino trascendental que les corresponde – la degradación o el ascenso en el circuito de la trasmigración de las almas, en la concepción pitagórica; la condena o la salvación, en la tradición judeo-cristiana; sin olvidar la censura o la vindicación histórica, en la lógica revolucionaria –, así como la difusión de los »bienes onto-históricos« de que deben participar por su compromiso con la ley – *las partes o los lotes del «botín» que a cada ente le «tocan»*, afirma Trías. (Trías, 2000: 127)

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

Por su parte, la *res cogitans*, como segunda modalidad de presencia de la *razón* y en cuanto expresión manifiesta de la Inteligencia del Demiurgo, dispone de las pautas de desciframiento de las claves hermenéuticas de sentido, a las cuales debe sujetarse el pensamiento, así como de los imperativos de racionalización histórica de la sociedad humana. Es una razón de carácter ético-gnoseológica y ético-teológica. Ético-gnoseológica porque determina las formas del *recto pensar*, del *recto enunciar* y del *recto proceder* para aproximarse a la verdad, de acuerdo con las disposiciones metafísicas de la divinidad – Parménides, cristianismo –, de la Idea arquetipo – Platón, Hegel –, de las causas eficientes y/o finales del Ser – Aristóteles, Whitehead –, así como de las condiciones trascendentales de la comprensión fenoménica – Kant-; o bien, por conveniencia con las estructuras ontológicas del sistema universal de las fuerzas gravitacionales – física newtoniana –, de los vectores evolutivos de la *entropía*

–física termodinámica-, de los »estados posibles« del sistema-cosmos –mecánica cuántica-, de la dinámica auto-organizativa y de las estructuras disipativas de los sistemas dinámicos inestables – física de no equilibrio, teorías del caos –, de la configuración lógica de los hechos que conforman la realidad (el primer Wittgenstein del *Tractatus, Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie überhaupt – richtigoder falsch- abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit*), (Wittgenstein, 1981: 46-47)² de las mediaciones signo-simbólicas que determinan las relaciones humanas –semiótica, hermenéutica –, además de las condiciones trascendentes que establece el desarrollo ontogenético del ser humano para la construcción apropiativa del conocimiento –Piaget.

El *recto pensar* proviene de la necesidad de concordancia con la *ley* y la *justicia* que norman el devenir del objeto de revelación, puesto que son éstas quienes definen su posible inteligibilidad, para lo cual es indispensable liberar al pensamiento de las »falsas apariencias« y cernir las experiencias que fundamentan sus reflexiones – *Has de aprender, con todo, aun éstas {las opiniones de mortales en quien fe verdadera no descansa}, porque el que todo debe investigar y de toda manera preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres*, le anticipa la Demonio a Parménides (Parménides, 1996: 36). El *recto enunciar* demanda la formalización lógico-sistemática de las disposiciones discursivas, con el propósito de exponer de forma manifiesta la »estructuras lógicas« del nomos universal, para describir adecuadamente la *dimensión narrativa de la naturaleza*, de acuerdo con Prigogine (1996). Si existe una correspondencia lógico-formal entre las estructuras del lenguaje y las estructuras del cosmos, según fue planteado antes, luego entonces, las disposiciones discursivas que *dicen* al mundo deben detentar un carácter lógico formal. El *recto proceder* es tanto la reforma onto-lógica del ser humano, a través de la formación epistémico-gnoseológica apropiada para reconstruir la verdad orgánica del cosmos, como las secuencias procedimentales que conforman el método adecuado de revelación, conforme a los principios del conocimiento que instaura el sistema de racionalidad logocéntrico. El propósito nodal de estas formas ético-gnoseológicas es la revelación de la verdad – el desciframiento del »pensamiento de Dios«, como le denomina el físico Stephen Hawking (1989).

Desde este punto de vista, el lenguaje, representa el vehículo de la verdad, el intelecto, la facultad testimonial de desciframiento de las claves hermenéuticas que significan los hechos del mundo, el método, la emergencia procedimental de revelación, la formación epistémico-gnoseológica, la depuración de las capacidades ontogenéticas, de percepción y del espíritu para la apropiación intelectual del mundo, en tanto que la disposición racional – el »amor al saber«, *φιλοσοφία*, en términos

² En la traducción de Enrique Tierno Galván, significa: *Lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poderla figurar por completo –justa o falsamente- es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad*

griegos- manifiesta la autoconciencia del Demiurgo – del Espíritu Absoluto en Hegel, de la materia en Marx, del ser social en Jesús Ibáñez- en el proceso de reconocimiento y exploración de sí mismo. El cosmos, a través de la conciencia humana, se manifiesta como una estructura existencial autoconciente. El devenir ordenado del cosmos demanda de una conciencia que atestigüe su existencia, que brinde testimonio de patencia.

Debido a su disposición hacia la verdad, la *res* tiene la función sustantiva de examinar, evaluar y reconocer las piezas significantes, así como entender las relaciones de significación que traman y permiten la reconstitución trascendental del Símbolo que conforma y explica la Unidad original del cosmos. Tal es el objetivo fundamental de la *res cogitans* en su carácter ético-gnoseológico. El desciframiento de la verdad, en esta perspectiva, asigna una doble función a la existencia del ser humano: por un lado, en su posición de conciencia testimoniante tiene el deber onto-teológico de apropiarse intelectual e instrumentalmente del mundo natural, para disponer la impersonalidad del sistema material que lo con-forma en ecumene, es decir, para adecuarlo a la voluntad y a las necesidades humanas, sean éstas de carácter espiritual o histórico – purificación de la objetividad que la dispone para la recepción del espíritu, en términos hegelianos –; y por otro lado, en su situación de ente exiliado de la Unidad del Ser tiene el deber onto-teleológico de reformar su propia estructura existencial a la racionalidad que gobierna al universo, con el propósito de redimir la corrupta condición humana. Puesto que la absolución del ser humano comporta la conversión hominizante del orden universal, a través de la acción conjunta de la apropiación intelectual e instrumental del cosmos, que permite el develamiento de las claves hermenéuticas de sentido, y la »reforma del ser« – social y natural –, lo cual posibilita la racionalización del devenir histórico, con el objeto de superar la degeneración ontológica que produjo la trágica fractura de la Unidad primigenia; ambas funciones establecen una relación metafísica correspondiente y complementaria, toda vez que la hominización comprensiva y objetiva de la naturaleza se corresponde con la reforma humana, en el proceso de redención de la existencia, al propio tiempo que la superación ontológica de las estructuras del mundo natural complementa la depuración onto-teleológica de las estructuras existenciales del ser humano.

Así pues, parafraseando a Eugenio Garin – a propósito de la función de la astrología en el pensamiento renacentista –, la reforma del ser no se plantea tanto la “naturalización” humana, como la “humanización” de la naturaleza. La conversión ecuménica del cosmos – la transformación del universo en el tabernáculo de Dios, en la »casa del ser humano« – y la redención humana conforman la *Unidad Sim-bólica* del Ser, del Espíritu, de la esencia divina en su devenir mundo – *Dios al desarrollarse deviene el mundo*, apunta Hegel-. (Hegel, 1997a: 123) De esta manera, siguiendo el razonamiento hegeliano, la Historia Universal es el devenir de la existencia fragmentada – que propicia el extrañamiento y la enajenación del Espíritu – en Unidad Absoluta de la Sociedad Humana, de la especie, del género, sin importar sus

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

La existencia del ser humano, como producto de la dialéctica histórica que imponen los imperativos categóricos (onto-teológico y onto-teleológico), encuentra su auténtico significado en la misión de expiar el mal del mundo, mediante la depuración progresiva de la práctica cultural y de los procesos naturales que produce la realización del proyecto de civilización de la Sociedad Humana en su totalidad. En la perspectiva de la tradición judeo-cristiana, como advierte Rüdiger Safranski, la irrupción del pecado original provoca una grieta, un desgarramiento fundamental en la Unidad de la creación, tras lo cual el ser humano es expulsado del paraíso y condenado por la voluntad divina a la reproducción material de la especie, teniendo como fondo existencial el dolor y el trabajo. En tal contexto, a la humanidad no le resta más que refugiarse en la civilización, tanto como un medio de ennoblecer el trabajo y la generación, indica Safranski (2005), pero también en cuanto recurso histórico para resarcir la Unidad fracturada por la intromisión del mal en el mundo. De esta suerte, la historia de la civilización comienza con el cisma de la creación y la sustracción de la humanidad del seno divino.

Ahora bien, en tanto que el conjunto de los seres humanos constituyen una sola especie en el orden de la existencia, en consecuencia conforman una misma sociedad con un destino socio-histórico en común que define el trazo sustantivo de la Historia Universal. La dispersión de la humanidad en diversas formaciones de estrato socio-cultural denota la fractura que propicia el advenimiento del mal en la creación, pero no compromete la Unidad fundamental que la distingue como especie en el orden de la existencia, ni tampoco el destino que le es propio en el advenimiento del universo. La unidad ontológica de la Sociedad Humana, reflejo de la Unidad del Ser, es el garante trascendental de la unidad de su experiencia histórica. La civilización, en cuanto refugio del ser humano para resistir la condena divina y estrategia de resarcimiento de la Unidad fracturada, se afirma en el reconocimiento de la *ius*, del logos, que gobierna al cosmos – sea en su carácter metafísico, ontológico o histórico – y de la reforma del ser que demandan sus imperativos categóricos, con el objeto de posicionarse como el proyecto definitorio de los destinos de la humanidad entera, toda vez que los seres humanos conforman el devenir de la Unidad en el tiempo.

En cuanto el proyecto civilizatorio proviene del reconocimiento de la verdad que comporta el conocimiento de la ley y de su consecuente materialización instrumental, adquiere dos características fundamentales, a saber: la universalidad y la necesidad. Si la civilización tiene como objeto la salvación, entonces, comprende a la totalidad del género humano y es inevitable su concreción en el mundo, puesto que

son las fuerzas socio-históricas, instauradas por los envíos del Ser o por la providencia divina, quienes deciden su resolución trascendental, ya sea por prescripción de la omnisciencia de Dios en la tradición judeo-cristiana, la acción de la dialéctica sintética de factura hegeliano-marxista, la intervención de los factores de “selección natural” de inspiración spenceriana, o por la propia lógica de desarrollo que establecen los agentes socio-civilizatorios de acuerdo con el análisis de Norbert Elías (1994b). Desde este punto de vista, la estrategia reconstituyente del *σύμβολον* en cuanto envío histórico, compele al proyecto socio-civilizatorio de Occidente a conjurar la diferencia y la individualidad, en tanto formas autónomas de existencia, como premisa necesaria de los procesos de racionalización socio-cultural. Puesto que la diferencia y la individualidad, en cuanto manifestaciones autónomas de la existencia, sólo encuentran su auténtica razón de ser, así como su significado ontológico y su sentido histórico, en la anticipación y en el reconocimiento de la Unidad trascendental que preserva y reproduce el orden, en el disperso acontecer del cosmos. La diferencia y lo individual explican su presencia sólo como fragmentos del todo que conforma el Símbolo.

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

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

expone como la lucha de los impulsos ordenadores de la civilización, contra la entropía de las fuerzas de la barbarie y del salvajismo que provienen de los instintos en su estado natural. La condición natural del ser humano contradice la unidad que conforma la disposición trascendental de la especie, porque le mantiene en estado de guerra permanente –al menos en la versión hobbesiana–, mientras que los instintos le encadenan a las disposiciones de su indigencia mundana. La civilización somete a la Unidad que le es propia al ser humano –por la acción civilizatoria *no somos individuos: somos especie*, plantea Schiller (Schiller, 1990: 142) – y, al mismo tiempo, domina el barbarismo de las fuerzas de sus instintos.

La civilización, de esta manera, es el proyecto de depuración progresiva de la condición humana. La *razón instrumental* que conduce este proceso histórico de superación de la situación del ser humano, paradójicamente, tiene como punto de partida el re-conocimiento de la ley y la justicia, impuestas por la Inteligencia del Demiurgo, que gobiernan y hacen patente la inteligibilidad del devenir del sistema natural, las cuales se disponen como principios rectores de la reforma intelectual, ética, socio-política, económica y ontológica; sin embargo, una condición necesaria del proceso de redención es el trastocamiento del “orden original” que priva en la naturaleza, para imponer la forma propia de la racionalidad del ser humano. Se trata de un cambio de orden legislativo, esto es, la transformación de la impersonal »ley natural« en la disposición teleológica de la »ley racional«. Encuentro metafísico del Logos absoluto y del logos relativo. Reconciliación espiritual de la Conciencia Absoluta con la Conciencia Testimonial. Síntesis dialéctica de la Idea y la objetividad concreta, en términos hegelianos. Comunió de los fragmentos con y en el todo; resarcimiento de la fractura, restablecimiento de la Unidad Simbólica. El proyecto de civilización, entonces, se traduce en la disposición de racionalizar los procesos de la existencia mundana, con la finalidad de alcanzar la salvación, de reconquistar la unidad original.

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

mecánica universal y/o de la dinámica del cosmos; en tanto que el carácter ético-teleológico la emplaza como vector histórico de la redención humana, mediante la doble reforma del ser: depuración del ser humano y hominización de la naturaleza. Doble carácter que dispone a la *res cogitans* en la modalidad histórica de *razón instrumental*.

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

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

El proceso de formalización de los procedimientos de producción y enunciación de la verdad, en la historia de Occidente, establece el tránsito gnoseológico de la disposición de verdad poético-religiosa a la formación de verdad filosófico-metafísica y de ésta a la actual conformación moderna de la verdad científico-ontológica (del pensamiento mítico-mágico al pensamiento lógico-metafísico y finalmente al orden

objetivo, según la concepción comtiana). El proceso comienza con el ritual de iniciación platónica que transforma la jovial inocencia del joven poeta trágico en el filósofo pesimista, mediante la purificación del fuego, para después, ya en la plena kantiana madurez intelectual, a través de la formalización trascendental de la experiencia del conocimiento, convertir el acto de revelación de la verdad en un procedimiento técnico de lógica matemática. Así, de acuerdo con Ingolf Ahlers (2000), para Kepler y Galileo la capacidad del entendimiento matemático y astronómico del ser humano le asemeja a la divinidad. El poeta-profeta, oráculo de los dioses, cede ante la tenaz suspicacia metafísica del filósofo-especulativo, heraldo del Ser, quien no puede contener el avance de la escéptica matema del científico-disciplinario, reportero de la legalidad estructural del mundo.

En este devenir formal de la voluntad de saber, la propia fe debe ser desprovista de todo resabio de mística *pöiética*, para someter el conocimiento de la divinidad a los postulados de la razón – según se lo propuso el movimiento escolástico, en la tradición cristiana –; de esta manera, la teología se transforma en la racionalidad hermenéutica que devela los dictados de la divinidad, por medio de la formalización de la fe. La religión sólo representa otro medio de aproximación al desciframiento del código secreto que con-forma al Símbolo. Aún la historia del arte denuncia esta tendencia hacia el formalismo. La verdad trascendental demanda un pensamiento y una experiencia también trascendental, puesto que el *interés estriba en librar a la forma del contenido y en conservar lo necesario, puro y libre de toda contingencia*, como previene Schiller a propósito de la »filosofía trascendental«. (Schiller, 1990: 143) Evolución epistemológica de la voluntad de saber. Materialización histórica de la intuición comtiana. Así pues, la disposición simbólica del *logos* es un emplazamiento proto-típico de comprensión histórica que direcciona los procesos de producción del conocimiento, las formas de construcción de la identidad y las estrategias de acción política, económica, jurídica, ética, estética y teleológica occidental. En cuanto paradigma de la experiencia humana en el mundo, el *logoi* pretende un carácter universal, necesario y trascendental –o trascendente-, que interviene como principio organizador de la experiencia histórica del devenir cultural de Occidente, desde su misma *Herkunft* y *Entstehung*, es decir, desde su propia fuente de procedencia y emergencia socio-histórica, así como de los destinos de la »Sociedad Humana«, al posicionarse en la dimensión planetaria, como el proyecto de civilización universal por antonomasia. La historia universal de la humanidad, desde este punto de vista, se sintetiza en el devenir del proyecto socio-civilizatorio occidental, a través del progresivo proceso de formal depuración histórica de la condición humana.

En tal lógica, para conformar la especificidad de su disposición socio-cultural, los diversos estratos históricos de la proyección socio-civilizatoria occidental se han agenciado de la emergencia del mito metafísico que reconoce la Unidad del Ser en el origen y la existencia del mundo como producto de la escisión, de la emanación, de la fundación creadora o del acto de significación del Demiurgo. Así pues, el mundo

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

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

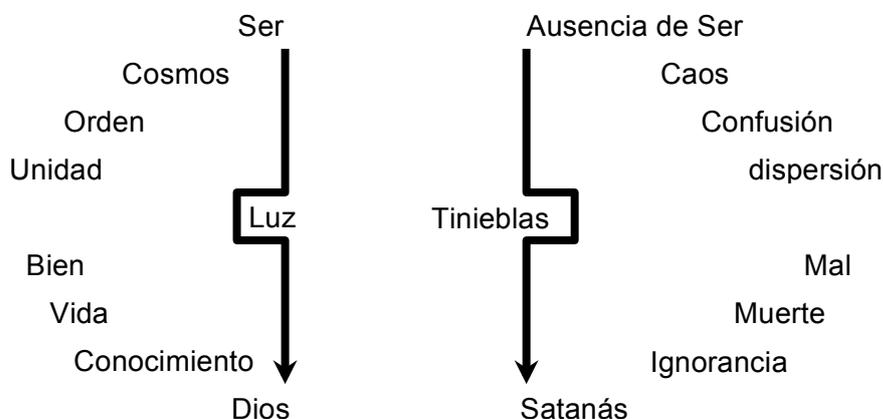
Estas oposiciones binarias metafísicas organizan la experiencia histórica de Occidente dentro de un esquema sistemático de corrección salvacionista, definen sus relaciones interculturales y sus vínculos con el orden natural. En este sentido, el aspecto central del cristianismo, nos señala Alain de Benoist (2000), no es tanto el monoteísmo como la ideología de la escisión entre el Ser y el mundo, el mundo y el hombre, la immanencia y la trascendencia, el alma y el cuerpo, lo temporal y lo espiritual, el ser y el devenir, etc., además del hecho de que la existencia de Dios aparece como inseparable de la problemática de la salvación universal. El proyecto de civilización occidental y su devenir histórico se constituyen en la dialéctica progresiva que establece el sistema binario de oposición.

Sin embargo, no comprometen la capacidad del libre albedrío, por efecto de un determinismo absoluto, todo lo contrario, la pre-esencia trascendental de tales oposiciones instaura la libertad humana, al propio tiempo que delimita su ámbito de intervención en el universo, puesto que establece las constantes de elección para la voluntad del ser humano, dentro de un »paradigma ético« de comportamiento correcto; de la misma manera, la situación socio-cultural y la actuación individual son *enjuiciadas*, tanto en el mundo terrenal como en el supramundo y el inframundo, a partir de su emplazamiento en el sistema de salvación que conforman las metafísicas relaciones de estas oposiciones binarias. Espacios de contradicción irreconciliables. No se trata, pues, de opuestos complementarios e interdependientes cuya unidad armónica determina el equilibrio y la estabilidad de la existencia, como en el **Gran Camino** –*Tao*- que traza la comunión universal del **Yin** y el **Yang**, en el pensamiento oriental, por el contrario, es un sistema opcional de existencia que determina la redención o la perdición, material y espiritual, del ser humano, al propio tiempo que la condición del mundo, puesto que la elección de la voluntad humana determina la conversión metafísica del universo en el »reino de Dios« o en el »reino del Demonio«, esto es, el *imperio de la ley y la justicia*, o el *imperio de la anarquía y la injusticia*.

Y toda vez que el devenir del mundo se resuelve en la dialéctica del bien y el mal, el libre albedrío materializa históricamente la responsabilidad del ser humano sobre el decurso de la Historia. De tal forma que los atributos socio-culturales del proyecto civilizatorio de Occidente son determinados por la dinámica tensión que establecen los extremos del orden binario de la creación y los valores éticos asociados a este sistema dualista de selección metafísica –ver los esquemas 1 y 2, contruidos a partir de los planteamientos de Comenio.³

³ Los esquemas son una adaptación personal de los planteamientos de Comenio, pero se respetan los criterios de distribución metafísica planteados por el autor. Las fuentes documentales son: Comenio, Juan Amós. *La Via Della Luce* (ed. Académico Cosimo Scarcella), Piza, Edizione del Cerro (Eirenikon, No. 5), 1992 y *Pampedia*. UNED (AA. 57), Madrid 1992. Traducción y Estudio Preliminar: F. Gómez Rodríguez de Castro.

Esquema 1



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

Así pues, el Ser es el fundamento de la existencia y del pensamiento – puesto que *lo mismo es el pensar y aquello por lo que “es” el pensamiento*, (Parménides, 1996: 45) anticipa la demonio parmenideana a la fórmula metafísica cartesiana-; por esta razón, es un imperativo categórico que el proyecto de civilización se sustente en las propiedades del Ser y en los valores que comporta, con el propósito de alcanzar la redención universal. La presencia del no-ser significa la irrupción del mal, la ignorancia y la injusticia en el mundo, por ende, conduce a la pérdida. Las manifestaciones del no-ser son un verdadero riesgo al orden de la existencia y a la plena realización del destino humano. El no-ser es el principio de entropía que instaura el desorden en la existencia. En esta perspectiva, el proyecto socio-civilizatorio representa la empecinada lucha de la humanidad contra el no-ser y sus inquietantes presagios; en

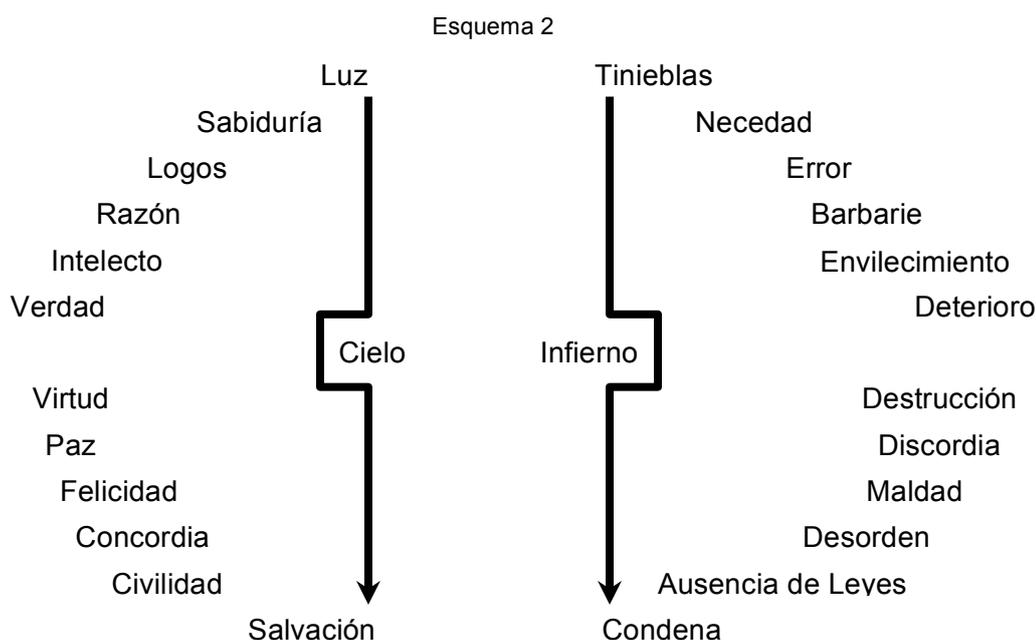
términos ontológicos, la civilización es la tenaz resistencia del Ser ante el entrópico embate del no-ser. En consecuencia, no existen condiciones de mediación o de conciliación posible, sólo permanece una forma de existencia verdadera y un único camino hacia la salvación: aquel trazado por los envíos del Ser a través del logos. Son estos principios rectores los que hacen de la civilización occidental un proyecto monolítico, ensimismado e intolerante, puesto que como concluye Ingolf Ahlers:

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

Fraccionada la Unidad original – en el orden divino, del Ser o de la sociedad primitiva – e instaurado el devenir histórico del mundo, la reconstitución del Símbolo desempeña una triple función socio-civilizatoria en la proyección occidental: en primer lugar, la orientación de sentido de los dispositivos formales e instrumentales para *corregir* la corrupta condición humana, producto de la cesura primigenia, con el objeto de restituir la Unidad trascendental que permita alcanzar la redención, mediante el desciframiento sistemático del código secreto utilizado por el Demiurgo para ordenar el caos, conjurar el no-ser e inspirar el plan que gobierna el derrotero de la existencia ecuménica – la «escritura del Dios», en términos borgianos –, y la depuración socio-cultural por efecto de los procesos de civilización que históricamente separa al ser humano de las *tinieblas* y sus funestas consecuencias sociales, éticas, políticas, económicas y/o religiosas, al propio tiempo que lo aproxima a la *luz* y sus correlativos beneficios onto-históricos.

De acuerdo con la dinámica socio-histórica que establece la metafísica binaria occidental, el camino que traza la luz conduce necesariamente a la *salvación*, en tanto que la senda de la oscuridad se dirige hacia la *condena*, a la *perdición*. En este sentido, la apropiación instrumental de la fórmula demiúrgica posibilita el reconocimiento del sistema de oposiciones metafísicas en que deviene la tensión dualista del mundo, mientras que su plegamiento como proyecto socio-civilizatorio conduce a la «Sociedad Humana» hacia la *redención*. En consecuencia, la comunión socio-cultural de la *res histórica* y de la *res cogitans* asigna la principal misión existencial del ser humano, desde la tradición que inaugura la perspectiva del pensamiento occidental, a saber: *conocer para reformar, reformar para salvar*. El conocer se rige por la necesidad de recapitular el *Organum Metafísico*, la *Suma Theosófica*, la *Síntesis Disciplinaria*; en tanto que la reforma del ser tiene como objeto la *conquista de la felicidad* y la *redención* humana, ya sea en el contexto socio-histórico (el «comunismo científico» de manufactura marxista, la «civilización no represiva» de Marcuse, el «mundo feliz» en el lance narrativo de Huxley), o bien en la dimensión divina – el «alma universal» platónica, el «paraíso» cristiano –; mientras que la salvación significa el resarcimiento de la cesura fundacional del mundo, restauración de la Unidad del Ser. Incógnita se

encuentra la fórmula, constituida por el cabalista judío del siglo XVI, Isaac Luria, del *tikkun olam* como estructurante de estos principios de acción humana: conocer y corregir para restaurar la fractura del mundo, a través de la instauración del orden divino. La metafísica griega y el cristianismo en la dialéctica del retorno al seno del Ser, mientras que por su parte, la tradición judía y la utopía materialista lo pretenden en la resolución histórica de la humanidad.



Ahora bien, por cuanto la «voluntad de verdad» occidental, que instaura la emergencia del envío de la racionalidad griega, se sustenta en la reconstitución sistemática y sistematizada del Símbolo, entonces, el conocimiento logocéntrico se construye como la actualización, siempre asintótica, de la memoria, pues como bien advierte el Rabí Schemajah Hillel: *conocimiento y recuerdo son una y la misma cosa*. (Meyrink, 2002: 82) En cuanto el Ser es el fundamento del pensamiento y la verdad, entonces, la némesis autoconciente del universo es el sustrato del conocimiento. El búho de Minerva inicia su vuelo hasta que anochece, advierte Hegel en el prólogo a su filosofía del derecho, esto es, *la reflexión siempre corre tras los acontecimientos, ya que siempre alza la voz hasta que cae la tarde*, de acuerdo con la referencia de Herbert Frey (Ahlers, 2000: 9) Parafraseando al sociólogo español, Jesús Ibáñez (1985), bien podemos decir que no es el intelecto humano quien conoce al Ser, sino el propio Ser conociéndose a sí mismo a través del conocer humano – proceso de desenajenación del espíritu, en la dialéctica hegeliana. De hecho, el significado original del *σύμβολον* es «tablilla de recuerdo», según apunta Gadamer (1999), dispositivo de re-

conocimiento. En la tradición griega, el anfitrión entrega al huésped que se marcha una parte de la *tessera hospitalis*, con la finalidad de *re-conocer* el retorno del viajero, o el de sus descendientes, en el discurrir del tiempo. El segmento de la tablilla es un signo, un testimonio, un vestigio que permite el re-conocimiento de un antiguo conocido.

De la misma manera, cada acontecimiento se ofrece como un signo que permite *re-conocer*, en la dispersión fenoménica del cosmos, la presencia del todo íntegro cuya fractura funda la existencia ecuménica (el «Alma Universal» platónica, el «Edén» judeo-cristiano, o el «Big-bang» de la astronomía moderna) Conocer es pues un re-conocer del fondo de la memoria ontológica, un reconstruir la Némesis universal. En esta perspectiva, la aparente particularidad que parece caracterizar a los hechos, más que confirmar la individualidad óptica de los fenómenos, denuncia su condición de fragmento que exige ser completado para descubrir su verdadero significado en el orden de la existencia. Y debido a la relación de correspondencia trascendental que persiste entre el intelecto humano y el logos del Demiurgo –ya sea por concordancia, reflexión y/o semejanza-,⁴ el proceso de reconstitución del Símbolo se reduce al problema del método más adecuado tanto para re-conocer los vestigios de la Inteligencia nomotética que subyace en el devenir de los acontecimientos, como para comprender el sentido original que les atribuye su posición, función y articulación en el todo absoluto que conforma la Unidad del cosmos – de ahí pues, que no sea gratuito el hecho de que Jesús Ibáñez (1985) equipare la investigación científica con la caza, es decir, como una práctica sistemática de acoso y de rastreo de las huellas, los vestigios, las indicaciones, las señales del Ser, o de la divinidad. Empero, las huellas no son la evidencia presente del transitar del hecho, los vestigios no son la patencia vigente del devenir del fenómeno, sino el registro retentivo del pasado del Ser. Lo que dan cuenta los rastros en que se funda la construcción del conocimiento es el «haber pasado» del acontecimiento ontológico. Conocer, entonces, es un re-conocer, un recordar – como ya anticipaba Sócrates.

La producción del conocimiento, pues, se sustenta en la práctica de la «Némesis Reflexiva». Los objetos de la memoria pertenecen al pasado, de acuerdo con los argumentos de Aristóteles en *De la Memoria y el Recuerdo*, en tanto, la facultad del intelecto opera desde la memoria, toda vez que el pensamiento trabaja con las imágenes procedentes de la percepción sensorial almacenadas en aquella, según plantea el *Estagirita* en *Sobre el Alma*. En esta línea de pensamiento, la memoria encuentra dos modalidades básicas: en tanto que «autoconciencia testimonial» del ser del cosmos y como «vestigio, huella, rastro, signo» de la presencia orgánica y ordenadora del principio de inteligibilidad que dispone el acontecer del mundo.

⁴ En esta lógica de comprensión, señala Plotino que: “...nuestra alma es semejante al Alma Universal..., el alma no es sino la *imagen* de la Inteligencia; como el verbo exterior (la palabra) es la imagen del verbo (interior) del alma, el alma es en sí misma el verbo y el acto de la Inteligencia.” Op. cit. (5, 1^o, II), págs. 336-337. De la misma manera, la razón humana es el correlato – la *imagen*, en términos de Plotino – del nous del Demiurgo.

Memoria que reconoce, memoria objeto de reconocimiento. En cualquiera de las modalidades, el conocimiento se presenta como un ejercicio sistemático de reminiscencia. Memoria que testimonia la pre-esencia del nous que preserva el acontecer unitario del universo; memoria que hace patente la materialización mundana del logos ordenador del Demiurgo. La autoconciencia y el carácter de signo de la acontecimiento mundana constatan la presencia trascendental legislativa del Demiurgo, del plan que dota de sentido a la existencia humana y de la Unidad que organiza al cosmos, en el aparente caos en que deviene el mundo.

La autoconciencia testimonial es el anfitrión que re-conoce el retorno del viajero, mientras que la memoria como signo es la *tessera hospitalis* del Ser. La memoria en la modalidad de autoconciencia testimonial se sintetiza en cuatro principales formas de reflexión, tales son: la mayéutica socrático-platónica, la lógica aristotélica, el escepticismo cartesiano y la dialéctica hegeliana; estas formaciones reflexivas disponen los dispositivos procedimentales de producción de verdad en Occidente, en cualesquiera de las variantes del conocimiento formal. Por su parte, la memoria como vestigio se manifiesta mediante cuatro formas de inteligibilidad cósmica, esto es, en cuanto: principio generativo (*αοχη*), sustrato fundante (*ονσια*), fuerza causante (*αιτια*) y ley regulativa (*νομος*); formas de inteligibilidad que conforman los modos de comprensión, asimilación y adecuación hominizante del mundo.

Lo propio de los acontecimientos del universo es su disposición fragmentaria; son fragmentos indicativos del Ser que prometen complementarse en el todo íntegro que les corresponde, siguiendo el razonamiento de Gadamer (1991). El mundo entero es una selva de signos que denuncian la pre-esencia orgánica y ordenante de la Inteligencia, el nous, del Demiurgo – en cualesquiera de sus formas cósmicas de inteligibilidad. Así, la relación signico-simbólica es la principal característica de todo acontecimiento mundano, el cual sólo encuentra su verdadero sentido en tanto que elemento – combinatorio, coyuntural o condensatorio – de las estructuras ontológicas del Símbolo, toda vez que no *hay ninguna cosa visible que no sea símbolo de algo incorporal e incomprensible*, (De Bruyne, 1994: 95) pues como exclama el Rabí Hillel: *¡En esta tierra las cosas no son más que símbolos eternos cubiertos de polvo!*. (Meyrink, 2002: 81) La cesura del mundo establece el carácter simbólico de la experiencia intelectual en el reconocer la integridad del Ser a través de la condición fragmentaria e indicativa del fenómeno. Por cuanto el mundo, siguiendo el razonamiento de Edgar de Bruyne – a propósito de la estética simbolista medieval –, es creado por el Demiurgo mediante el Logos, entonces, es inevitable que las cosas revelen a la vez los vestigios de su Unidad, Inteligencia y de las fuerzas simbólicas que propician la realización de sus Ideas en sustancias individuales. Juego de reconstrucción reflexiva de la memoria.

La sapiente visión del ciego Jorge, en *El nombre de la rosa*, a despecho de la progresista intención moderna, sintetiza la pulsión reminiscente que guía la

producción de verdad en Occidente: *no hay progreso en el conocimiento humano, tan sólo una eterna recapitulación del acto de creación*, concluye con metafísica vehemencia. El único progreso posible en el conocimiento, es la paulatina aproximación a la reconstrucción absoluta de la memoria que explica la unidad del devenir ordenado del cosmos, bien sea en la perspectiva de la metafísica platónica, en la dialéctica histórica hegeliana, o bien desde la pretensión descriptiva de la ontología disciplinaria moderna. Para la conciencia epistemológica occidental, el campo de acontecimiento sólo es el ámbito expresivo de los signos dispersos que hacen patente la existencia de la Inteligencia trascendental que organiza el devenir del *kósmos*: la *Physis* que estructura al Ser, en Grecia; la revelación simbólica de Dios, en la época medieval; la función matemática, en la física moderna. Por eso, el dominio de la práctica epistémica occidental –desde el ritual oracular, pasando por la especulación filosófica hasta el diálogo experimental científico– se sustenta en la exigencia irrecusable de la identificación, el reconocimiento y la comprensión del sentido que comportan los signos de la ecumene, con el propósito expreso de descifrar el mensaje que subyace en su manifestación – como pone de relieve Prigogine:

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

En este planteamiento, Prigogine sintetiza la prescripción de conducta que impone el rito de interpretación para la conciencia testimonial en la reconstitución del símbolo: identificación de indicios, desciframiento significativo, asiduidad y la observación encarnizada, aunque también es necesario agregar la »sospecha metódica« y la »interrogación sistemática«. La sospecha dota de densidad al signo, le sustrae de su transparencia fenoménica para emplazarlo en la profundidad secreta del nómeno; la interrogación sistemática le conmina a develar el sentido verdadero de su entidad; y la observación encarnizada le exige la denuncia del vínculo trascendental que, como hecho particular, mantiene con la Unidad primigenia del Ser. En tanto que el desarrollo racional de las capacidades de identificación y de reconocimiento de los indicios permite que el intelecto humano recupere el sentido trascendental de su correspondencia con el Logos y le posibilita participar de los rituales de veracidad en la “liturgia del secreto”; el desciframiento le atribuye la necesaria disposición hermenéutico-formal para reconstruir y enunciar el proto-relato que explica el devenir del mundo; mientras que la asiduidad disciplina, atempera, dirige y educa los aparatos de percepción sensible del signo, puesto que el ser humano se apropia de los indicios del Ser, en primer instancia, por medio de la percepción en cuanto fenómenos espacio-temporales. La composición particular de estos dispositivos instrumentales del rito reconstituyente del *σύμβολον*, define las formas concretas de los dispositivos procedimentales de producción del conocimiento y, en consecuencia, de su aplicación

socio-civilizatoria en los procesos de reforma del ser dentro de cada estrato histórico-cultural de Occidente.

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

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

En este marco de las estrategias occidentales de reconstitución del sistema original fracturado, como premisa fundamental de los procesos de producción del

conocimiento, la verdad formal, formalizada y formalizante se autodesigna un carácter universal por aproximación asintótica a la fórmula secreta del Demiurgo.⁵ El orden de veracidad que se produce en cada territorialidad cultural y en cada estrato socio-histórico occidental, hace patente una pieza-signo del logos, bien sea por dialéctica hegeliana o por evolución darwiniana, de donde proviene su pertinencia en la reforma universal del ser, a través de su materialización en el proyecto de civilización. De lo que se trata, pues, es de recrear la racionalidad que constituye al Símbolo, mediante la reminiscencia cognitiva del acto creador del Demiurgo. Cada acontecimiento mundano se explica solamente en el espectro de esta racionalidad trascendental que manifiesta la Unidad del cosmos. Así pues, tanto la filosofía griega, como la teología medieval y la ciencia moderna asumen como principio fundamental de la intelección del mundo: la explicación de cualquier fenómeno, por extravagante, excéntrico o extraño que parezca, dentro del sistema general de acontecimiento impuesto por la racionalidad demiúrgica fundante del orden de la existencia. El predominio de este paradigma de comprensión hermenéutica del cosmos, a su vez, explica la constitución de los *empíricos trascendentales* que reconoce Foucault en la episteme moderna, a saber: razón, conciencia, intelecto y lenguaje, es decir, condiciones sensibles de la estructura ontológica humana, pero, al propio tiempo, facultades trascendentales del conocimiento humano.

En síntesis, siguiendo los planteamientos de Gilles Deleuze, es posible afirmar que las diversas técnicas de reconstitución del *σύμβολον* consisten en el desciframiento sistemático de los *signos* de un *logos originario* que debe ser restaurado, dentro de la acción reconstructiva de los dispositivos procedimentales de una *dialéctica metodológica*, donde la dispersión mundana de las diferentes partes que conforman el código de la creación son reconciliadas mediante una *philia*, al propio tiempo que se armoniza el resarcimiento de la totalidad orgánica por la intervención de una *sophía*, en la lógica rectora de un *intelecto* provisto de la disposición para reconocer los sentidos de significación de la Unidad trascendental que organiza la existencia, producto de su correspondencia trascendental con la *Inteligencia del Demiurgo*. Este carácter correspondiente que existe entre la facultad intelectual del ser humano y la demiúrgica Inteligencia organizadora del mundo, explica la misteriosa correspondencia existente entre el >>modelo matemático<< y el >>sistema físico<<, que encuentra Ivar Ekeland (2001) en la estructura básica de las teorías científicas. Pero, también, esta relación de correspondencia le atribuye a la razón humana su preeminencia de agente organizacional del mundo histórico, a través

⁵ Por su naturaleza contingente y finita, el intelecto humano no puede aspirar a la comprensión total del lenguaje divino que le desborda por exceso de sentidos y significación, de ahí pues que el conocimiento producido históricamente sea siempre, y sólo, aproximativo al discurso del logos. La resolución dialéctica de la conciencia humana en su conjunto, en cuanto manifestación histórica del espíritu absoluto, es la única posibilidad de alcanzar tal unidad de comprensión trascendental, de acuerdo con las reflexiones de Hegel.

de la acción comprensiva, legislativa y reformadora del proyecto de civilización, en cuanto lance hipostasiado de la voluntad demiúrgica que significa la articulación, preservación, reproducción, continuidad, organización, coherencia y acontecer del *kósmos*. El logos, al desarrollarse históricamente, deviene proyecto de civilización, imperio significativo de la experiencia humana; mientras que el conocimiento se traza sobre la hermenéutica del desciframiento del lenguaje demiúrgico que organiza el devenir del mundo.

Fuentes de Consulta

Bibliografía

- Amin, Samir. (1989) *El Eurocentrismo. Crítica de una Ideología*. Siglo XXI, México
- Antón Pacheco, José A. (1988) *Symbolica Nomina*. Barcelona
- Arce, J. L. (1999) *Teoría del Conocimiento: Sujeto, Lenguaje, Mundo*. Editorial Síntesis, Madrid
- Artigas, Mariano. (2001) *Racionalidad Científica y Racionalidad Humana*. Universidad de Valladolid/Universidad del Bosque, Colombia
- Bachelard, Gaston. (1997) *La Formación del Espíritu Científico*. Siglo XXI, México
- Badiou, Alain. (2003) *El Ser y el Acontecimiento*. Bordes Manantial, Buenos Aires
- Brunet, G. (2006) *La Razón en su Historia*. Édere, México
- Castoriadis, Cornelius. (1999) *Figuras de lo Pensable*. Frónesis, Madrid
- Chalmers, Alan F. (1990) *¿Qué es esa Cosa llamada Ciencia?* Siglo XXI, México
- Châtelet, François. (1998) *Una Historia de la Razón*. Pretextos, Valencia
- Copleston, Frederick Charles. (1971) *Historia de la Filosofía*. Ariel, Barcelona
- _____. (1991) *Historia de la Filosofía. Vol. 1. Grecia y Roma*. Ariel, Barcelona
- Cruz F, Roberto. (2005) *La Primera Hermenéutica*. Herder/UIA, México
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. (1995) *El Antiedipo*. Pre-textos, Valencia
- Derrida, Jacques. (2000) *Dar la Muerte*. Paidós, Barcelona
- Dodds, E. R. (1999) *Los Griegos y lo Irracional*. Alianza, Madrid
- Ekeland, Ivar. (2001) *El Caos*, Siglo XXI, México
- Ferrater Mora, José. (1979) *De la Materia a la Razón*. Alianza, Madrid
- _____. (1998) *Diccionario de Filosofía. A-D*. Ariel, Barcelona
- Foucault, Michel. (1979) *El Panóptico*. La Piqueta, Madrid
- _____. (1991a) *Microfísica del Poder*. Ediciones La Piqueta, España
- _____. (1991b) *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Gedisa, Barcelona
- _____. (1991c) *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI, Madrid
- _____. (1991d) *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI, Madrid
- _____. (1992) *Genealogía del Racismo*. La Piqueta, Madrid
- _____. (1996) *El Pensamiento del Afuera*. Pre-Textos, Valencia, España

- _____. (1999) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, México
- _____. (2000) *Defender a la Sociedad*. FCE, Argentina
- _____. (2004) *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Paidós, Barcelona
- _____. *Crítica a las Técnicas de Interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*. Editorial Cuervo, Argentina
- Friedländer, Paul. (1989) *Platón, Verdad del Ser y Realidad de la Vida*. Tecnos, Madrid
- Gadamer, Hans-Georg. (1991) *La Actualidad de lo Bello*. Paidós, Barcelona
- _____. (1992) *Verdad y Método II*. Sígueme, Salamanca
- _____. (1997a) *Mito y Razón*. Paidós Studio, España
- _____. (1997b) *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca
- _____. (1999) *Poema y Diálogo*. Gedisa, Barcelona
- García Bacca, Juan David. (1985) *Necesidad y Azar. Parménides (s. V a. C.) y Mallarmé (s. XIX d. C.)*. Anthropos, Barcelona
- Gilson, E. (1979) *El Ser y los Filósofos*. Eunsa, Pamplona
- Habermas, Jürgen. (1984) *Ciencia y Técnica como Ideología*. Tecnos, Madrid
- _____. (1989) *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Cátedra, España
- _____. (1991) *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus, Madrid
- _____. (1993) *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social*. Rei, México
- _____. (2000) *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Editorial Trotta, Madrid
- _____. (2002) *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Taurus, México
- _____. (2002) *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la Razón Funcionalista*. Taurus, México
- Heidegger, Martín. (1986a) *Arte y Poesía*. FCE, México
- _____. (1986b) *El Ser y el Tiempo*. FCE, México
- _____. (1994) *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona
- _____. (1996) *Caminos de Bosque*. Alianza, Madrid
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich . (1974) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente, Madrid
- _____. (1988) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Edhasa, Barcelona
- _____. (1997a) *Lecciones de Estética*. Ediciones Coyoacán, México
- _____. (1997b) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza, Madrid
- _____. (2005) *Poética*. ESE Servicios Editoriales, Argentina
- _____. (2006) *Fenomenología del Espíritu*. Pre-Textos, Valencia
- Kolakowski, Leszek. (1970) *El Racionalismo como Ideología*. Ariel, Barcelona
- Koyré, Alexandre. (1979) *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*. Siglo XXI, Madrid
- Lafont, Cristina. (1993) *La Razón como Lenguaje*. Visor, Madrid
- Lledó, E. (1961) *El Concepto de «Poiesis» en la Filosofía Griega*. CSIC, Madrid
- _____. (1984) *La Memoria del Logos*. Taurus, Madrid

- Mate Rupérez, Manuel-Reyes. (1991) *La Razón de los Vencidos*. Anthropos, Barcelona
- _____. (1996) *El Destino de la Racionalidad Occidental*. Centro de Estudios Constitucionales, Serie Cuadernos y Debates, Madrid
- _____. (1997) *Memoria de Occidente*. Anthropos, Barcelona
- Morey, Miguel. (1976) *Los Presocráticos. Del Mito al Logos*. Montesinos, Barcelona
- _____. (1983) *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid
- Mumford, Lewis. (1982) *Técnica y Civilización*. Alianza, Madrid
- O'Connor, D. J. (1983) *Historia Crítica de la Filosofía Occidental*. Paidós Ibérica, Barcelona
- Palacios, L. E. (1974) *Filosofía del Saber*. Gredos, Madrid
- Potter, Jonathan. (1998) *La Representación de la Realidad*. Paidós, España
- Prigogine, Ilya. (1990) *La Nueva Alianza*. Alianza Universidad, Madrid
- _____. (1996) *El Fin de las Certidumbres*. Editorial Andrés Bello, México
- Rábade Romeo, Sergio. (1974) *Verdad, Conocimiento y Ser*. Gredos, Madrid
- _____. (1994) *La Razón y lo Irracional*. Editorial Complutense, Madrid
- Ralston Saul, John. (1998) *Los Bastardos de Voltaire: la Dictadura de la Razón en Occidente*. Editorial Andrés Bello, España
- Rojas, Manuel. et. all. (1999) *Aritmias del Logos. Ensayos sobre la Cultura*. Universidad EAFIT, Medellín
- Russell, Bertrand. (1976) *La Perspectiva Científica*. Ariel, México
- _____. (1981) *Lógica y Conocimiento*. Taurus, Madrid
- _____. (1999) *Análisis Filosófico*. Paidós, Barcelona
- Snell, Bruno. (1965) *Las Fuentes del Pensamiento Europeo*. Razón y Fe, Madrid
- Subirats, Eduardo. (1979) *Contra la Razón Destructiva*. Tusquets, España
- Trías, Eugenio. (2000) *La Edad del Espíritu*. Ediciones Destino, Barcelona
- Villacañas, José Luis. (1987) *Racionalidad Crítica*. Técnos, Madrid
- Watzlawick, Paul. (2003) *¿Es Real la Realidad?* Herder, España
- Weber, Max. (1979) *Economía y Sociedad*. FCE, México
- _____. (1983) *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Tomo I. Taurus, Madrid
- _____. (1991) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Premiá Editora de Libros, S. A., México
- _____. (2000) *El Político y el Científico*. Ediciones Coyoacán, México
- Westfall, R. S. (1980) *La Construcción de la Ciencia Moderna*. Editorial Labor, Barcelona
- Whitehead, A. N. (1999) *La Función de la Razón*. Altaya, Barcelona
- Wittgenstein, Ludwig. (1981) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza, España
- Zubiri, Xavier. (1980) *Cinco Lecciones de Filosofía*. Alianza, Madrid

Documentos

- Acevedo Guerra, Jorge. (2006) *Doce Tesis acerca de la Verdad. Heidegger*, en: *La Lámpara de Diógenes*, Revista Semestral de Filosofía, Números 12 y 13, Benemérita Universidad de Puebla
- Berriain Razquin, Josetxo. (1990) *La Reconstrucción del Proceso de Racionalización Occidental según J. Habermas: Mundo de la Vida, Crisis y Racionalidad Sistemática*, en: *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Núm. 67, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Enero-Marzo
- Fernández Agis, Domingo. (2006) *Verdad y Política*, en *Revista de Filosofía: Eikasia*, Revista Bimestral, año II, número 6, septiembre
- Flamarique, Lourdes. (2006) *La Filosofía ante la Necesidad de Orientarse en el Mundo. Una Aproximación desde Kant y Husserl*, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Lógica, Universidad de Sevilla, Núm. 37
- Guilherme Merquior, José. (1989) *El Logocidio Occidental*, en la revista: *Vuelta*, No. 149, México
- Hegel, G. W. F. (1994) *Fragmento de Tubinga*, en: *Revista de Filosofía*, 3ª Época, Vol. VII, Núm. 11, Editorial Complutense, Madrid
- Heidegger, Martín. (1952) *De la Esencia de la Verdad*, en: *Revista Cubana de Filosofía*, Vol. II, Núm. 10, La Habana, enero-junio
- _____. (2007) *La Doctrina de Platón acerca de la Verdad*, en *Revista de Filosofía: Eikasia*, Revista Bimestral, año II, número 12, agosto.
- Jaroszynski, Piotr. (2005) *De Sofía a Filosofía*, en la Revista: *Pensamiento y Cultura*, Vol. 8, núm. 1 (Ed. Núm. 8), Universidad de La Sabana, Colombia.
- _____. (2006) *De la Filosofía [φιλοσοφία] a la Meta-Física [τα μετα τα πηψικα]*, en la Revista: *Pensamiento y Cultura*, Vol. 9, núm. 1 (Ed. Núm. 9), Universidad de La Sabana, Colombia.
- Maidana, Susana. (2003) *El Perfil Oculto de la Razón Moderna*, en: *Tópicos*, número 011, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina.
- Moya, Cantero E. (2002) *Filosofía, Literatura y Verdad (Aproximación Crítica al Textualismo de Rorty)*, en: *Revista de Filosofía*, UCM, Vol. 27, No. 2, Diciembre.
- Núñez Ladeveze, Luis. (1994) *La Naturaleza de la Razón y la Razón en la Naturaleza*, en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XXVII, Navarra.
- Tarski, Alfred. (1999) *La Concepción Semántica de la Verdad y los Fundamentos de la Semántica*, en: *A Parte Rei*, Revista de Filosofía, Número 6, Diciembre
- Trías, Eugenio. (2000) *Filosofía y Escritura*, en Periódico: *El Mundo*, Sección Opinión, *Tribuna Libre*, jueves 4 de mayo del.
- _____. (2001) *Filosofar en el Límite* (Entrevista), en: *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, UMSNH, Año II, No. 4, Julio.

Doutorado em Ciências Sociais (UAM, Xochimilco)
Universidad Autónoma Metropolitana, México
E-mail: coraxthelastone@hotmail.com