

LA CUESTIÓN DEL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

LA POSICIÓN CARTESIANA A LA LUZ DEL PENSAMIENTO LOGOTECTÓNICO¹

Según la *opinio communis* tantas veces repetida, la filosofía moderna nace con el pensamiento cartesiano. Acompañada por la fuerza de la costumbre, esta afirmación ingresa sin mayor dificultad al repertorio de aquellas nociones básicas con que uno se acostumbra desde temprano a juzgar la historia filosófica: el pensamiento cartesiano como comienzo de la filosofía moderna. Si quisiésemos precisar en qué sentido ese comienzo se determina como tal, en relación tanto con el pasado que deja a sus espaldas, como con la fase histórica que él inaugura, podría parecer que tal cuestión obedece a un interés historiográfico, ajeno a la pregunta por la cosa misma del pensar y por la destinación que le es propia. Sin embargo, el juicio hegeliano sobre la posición cartesiana, y por otro lado el que Heidegger sustentó con respecto a la misma, nos hacen comprender muy pronto que la pregunta por un «comienzo epocal» dentro de nuestra historia filosófica no es de aquéllas que pertenezcan, de suyo, al ámbito de la *ιστορίη*. Precisamente la cuestión del comienzo de la filosofía moderna pone en juego nuestra comprensión de lo que la filosofía misma es y la del presente que le es propio. ¿Cómo podríamos, en tal caso, desentendernos de una cuestión semejante? La ocasión para abordarla resulta, por lo demás, singularmente auspiciosa en vistas de la magna conmemoración a que nos obliga el cuarto centenario del nacimiento de Descartes.

I

Como bien se sabe, la filosofía cartesiana suscitó, ya en vida de su autor, las adhesiones más fervorosas y los más enconados rechazos. Nadie seriamente comprometido con la filosofía podía permanecer indiferente ante la «novedad» de este pensamiento,

¹ El presente trabajo ofrece, salvo ligeras modificaciones y el agregado de algunas notas, el texto de la conferencia que pronunciaríamos el 13 de diciembre de 1996 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, con motivo del cuarto centenario del nacimiento de Descartes.

que con el rigor y la sutileza de un método inusitado buscaba fundar una «ciencia universal», y al que algunos creyeron poder menoscabar mediante el epíteto, que ellos consideraban seguramente afrentoso, de «racionalista». Lo cierto es que, aun cuando la filosofía cartesiana haya ocupado por sí misma, de manera innegable, un lugar señero en el horizonte histórico de su época, la «importancia histórica» de un pensamiento constituye una magnitud que puede ser juzgada del modo más dispar. Ante la imposibilidad de contar con criterios universalmente válidos que permitan operar de manera inequívoca con tal magnitud, ¿cómo admitir que una exposición puramente objetiva de sus ideas bastaría para determinar la intensidad con que su astro brilla en el cielo nocturnal de la filosofía, sobre todo si se tiene en cuenta que el concepto de «brillo» —valga lo ingenuo de la metáfora—, es intrínsecamente relativo y su validez obliga a tener en cuenta un campo signado por las diferencias, de suyo aconceptuales, del «más» y el «menos»?

Tal situación cambia por completo cuando, en lugar de referirnos a la importancia de un pensador por la magnitud del eco o de las influencias que despiertan sus ideas, advertimos la posibilidad de situarlo dentro del curso de la historia filosófica, sin necesidad de recurrir a consideraciones cronológicas, al asignarle un τόπος determinado con la debida claridad conceptual. Por lo que atañe a Descartes, su importancia sólo deja de ser para nosotros la expresión siempre controvertida de una opinión, cuando se lo concibe, tal como lo hace Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, como el comienzo propiamente dicho de la filosofía moderna, como su «verdadero iniciador»². El énfasis vigoroso de la exposición hegeliana triunfa aquí de manera inequívoca sobre la insípidez de no pocos autores que se refieren a las cosas del espíritu como si les fuesen infinitamente ajenas. Dice Hegel: «Con él —con Descartes— ingresamos verdaderamente en una filosofía autónoma, que sabe que procede autónomamente de la razón, y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero. Aquí podemos decir que estamos en casa y podemos gritar, como el marinero después de vagar durante largo tiempo sobre el mar tempestuoso: “tierra”. Cartesius es uno de esos hombres que han vuelto a comenzar con todas las cosas desde sus mismos fundamentos; y con él arranca la cultura intelectual, el pensar de la época moderna». (*op. cit.*, pág. 120).

Estas palabras constituyen la fuente principal, bien que no la única, de la mencionada *opinio communis* acerca del comienzo cartesiano de la filosofía moderna. Y si debemos ocuparnos de tal fuente, es porque para Hegel la «Historia de la Filosofía» cobra el estatuto de un saber cuya exposición se identifica con la de la filosofía misma³. Pero no habremos de examinar, sin embargo, el meduloso capítulo de esa

² En *Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt 1970ss., vol. 20, pág. 123.

³ Aun cuando tal estatuto presente ciertos obstáculos insuperables, en virtud de los cuales las lecciones de Hegel sobre la historia de la filosofía se ven ahora privadas de la fuerza de persuasión que tuvieron otrora. Obstáculos a los que nos hemos referido ya en otra oportunidad (cfr. «Dificultades en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía»: *Diálogos* 62 [1993] 73-86), y en los que pudimos reparar sólo a partir de la *Topologie der Metaphysik* (Freiburg/München 1980), de Heribert Boeder, una obra donde el novísimo pensamiento logotectónico transforma *ab imis fundamentis* lo que para Hegel fue la «historia de la razón» y, para Heidegger, la «historia de la verdad».

«Historia» donde la posición cartesiana es considerada *in extenso*, pues lo que pretendemos en esta ocasión es llegar a ver cómo se determinan conceptualmente los límites históricos en orden a los cuales Descartes resulta ser, para Hegel, el verdadero iniciador de la filosofía moderna.

La expresión de «verdadero iniciador», por él empleada, permite distinguir a Descartes respecto de otro, o mejor, de otros iniciadores de la filosofía moderna, a saber, Lord Bacon (1561-1626) y Jakob Böhme (1575-1624), cuyas doctrinas absolutamente opuestas —por un lado la experiencia y la inducción como principios rectores del conocimiento, por otro una suerte de panteísmo trinitario— son los que verdaderamente abren, en la historia hegeliana, la sección correspondiente a la filosofía moderna. Tras Bacon y Böhme se inicia sí, con Descartes, la segunda fase de la misma, el período del entendimiento pensante, que se prolonga hasta la Ilustración. Finalmente Jacobi, Kant, Fichte, Schelling y el mismo Hegel, representantes todos de lo que fue en su tiempo la «novísima filosofía alemana», dan lugar a la tercera y última fase de la filosofía moderna, con la que concluye, siempre según la exposición hegeliana, el curso rectilíneo, superador, progresivo y ascendente de la historia toda de la filosofía.

El llamado «comienzo cartesiano», dada su pertenencia a la segunda fase de la época moderna, no es pues, ni siquiera en sentido cronológico, un comienzo sin más. Y si esperamos que su condición de tal se esclarezca a partir de una consideración de los «principios» a los que se subordina el desarrollo de la historia filosófica, no tardaremos en vernos defraudados, pues el principio rector de la filosofía cartesiana no aparece inicialmente con el mismo Descartes, sino en una fase histórica anterior a él, y anterior, incluso, a Bacon y a Böhme. Ese principio, designado por Hegel como el del pensar libre, que parte desde sí mismo («das freie, von sich ausgehende Denken», *op. cit.*, pág. 121), ajeno ya a la teología filosófica del medioevo, manifiesta sin embargo toda su prístina novedad precisamente en relación con el fundamento de esa teología, esto es, con la verdad de la revelación cristiana. «Este principio es captado inicialmente dentro del ámbito de la religión, y de ese modo obtiene su legitimación absoluta» (*ibid.*, pág. 53). El principio de la filosofía moderna, el que hace valer el derecho inviolable de la interioridad y los fueros del tribunal de la conciencia frente a todo cuanto pretenda ser reconocido como verdadero por simple vía de autoridad, se manifiesta inicialmente como «el principio protestante» («das protestantische Prinzip», *ibid.*, pág. 120). ¿Qué «principio» es este?

Acaso no sean muchos los lectores de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que hayan reparado en el hecho sorprendente de que en esa historia, concebida por el propio Hegel como la manifestación sucesiva de las determinaciones conceptuales de la idea en el tiempo, en cuanto elemento propio de la exterioridad, haya todo un capítulo, profundamente revelador de la comprensión hegeliana de la época moderna, dedicado a «la Reforma» (*ibid.*, pp. 49-60). Cuando se trata de comprender la cuestión del «comienzo» de la filosofía moderna, resulta, en efecto, de todo punto inexcusable adentrarse en la consideración de ese desgarrador fenómeno histórico que fue la Reforma protestante y examinar con la debida circunspección la doctrina luterana acerca de la fe. En cuanto a este punto no podemos ni debemos dejarnos confundir por los ojos cegatos de algunos historiadores de la filosofía, que guardan al respecto el si-

lencio más inexplicable⁴. Por lo que toca a Hegel, éste advirtió claramente la imposibilidad de pasar por alto la Reforma cuando se trata de exponer el curso de nuestra historia filosófica. Y ello, porque ese gravísimo momento de ruptura con el pasado inmediato es el de la manifestación de un «principio» bajo cuya égida se despliega toda la filosofía posterior, incluida la posición cartesiana. Ese principio, que Hegel no sólo llama «protestante», sino también «principio de la subjetividad» (*ibid.*, pág. 51), o bien «principio de la libertad cristiana» (pág. 52)⁵, pone fin a la primacía de la vida clerical y sus votos frente al estado laical; en lugar de la obediencia, la pobreza y el celibato, se exalta la condición divina de la libertad, se proclama la superior dignidad del hombre que vive del trabajo de sus manos en lugar de abrazar la pobreza mendicante, y el matrimonio deja de ser considerado como un bien menor frente a la excelsitud de la renuncia monacal a los afanes del mundo. Esto trae consigo el derrumbe del muro medianero que mantenía separados a los laicos respecto del clero. Ya no hay laicos, pues ser laico significa estar supeditado a un tercero, el sacerdote, sin cuya mediación no es posible recorrer el camino que conduce a la propia salvación. El «principio protestante» rechaza precisamente toda mediación, incluso la de la Madre del Salvador y la de los santos, cuando del negocio de la salvación se trata. No hay mediador ni autoridad exterior alguna que pueda hacerse valer en el sagrario de la propia «conciencia moral» [*Gewissen*].

La interioridad fundamental del espíritu, como único ámbito concebible para la vida de la fe, cancela definitivamente el valor de toda relación de exterioridad: no sólo la que implican las «buenas obras», sino también aquélla que se da en la adoración de la hostia consagrada, pues únicamente la participación real en la eucaristía y el vínculo puramente espiritual de la fe mantienen religado al hombre, de manera viva, con el Dios vivo. «Esto —sostiene Hegel—, es el gran principio: que toda exterioridad desaparece, cuando se trata de la relación absoluta con Dios» (*ibid.*, p. 52). Y más adelan-

⁴ Como J. Hirschberger, por ejemplo, quien en su conocida *Historia de la Filosofía*, varias veces reeditada por la casa Herder, guarda un silencio absoluto en relación con la Reforma, aun cuando la sección dedicada a la filosofía moderna comience con estas palabras: «Tradicionalmente entendemos por edad moderna aquel período de nuestra historia occidental que comienza con el renacimiento y la Reforma protestante». Pero, como queda dicho, ni a la Reforma en sí ni a la figura de Lutero le dedica el autor un sólo párrafo, aun cuando se extiende a su sabor a propósito de Paracelso, o de la teosofía de ciertos alumbrados protestantes absolutamente anodinos en cuanto a su significación histórica universal; y si alguien quisiese disculparlo diciendo que el fenómeno de la Reforma pertenece, en rigor, a una historia de la religión, y no de la filosofía, entonces no se comprende por qué el mencionado autor pasa revista a las ideas de los fundadores de la física moderna, y a las doctrinas de Santo Tomás Moro y de Hugo Grocio en materia de derecho. Y hasta encuentra el modo de hacer entrar en su obra, en un curioso capítulo titulado: «Incertidumbre y riesgo», el escepticismo de Montaigne, Pierre Charron y Francisco Sánchez. Hasta Charron y Sánchez tienen cabida en esta historia de la filosofía, pero no Lutero, un hombre cuya doctrina teológica desgarró de manera hasta hoy irremisible la unidad del mundo cristiano.

⁵ ¿Sostiene Gilson una división general de la filosofía de cuño hegeliano? Así parece sugerirlo su afirmación de que «las filosofías griegas son filosofías de la necesidad, mientras que las filosofías influidas por la religión cristiana serán filosofías de la libertad» (*La filosofía en la edad media*, trad. A. Pacios y S. Caballero, reimpr., Madrid 1976, p. 12). Por lo demás, ¿no cabe hacer distinciones imprescindibles cuando se habla de la «libertad»? ¿Cómo homologar la libertad del hombre cristiano con la del *citoyen* rousseauiano?

te se explica en estos términos: «La relación esencial del espíritu sólo puede ser aquella que él mantiene con el espíritu mismo» (pág. 56).

El «principio de la Reforma» representa el momento de la vuelta del espíritu en sí mismo, y por ende el de su libertad. Tal principio no puede hallar una legitimación más alta que la de orden religioso. Cuando su naturaleza espiritual y lo soberano de su autonomía se ven reconocidos en la relación con Dios y para con Dios, entonces el principio susodicho queda sancionado por la religión —en este caso por el protestantismo, en cuanto religión «moderna»— y eso impide la confusión del mismo con el subjetivismo propio de una voluntad sometida al solo imperio de sus fines particulares.

¿En qué sentido Descartes constituye para Hegel el «verdadero comienzo» de la filosofía moderna? Sólo en aquel sentido particular según el cual con Descartes comienza a desplegarse, bajo la forma del pensamiento abstracto y como una «metafísica del entendimiento», el principio de la subjetividad entronizado por la Reforma y que sólo más tarde, a partir de la posición kantiana, podrá ser reconocido como el principio de la razón, aquél que se expresa en la certeza de la conciencia de ser toda realidad⁶.

El «comienzo cartesiano» no posee para Hegel una significación absoluta, del mismo modo que tampoco ve en él el comienzo unilateral del racionalismo. Pues racionalismo y empirismo constituyen dos momentos igualmente necesarios de la filosofía cartesiana; momentos que sólo más tarde habrán de independizarse, por así decir, en las posiciones de Locke y de Leibniz. Pero éstas representan, junto con la del mismo Descartes, la de Spinoza y otras, el mencionado «período de la metafísica del entendimiento» frente al cual reaccionará el escepticismo, el criticismo y el materialismo posteriores, característicos de la filosofía de la Ilustración.

La afirmación de que con Descartes comienza la filosofía moderna reclama ser oída con la mayor cautela. Tanto más si se tiene presente algo que resulta decisivo a la hora de comprender la concepción hegeliana de la historia de la filosofía. Nos referimos al hecho, en el que nadie parece reparar con el suficiente asombro, de que esa historia pensada por Hegel (véase su *Introducción a la Historia de la Filosofía*) sólo reconoce la hegemonía de dos principios: el primero, la idea que no se sabe todavía a sí misma como idea, preside el desarrollo de la filosofía en el mundo griego, desde Tales hasta los neoplatónicos; el segundo, la idea que se sabe a sí misma en cuanto espíritu, preside el desarrollo de la filosofía en el mundo cristiano-germánico. En vistas de estos dos principios, la división de la historia de la filosofía en tres grandes épocas o períodos, el antiguo, el medieval y el moderno, es de suyo aconceptual y obedece, en última instancia, a razones de orden historiográfico.

Para el pensamiento hegeliano sólo hay dos grandes configuraciones del saber filosófico: la griega y la germánica. Pero esta última no nace, como acaso pudiera suponerse, con Descartes, ni tampoco con el principio protestante; su origen es más antiguo todavía. Tanto más antiguo, que su primera manifestación tiene lugar en el seno de la filosofía neoplatónica, para la cual «desaparece el mundo sensible» y todo queda

⁶ Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952, p. 176.

asumido en el espíritu, «y ese todo es llamado Dios y su vida en él»⁷. En el neoplatonismo se manifiesta y consolida el principio del mundo cristiano, que es el «principio del ser para sí absoluto o de la libertad», en virtud del cual «el hombre posee de suyo un valor infinito»⁸, puesto que ningún hombre, considerado en su pura singularidad individual, se ve privado de la gracia y de la misericordia divinas (*ibid.*, pág. 245).

Entre la filosofía griega, que desemboca en el neoplatonismo, y la cristiano-germánica, cuyo principio —el espíritu y su libertad—, se manifiesta ya en el neoplatonismo, se afirma luego a sí mismo con la reforma protestante, y comienza a desplegarse de manera abstracta en la posición cartesiana; entre ambas filosofías, decíamos, la teología filosófica del medioevo representa un momento de transición, un «período de fermentación» durante el cual el pensamiento no pasa de ser otra cosa que la forma de una verdad supuesta, hasta que vuelve a reconocerse otra vez como fundamento libre de la verdad y fuente de la misma (*ibid.*, pág. 251, n. 1)⁹.

II

Si para Hegel lo nuevo de la posición cartesiana no consiste en la novedad de su «principio», sino en la decisión de desplegar la verdad del principio de la religión moderna en el sentido profano de una metafísica pura del entendimiento, para Heidegger, en cambio, la novedad del pensamiento cartesiano descansa en una transformación radical del «temple de ánimo» o «disposición interior» [*Stimmung*] que preside el vínculo del pensar con su cosa propia: el ser del ente. Si en el comienzo griego esa disposición interior se manifiesta como la «admiración» (φαιμάζειν) experimentada por todos aquellos que aman la sabiduría (cfr. *Teeteto* 155d), en el comienzo moderno, que para Heidegger es tanto como el comienzo cartesiano, el πάθος de la «admiración» cede su lugar al de la «certeza» (*certitudo*)¹⁰. Sólo así el filósofo logra mantenerse en la debida «correspondencia» [*Entsprechung*] con la esencia de la verdad en su manifestación moderna.

Así como las lecciones hegelianas sobre la «Historia de la filosofía» nos hacen ver la condición relativa del comienzo cartesiano, aun cuando el tenor de ciertos pasajes nos mueva a pensar que se trata de un comienzo radical, así también Heidegger parece considerar a Descartes, del modo más resuelto, como el punto de partida propiamente dicho de la filosofía moderna, plegándose en este sentido al juicio inmediato de Hegel —y también al de Husserl, para quien «Descartes inaugura una filosofía completamente novedosa en su especie» (cfr. *Cartesianische Meditationen*, § 2)—. «Toda la

⁷ *Werke in zwanzig Bänden*, ed. cit., vol. 19, p. 487.

⁸ *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, reimpr., Hamburg 1966, p. 242.

⁹ De esto último se desprende a modo de corolario, y si nos apartamos por un momento de la cuestión que nos ocupa, la del comienzo de la filosofía moderna, que cierta costumbre escolar de considerar la posición del Aquinate como una de las tres fundamentales de la «historia de la metafísica» (junto con la del mismo Hegel y la de Aristóteles), carece, a la luz de la exposición hegeliana de la historia de la filosofía, de todo asidero. ¿Se trata de una costumbre infundada? No para el pensamiento logotectónico, en cierto sentido al menos. Véase al respecto la ya citada *Topologie der Metaphysik* de Heribert Boeder.

¹⁰ Cfr. *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen 1976, p. 27.

metafísica moderna —sostiene Heidegger—, incluido Nietzsche, se sustenta en la interpretación del ente y de la verdad introducida por Descartes [...] Las transformaciones esenciales de la posición fundamental de Descartes, que desde Leibniz se operan en el pensamiento alemán, no superan en modo alguno dicha posición fundamental; por el contrario, sólo a través de ellas se despliega todo el alcance metafísico de aquel pensamiento y se crean con ello las premisas doctrinales del siglo XIX...»¹¹.

Este pasaje resulta particularmente esclarecedor para comprender más de cerca la distancia que media entre el juicio de Hegel y el de Heidegger sobre la historia de la filosofía. A diferencia de Hegel, para quien la verdad plena, la verdad viva del espíritu, es siempre el resultado de un proceso de mediación de sí consigo, en virtud del cual aquél hace suya la riqueza infinita de sus propias determinaciones, lo decisivo para Heidegger en toda historia es siempre su «comienzo» [*Anfang*]. De allí la sollicitación incesante que el comienzo griego, en cuanto comienzo absoluto de la historia toda de la metafísica, ejerce sobre su pensamiento. De allí que en lugar de considerar al mismo Hegel, o mejor, al sistema de la ciencia hegeliana, como la posición clave de la época moderna, donde esta se vuelve transparente para sí misma al alcanzar en el concepto la claridad de su propio fundamento, procure comprender esa época a partir de su comienzo, donde se decide, siempre según Heidegger, el destino o la «misión» [*Geschick*] de lo venidero.

Ello es que la novedad del comienzo cartesiano tampoco para Heidegger vale, *mutatis mutandis*, como una novedad radical. Por de pronto Heidegger ha sabido reconocer, al igual que Hegel, bien que por razones enteramente diferentes, que la posición cartesiana no puede ser desvinculada del pensamiento teológico de Lutero. Y aquí no se trata en modo alguno de las «influencias» que éste pueda haber ejercido sobre aquélla, sino de la historicidad propia de la verdad, tal como la misma se revela al pensar puesto a la tarea de diferenciarse respecto de sí mismo, lo cual significa, para Heidegger: puesto a la tarea de diferenciarse respecto del pensar técnico. Cerrarse a la comprensión histórica de la verdad, significa cerrarse a la comprensión esencial de la historia, cuya esencia consiste en «la mudanza de la naturaleza de la verdad»¹². Y precisamente el pensamiento teológico de Lutero viene a introducir y preparar un nuevo cambio en la comprensión de la naturaleza de la verdad; un cambio en razón del cual lo «verdadero» (*verum*) no se reconoce bajo otra determinación más que la de lo «cier-to» (*certum*). Como señala Heidegger, la doctrina de la justificación por la fe (*iustificatio fidei*), en cuanto busca responder a la pregunta por la certeza de la salvación, esto es, por la certeza de «la verdad» en su sentido cristiano, se convierte en el corazón de la teología evangélica. «La naturaleza moderna de la verdad se ve determinada a partir de la certeza, de la rectitud, del hecho de que uno sea justificado y de la justicia» (*op. cit.*, pág. 76). Por eso, al intentar esclarecer uno de los aspectos de la comprensión teológica de la *veritas* como *rectitudo animae*, esto es, como *iustitia*, Heidegger ve que ello le confiere a la naturaleza moderna de la verdad su impronta característica, en el sentido de la seguridad y del afianzamiento que experimenta el hombre en cuanto a su actitud general y a su conducta. Lo verdadero, *verum*, es lo

¹¹ Holzwege, GA 5, pp. 87 y 89.

¹² Parmenides, GA 54, p. 80.

justo que obra como garantía de la seguridad y, en tal sentido, lo justo es lo recto (*ibid.*).

El comienzo de la metafísica moderna consiste para Heidegger en el hecho de la transformación de la naturaleza de la verdad en *certitudo*. Esa mudanza encuentra su primera y decisiva expresión «profana» y, por ende, «libre» respecto de la fe en la Revelación, en las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, obra considerada por Heidegger como el «libro fundamental de la metafísica moderna» (*ibid.*). Metafísica que, sin embargo, no puede ser comprendida exclusivamente a partir de Descartes, porque hay en ella otra posición ineludible, a saber, la representada por Kant, en cuya *Crítica de la razón pura* Heidegger ve el «segundo libro fundamental de la metafísica moderna» (*ibid.*)¹³.

Ya en Ser y tiempo; al explicitar la tarea de una destrucción de la historia de la ontología (§ 6), Kant y Descartes se muestran como dos «estaciones absolutamente decisivas de esa historia»¹⁴, vinculadas entre sí del modo más estrecho por haber adoptado Kant, dogmáticamente, la posición ontológica de Descartes (pág. 24). El hecho de que éste último, a su vez, deba ser visto en relación con la doctrina luterana de la fe, y sobre todo el hecho de que «dependa», como suele decirse, de la escolástica medieval, de cuya terminología se sirve, es algo que ningún conocedor de la filosofía del Medioevo puede dejar de advertir. Pero tales constataciones resultan inevitablemente estériles para el pensamiento cuando no abandonan el ámbito propio de la historiografía.

Si bien se mira, el comienzo cartesiano de la filosofía moderna sólo puede poseer, para la meditación heideggeriana, un significado relativo. Y ello, no por la deuda que tal comienzo tiene con la doctrina luterana de la fe y con la Escolástica en general, sino por el hecho infinitamente más importantes de que tanto Descartes como Lutero y la Escolástica misma forman parte de una historia en cuyos cambios o peripecias ha de verse la condición para que tal historia continúe siendo «la misma», esto es, una cuyo destino quedó fijado en aquel momento crucial del comienzo platónico, donde la comprensión originaria de la ἀλήθεια como «desocultamiento» desaparece en aras de la comprensión «metafísica» de la misma como «adecuación» (ὁμῶσις) o «rectitud» (ὀρθότης). «En el sentido de la delimitación de la naturaleza de la verdad como rectitud piensa todo el pensar occidental desde Platón hasta Nietzsche. Esa delimitación de la naturaleza de la verdad es el concepto de verdad de la metafísica; para decirlo de manera más precisa, ésta —la metafísica— tiene la naturaleza que le es propia a partir de la naturaleza de la verdad así determinada»¹⁵.

En vistas de una historia filosófica comprendida en tales términos, de suerte que su curso íntegro responde a una destinación decidida en su hora inicial, la tarea del pensar no puede consistir en la comprensión de su posible unidad arquitectónica, ni

¹³ Contra el propósito fundamental del mismo Kant, para quien sólo en relación con «lo moral», esto es, sólo en relación con «lo que es posible por obra de la libertad» (*Kritik der reinen Vernunft* B 828), se comprende cabalmente el sentido de una «crítica de la razón pura» (cfr. «Metodología Transcendental», secc. II, cap. 1).

¹⁴ *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, p. 23.

¹⁵ *Parménides*, GA 54, p. 73. Cfr. «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, ²1978, pp. 201ss.

tampoco en el examen del supuesto «proceso dialéctico» que gobierna su marcha. En lugar de este último y de su necesidad, Heidegger descubre una secuencia «libre» de respuestas dadas por el pensar y el poetizar a la «palabra de aliento» [*Zuspruch*] que brota del lenguaje y a la que, a su debido tiempo, poetas y pensadores supieron escuchar. Lo decisivo es que el pensar aprenda de tales respuestas a prepararse para afrontar un nuevo comienzo¹⁶.

Por lo que toca a Descartes, a pesar del marcado énfasis con que Heidegger se refiere a él como comienzo de la filosofía moderna, no puede desconocerse que tal comienzo carece para la propia meditación heideggeriana de la debida transparencia, en razón de la *ἐποχή* operada por esa misma meditación en lo que toca a la época que precede a la filosofía moderna. Aun cuando Heidegger apele en ciertas ocasiones a distinciones que parecieran asignar a la llamada «filosofía medieval» el carácter de una fase autónoma dentro de la historia de la metafísica —así como cuando distingue entre la interpretaciones históricas del ente: para el pensamiento griego, como lo presente que se muestra, para el cristiano, como el *ens creatum*, para el moderno, como objeto (cfr. GA 54, pág. 237), lo cierto es que para la meditación heideggeriana la filosofía medieval resulta ser, en cuanto «filosofía cristiana», una *contradictio in adjecto*, porque en ella el pensar se ve afectado por una pretendida «mezcla» —inadmisible en cuanto tal— con la fe en la Revelación y con la autoridad de la Iglesia¹⁷. De modo que para la comprensión heideggeriana de la historia de la metafísica, la mencionada filosofía permanece invariablemente situada bajo una suerte de cono de sombra. De allí la imposibilidad de determinar cómo esa filosofía llega a su fin, por donde el comienzo cartesiano de la época moderna se ve, a su vez, indefectiblemente amenazado *a tergo* en cuanto a su determinación conceptual.

¿Y en qué sentido la filosofía moderna es autónoma frente a la otra filosofía de nuestra historia, la griega, vinculada sólo con los nombres de Platón y Aristóteles, ya que antes de ellos no hay, en rigor, «filósofos» sino «pensadores»? En un sentido que resulta ser sólo aparente en razón de la «fatalidad» que preside el curso íntegro de la historia de la metafísica. La esencial unicidad del mismo obliga a considerar la historia toda como la unidad de una sola y misma época: la del olvido del ser. Precisamente en razón de esa falta de autonomía de la filosofía moderna —«La posición metafísica fundamental de Descartes se ve históricamente sostenida por la metafísica platónico-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, en la misma pregunta: ¿qué es el ente?» (*Holzwege*, pág. 98)—, y de la ausencia de una delimitación sistemática de su comienzo, no ha de extrañar la perplejidad que muestra Heidegger cuando se trata de precisar con la debida nitidez cuál es la posición donde esa misma filosofía en-

¹⁶ Heidegger está persuadido, en vistas de la actual hegemonía planetaria de la esencia de la técnica, de que ha sonado la hora del ocaso de la historia (cfr. «Überwindung der Metaphysik», § III, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, p. 69). Y hasta hemos dejado de movernos en la penumbra de un crepúsculo vespertino, puesto que nos rodea ya la oscuridad de la noche; esa noche que se extiende sobre el «sendero del campo» y sobre el diálogo de los tres hombres que, caminando por él, discurren acerca del pensar (cfr. «Zur Erörterung der Gelassenheit»).

¹⁷ «La habladuría acerca de la “mezcla” de filosofía y religión en el saber cristiano busca dar con una “pureza” en la que la primera queda vacía y, la segunda, ciega» (H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, p. 206).

cuentra su plenitud definitiva: «Dónde —así se pregunta en su conferencia titulada *¿Qué es esto - la filosofía?*, pág. 28— hemos de buscar el acabamiento pleno de la filosofía moderna? ¿En Hegel, o sólo más tarde en la filosofía tardía de Schelling? ¿Y qué ocurre con Marx y Nietzsche? ¿Se salen fuera de los carriles de la filosofía moderna? Y si no fuese así, ¿cómo habría que situar sus diferentes posiciones?».

Esta suerte de incertidumbre desaparece cuando, en lugar de referirse a la «filosofía moderna», la meditación heideggeriana piensa la totalidad de la historia de la metafísica, pues en tal caso, el final de esa historia está representado, inequívocamente para Heidegger, por la posición nietzscheana, en cuanto ésta abjura de la «historia de la razón» y propone como meta de la voluntad creadora llevar a cabo una transmutación de «todos los valores», de tal suerte que se comprenda como falso e incluso como moralmente perverso, por ser una negación de la vida, todo cuanto el cristianismo, todo cuanto la moral cristiana, pensada como la configuración vulgar, a escala mundial, del platonismo, afirmó como verdades indubitables a lo largo de una historia que no es por cierto la de «la razón», ni tampoco la de «la verdad», sino la de un «error».

Al igual que Hegel, Heidegger ve ante sí una historia que en ningún caso es lo simplemente pasado —*res nostra agitur*—, sino, por el contrario, la realidad siempre presente de un acontecer que contiene en sí mismo todo presente histórico. Si para Hegel el resultado de la historia permite la reconciliación de la razón con el presente dividido de la conciencia inmediata¹⁸, para Heidegger, el resultado o el fin de la historia abre la posibilidad salvadora de «otro comienzo».

Al igual que para Hegel, también para Heidegger la posición cartesiana constituye el comienzo de la filosofía moderna. Pero para Hegel ese comienzo no puede ser considerado como verdaderamente decisivo, habida cuenta de la indeterminación y de la inmediatez inherentes a todo comienzo; el saber especulativo, desplegado en el «Sistema de la ciencia», concibe el resultado, y no el comienzo, como su fundamento absoluto. Para Heidegger, el comienzo cartesiano no puede medirse, en cuanto a magnitud y trascendencia histórica, con el único comienzo que verdaderamente cuenta dentro de historia toda de la verdad: el comienzo platónico. Es así como podemos preguntar ahora qué ocurre cuando la cuestión del comienzo de la filosofía moderna es contemplada a la luz del pensamiento logotectónico.

III

Para responder esta pregunta debemos comenzar por señalar dos cosas: en primer lugar, cómo puede ser definido el pensamiento logotectónico, cuál es su naturaleza; y luego, qué derecho le asiste para ser tomado en cuenta junto con el de todo un Hegel y con el de Heidegger. ¿No es esto desmesura, o ὑβρις, como decían los griegos?

Por lo que toca al primer punto, bastará con decir que se ha dado a sí mismo el nombre de «logotectónico» el pensamiento que, tras concebir topológicamente la historia de la metafísica¹⁹, fue capaz de edificar «historia», «mundo» y «lenguaje», en

¹⁸ Véase la introducción a los *Principios fundamentales de la filosofía del derecho*.

¹⁹ Cfr. H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, cit.

cuanto tales, a partir de una serie de relaciones triádicas (*rationes*, λόγοι) que guardan entre sí los términos presentes en la pregunta heideggeriana por «la destinación de la cosa del pensar»²⁰. El pensamiento logotectónico es aquél que nace reclamado por la tarea de transformar por entero aquella «historia», aquél «mundo» y aquel «lenguaje» que para Marx, Nietzsche y Heidegger ocuparon, en cada caso, el lugar de lo que fuera el absoluto, de naturaleza teológica, concebido por la metafísica. Semejante transformación dio origen a una obra «arquitectónica», integrada por las tres totalidades mencionadas («historia», «mundo» y «lenguaje»), frente a la cual se desvanece la experiencia del desarraigo tematizado por Heidegger puesto que esas totalidades se ofrecen, en un «ahora» que no es el de la posmodernidad, ni tampoco el de la submodernidad²¹, como morada donde el pensar, libre de la expectación moderna por la llegada de un futuro inviolable y condenado, en cuanto tal, a no arribar jamás, puede volver a comprender lo que significa «habitar».

Por lo que toca al segundo punto, debemos advertir que al ocuparnos del pensamiento logotectónico lo hacemos por las mismas razones por las que nos hemos ocupado de Hegel y de Heidegger. ¿En qué sentido «las mismas»?

Si tanto Hegel como Heidegger también deben ser oídos en lo que dicen acerca de la historia de la filosofía, ello obedece a que sus respectivos juicios sobre el todo de esa historia nacen de una comprensión absolutamente original, no sólo de lo que la filosofía es, sino, al mismo tiempo, de lo que en cada caso consideraron como la cosa propia de la misma, aquella en razón de la cual es posible comprender la unidad del saber filosófico en su despliegue histórico: para Hegel, lo absoluto concebido como «idea» y como «espíritu»; para Heidegger, «el ser del ente». Ello es que si ahora podemos contemplar, por obra del pensamiento logotectónico, otra historia de la filosofía, una historia que ese pensamiento no se limita a exponer, sino que literalmente «edifica» como un verdadero κόσμος inteligible, ello sólo se justifica a partir de un concepto de filosofía que introduce una diferencia fundamental respecto del de las dos posiciones mencionadas.

Para el pensamiento logotectónico, filosofía es, *sensu strictissimo*, el amor por el que la inteligencia ampara, bajo la forma de la intelección, del conocimiento metódico y de la ciencia, una σοφία, una sabiduría inicial acerca del destino del hombre. Sabiduría con la que la inteligencia filosófica se encuentra siempre como con algo que le ha sido dado por anticipado, algo que no es ni recompensa, ni deuda, ni tributo, sino entrega libérrima: la pura maravilla de un don. En cada una de las tres épocas de su historia, la filosofía no es precisamente una pregunta —la pregunta incesante por el ser del ente—, sino una respuesta a ese don. Respuesta que consiste en mostrar, mediante una lógica también epocalmente diferenciada, la naturaleza vinculante no sólo de la verdad del mismo, sino también de su bondad.

Pero la σοφία, la sabiduría amada por la razón concipiente, no se identifica con una abstracción ahistórica; no se deja reducir a lo escueto de una proposición válida

²⁰ Cfr. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen ²1976, p. 80.

²¹ Cfr. H. BOEDER, «Die Dimension der Submoderne»: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 46 (1995) 139-150; versión inglesa en ID., *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, Edited, and with an Introduction by M. Brainard, New York 1977.

para todo tiempo, tal como aquella que define a la sabiduría como el conocimiento de todas las cosas a partir de sus primeros principios y causas. No ha sido precisamente «ésta», la sabiduría amada por la filosofía, sino aquélla que, en sus diferentes configuraciones epocales, amonesta al hombre —a todo hombre—, a diferenciarse respecto de sí mismo. El pensamiento logotectónico distingue tres manifestaciones históricas de una sabiduría originaria relativa al destino del hombre, aquéllas donde la verdad quiere ser contemplada —el Saber de las Musas—, actuada —el Saber Cristiano—, y producida —el Saber Civil—²². Sólo en razón de tales configuraciones sapienciales cabe diferenciar en la historia de la filosofía tres épocas, ajenas a toda relación de preeminencia entre ellas, en virtud de la autonomía de su respectiva σοφία.

Esto introduce una diferencia capital frente a la exposición hegeliana de la historia de la filosofía, para la cual el curso íntegro de la misma, dividido en dos épocas, la de la «idea» y la del «espíritu», sólo se explica y justifica en razón de su resultado final; y una diferencia no menos capital frente al juicio de Heidegger sobre la historia de la metafísica, para el cual el curso íntegro de la misma, esa única época del olvido del ser, sólo se explica y justifica en razón de su comienzo. En estos dos casos, la historia posee una misma naturaleza, la de un *continuum* (ya el del movimiento incesante del concepto que se autodetermina, ya el de la hegemonía siempre creciente de la esencia de la técnica), donde la llamada «filosofía medieval» constituye una fase de debilidad y de oscurecimiento del pensar filosófico. Puesto que ni Hegel ni Heidegger le hacen justicia a la Epoca Media, no puede resultar sorprendente que quienes se consideran herederos o abogados del pensamiento de la misma se comporten frente a Hegel, no menos que frente a Heidegger, de un modo completamente antihistórico²³.

La posibilidad de comprender con el debido sosiego la Epoca Media, la posibilidad de considerar a Aristóteles, a Santo Tomás y a Hegel como tres posiciones igualmente fundamentales de la historia de la metafísica; la posibilidad de hacerlo por razones que no sean de orden meramente historiográfico, puesto que se ha comprendido, junto con el mismo Hegel y con Heidegger, que no es posible dejar librada la totalidad de lo pensado al arbitrio de las relaciones doxográficas; la posibilidad de comprender la historia toda *sine ira et studio* —y no sólo la historia, sino también el mundo y el lenguaje como totalidades de la razón—, sólo se torna real para nosotros por

²² Cfr. H. BOEDER, «Is Totalizing Thinking Totalitarian?», trad. M. Brainard, en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (1994) 299-312; ahora también en *Seditious*, cit.

²³ La defensa de los fueros de la llamada «filosofía medieval», asumida del modo más meritorio por eruditos como Grabmann y Gilson, entre otros, representa un esfuerzo historiográfico valiosísimo sin duda, pero debe ser dejada de lado cuando del pensamiento especulativo se trata, y de la negación del mismo por obra de la meditación de los modernos. Y ello, porque esa defensa responde a la pretendida incompreensión o ceguera de los modernos con una incompreensión no menos radical para con ellos, de suerte que en lugar del «sosiego de la meditación histórica» encontramos la actitud reactiva que significa parapetarse contra el llamado «dislate» de las ideas modernas mediante las trivialidades más insípidas acerca del «subjetivismo», el «idealismo», el «racionalismo» y el «irracionalismo». Todo ello como si el pensamiento moderno fuese un enorme equívoco debido a una deficiente información histórica, por un lado, y a la incapacidad de comprender —piénsese en la enormidad que significa suponer esto frente a un Kant o un Fichte— los méritos gnoseológicos del llamado realismo aristotélico-tomista. Como bien lo advierte Heidegger, allí donde impera la observación histórica [*Historie*], también verdean a su sabor la apologética y la polémica (Cfr. «Überwindung der Metaphysik» § XI, en *Vorträge aund Aufsätze*, p. 77).

obra del pensamiento logotectónico²⁴, cuya respuesta a la cuestión del comienzo de la filosofía moderna puede ser expuesta en los siguientes términos.

Ante todo debemos puntualizar una cuestión terminológica. Los comienzos epocales implican en cada caso una *crisis* en virtud de la cual el reconocimiento de una determinada posición obliga a rechazar todo el pensamiento filosófico precedente, dentro de la misma época. En otros términos: los comienzos epocales son aquellos donde la razón, diferenciada ya *en* sí misma, como natural y como mundanal, siempre en el ámbito de una determinada época, consume su diferenciación *respecto de* sí misma al volverse concipiente o literalmente filosófica, al defender la verdad de la sabiduría epocal correspondiente²⁵. Precisemos más todavía: los comienzos epocales no coinciden con la manifestación inicial del pensamiento filosófico dentro de la época de que se trata. Por el contrario, tales comienzos, que el pensamiento logotectónico vincula con los nombres de Parménides, de Plotino y de Kant, se determinan como comienzos al constiuir, de manera radical, una insalvable solución de continuidad respecto de las posiciones que los preceden de manera inmediata.

Es así como el pensamiento logotectónico confiere sólo a la posición kantiana la dignidad del comienzo sistemático de la filosofía moderna. Ese comienzo consiste en la intelección de la necesidad de desvincular el primer fundamento respecto de una causa primera que contenga en sí toda realidad²⁶. Sólo de ese modo, sólo cuando la inteligencia descubre que la totalidad que le es propia no es *el todo del ente o de lo pre-sente*, como para la razón conceptual de la primera época, ni *el todo de lo creado o de lo dado*, como para la razón conceptual de la época media, sino *el todo de lo puesto por la razón o de lo real*, es posible salvar la libertad de la autoconciencia rousseauiana. Y Kant es, en efecto, el comienzo, pues él primero, Fichte después, y Hegel por último, llevan a cabo la concepción de la sabiduría originaria de la época moderna: el Saber Civil acerca del deber y de la libertad, cuyo absoluto no es el ego, ni la conciencia, ni el hombre, sino «la humanidad del hombre», tal como esto ha sido expuesto por Rousseau, Schiller y Hölderlin²⁷.

La posición kantiana es un comienzo [*Beginn*] respecto de aquellas posiciones que para el pensamiento logotectónico integran la «fase de apertura» de la época moderna; fase que se articula como una doble serie²⁸ de figuras «racionales», mediante las cuales la razón se diferencia en sí misma. Una de esas figuras es la de la razón *natural*, para la cual el *pensar* es lo primero, aquello a partir de lo cual se explica la cosa del mismo y la destinación que los religa. La figura de la razón natural se halla integrada por las posiciones de Descartes, Spinoza y Leibniz, cuyas ciencias respectivas recuer-

²⁴ Bien que para el mismo las posiciones decisivas o claves de las tres épocas de la historia filosófica no sean las antes mencionadas, sino las de Parménides, San Agustín y Hegel, y ello por razones en las que no podemos detenernos en este lugar.

²⁵ Cfr. H. BOEDER, «Die Unterscheidung der Vernunft»: *Osnabrücker Philosophische Schriften* (1988) 10-20. Versión inglesa en *Seditious*, cit.

²⁶ Cfr. H. BOEDER, «Was vollbringt die Erste Philosophie»: *Mitteilungen der TU Braunschweig* 8 (1973) 3-10.

²⁷ Cfr. H. BOEDER, «Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik»: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992) 345-360.

²⁸ Ya Hegel señaló la existencia de desarrollos paralelos en la historia de la filosofía, tal como ocurre con «la substancia spinoziana y el materialismo francés». Cfr. *Werke*, ed.cit., vol. 20, 122.

dan las de la fase de apertura de la época media: Física, Ética y Lógica; ciencias donde el «yo» permanece, en cuanto conciencia, invariablemente ligado a un objeto diferente de él mismo: la *idea distincta*, en cuanto cosa propiamente dicha de la ciencia cartesiana, la *idea adaequata* que el entendimiento spinoziano, una vez liberado de toda pasividad, forja acerca de su «unión con la naturaleza», y la *idea intuitiva* de lo verdadero en cuanto substancia para el yo de la reflexión leibniziana²⁹.

La otra figura, con la que se completa la fase de apertura de la filosofía moderna, es la que forman las posiciones de la razón *mundanal*, aquella que, en lugar de comenzar por el pensar, parte desde la cosa de la que aquél se ocupa. En tales posiciones, una conciencia que ya no es teórica, sino práctica, la conciencia de haber obrado justa o injustamente [*Gewissen*], se determina como conciencia política en Hobbes, como conciencia moral en Locke, y finalmente como conciencia religiosa en Berkeley, quien reconoce a Dios como la única y verdadera causa eficiente no ya de nuestras «ideas», sino incluso de todas nuestras sensaciones. El mundo físico-político de Hobbes, donde el poder estatal absoluto es la destinación de un pensar que se realiza como obediencia civil al mismo, cede su lugar, con Locke, al mundo «moral» de las relaciones del derecho civil, sometido a las leyes de Dios, del estado y de la opinión pública, y acaba por transformarse, con Berkeley, en la comunidad universal de los «espíritus» que son libres en su obrar y por ende responsables de sus acciones. Si el pensar o el saber de la razón natural —Descartes, Spinoza y Leibniz— se despliega bajo la forma de una *mathesis universalis*, la cosa de la razón mundanal se determina, a su vez, como una *societas universalis* (cfr. Boeder, *ibid.*).

También la Primera Época de nuestra historia conoce una doble fase de apertura, representada por la «fisiología» y por la «cosmología» que preceden a la posición parmenídea; otro tanto ocurre con la Época Media, donde una doble serie de posiciones dogmáticas, escépticas y gnósticas preceden al comienzo plotiniano de la misma. Pero en la articulación de las posiciones que integran cada época no se da la reiteración mecánica o inerte de «lo mismo». Las tres épocas de la filo-SOFÍA presentan una arquitectura racional diferente en cada caso, aun cuando existan entre ellas ciertas coincidencias fundamentales. Por lo que hace a la Última Época, una de sus singularidades morfológicas frente a las otras dos consiste en que su «fase de apertura» se halla precedida, a su vez, por toda una serie completa de posiciones de la razón, mediante las cuales ésta se diferencia en sí misma para hacer valer, frente a la teología filosófica de la época media, el primado de un saber absoluto que ya no es teología, ni tampoco filosofía alguna (en el sentido escolar del término), sino «arte», como sostienen Alberti, Leonardo y Miguel Ángel, o bien «religión», como sostienen Pico della Mirandola, Erasmo y Lutero, o bien «ciencia de la naturaleza», como sostienen Giordano Bruno, Bacon y Galileo³⁰.

¿Y por qué motivo el pensamiento logotectónico se ha visto precisado a edificar el orden que sostiene este umbral de la última época? Porque ésta sólo se vuelve trans-

²⁹ Cfr. H. BOEDER, «Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins», en *Bewußtsein und Zeitlichkeit*, ed. H. Büsche, G. Heffernau y D. Lohmar, Würzburg 1990, págs. 1-21.

³⁰ Cfr. H. BOEDER, «Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche» —Zusammenfassung—, en *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft* (1993) 123-127.

parente en cuanto a su configuración topológica desde la posición fundamental de la misma, que no es, para repetirlo una vez más, ni la cartesiana, ni la del comienzo kantiano, sino aquella donde el saber especulativo se despliega, con Hegel, como una «Enciclopedia de las ciencias filosóficas». Precisamente los párrafos finales de la Enciclopedia permiten ver que si la filosofía se ocupa del «arte» y de la «religión», ello no se debe a la idiosincracia de un interés particular por la «estética» y por el «fenómeno religioso», sino al hecho de que, para el sistema de la ciencia, «arte» y «religión» son dos figuras del espíritu absoluto. Ello es que en el mencionado umbral de la Última Época, el arte se afirma a sí mismo como saber supremo, como ciencia absoluta³¹. Y otro tanto ocurre con la religión, que en la posición luterana afirma de manera irrestricta la primacía de la Revelación sobre todo saber fundado en la razón natural³².

En ambos casos, en el del arte y en el de la religión, la filosofía, que en cuanto metafísica o «saber primero» es para la Época Media la teología misma, se ve excluida de la posición que le cupo hasta entonces como *scientia reatrix*. Y otro tanto ocurre con Galileo y sus predecesores inmediatos, cuya ciencia de la naturaleza reclama para sí, tanto por el rigor de sus principios como por la suprema dignidad de su objeto, el reconocimiento debido al saber primero. Pero donde esta negación de la filosofía cobra una intensidad sin parangón es en la doctrina luterana de la fe, que niega en términos absolutos toda pretendida identidad entre el dios conocido por la razón natural y el Dios vivo de la Revelación. Esta doctrina se abate sin embargo con fuerza demoledora no sobre la obra de la inteligencia metafísica de la época media (Plotino, San Agustín, Santo Tomás), sino sobre la teología natural correspondiente a la «fase de cierre» de esa misma época; una teología donde la razón natural busca afianzar decididamente sus fueros frente a la palabra de la Revelación, tal como ocurre con Duns Scoto, Ockham y Nicolás de Cusa³³. Pero la doctrina luterana de la fe no posee sólo un significado reactivo. En sentido prospectivo permite comprender la mencionada fase de apertura de la época moderna con una claridad hasta ahora insospechada. Y con esto tocamos, para finalizar, una cuestión que ha dado lugar a una de las mayores incomprendiones con que ha tropezado —y tropieza— el pensamiento cartesiano.

Nos referimos a esa otra *opinio communis*, según la cual el comienzo cartesiano de la filosofía moderna es el comienzo del llamado subjetivismo moderno³⁴ y el de una

³¹ Cfr. G. D. FOLLIERO-METZ (Ed.), *Francesco de Hollanda. Diálogos en Roma (1538) – Conversations on Art with Michelangelo Buonarroti*, Heidelberg 1998; y H. BOEDER, «Von der Kunst in "absoluter Bedeutung"» en *Festschrift M. Gosebruch*, Munich 1984, pp. 9-14.

³² Cf. M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, en *Studienausgabe*, ed. H.-U. Delius, Berlin 1987ss., vol. 1, pp. 163-172. Lutero ha examinado con particular detenimiento la capacidad y la función de la razón natural en la última sección de su escrito *De votis monasticis iudicium* (1521) y en la *Disputatio de homine* (1536), ed. G. Ebeling, Tübingen 1977-1989). Cfr. B. LOHSE, «Ratio und fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers» FKDG 8, Göttingen 1958.

³³ Cfr. H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, pp. 303-344. Del mismo autor, *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier, Würzburg 1994, pp. 342s.

³⁴ Subjetivismo en cuyos lazos, según algunos, permanece prisionero el mismo Hegel, aun cuando éste haya señalado expresamente en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, antes de abordar la exposición del pensamiento de Kant, de Fichte, de Schelling y del suyo propio, que la tarea de ese pensamiento consiste en asumir la subjetividad, el escepticismo de la Ilustración, amarrado a lo finito, y retornar a la objetividad, esto es, volver a Dios (cfr. *Werke*, ed.cit., vol. 20, pp. 312s). La diferencia que para

suerte de absolutización escandalosa de la conciencia. Ha sido Heidegger, con su insistente caracterización del principio de la filosofía moderna como el de la subjetividad del sujeto³⁵, el principal responsable del afianzamiento del prejuicio corriente contra la llamada filosofía de la subjetividad; prejuicio que incluso los enemigos declarados de Heidegger se encargan de difundir y fomentar. Bastará con recordar aquí la cantilena acerca del «logocentrismo» que padece nuestra tradición filosófica.

Pues bien, uno de los méritos fundamentales del pensamiento logotectónico consiste en haber mostrado que el «subjetivismo» cartesiano no obedece a un impulso súbito y como arbitrario de la conciencia, puesto que la autonomía de esta última es, por el contrario, un resultado al que sólo llega después de haber visto cancelado su derecho al conocimiento de Dios, esto es, del conocimiento de aquello que consideraba como su objeto supremo. Si la razón natural, en la fase de apertura de la época moderna, busca afianzar su propia autonomía sobre el fundamento de una primera certeza, responde con ello al rechazo de la obra de la teología natural por parte del pensamiento luterano; rechazo que significa apartar del negocio de la salvación a la razón natural, la cual no halla otro medio, para salvarse a sí misma, que cancelar, mediante la duda, la fe natural, invocada ya desde la Estoa, y luego a lo largo de toda la Época Media, como momento inexcusable del conocer natural³⁶. Si la *fe luterana* consiste en la certeza del hombre cristiano, de saber que su destino se halla en las manos de Dios, y no en las de Satanás o en las de las tinieblas —que no son otras que las del espíritu y que sólo se explican en relación con la luz de la gloria, porque consisten en negarse a glorificar lo que debe ser glorificado por sobre todas las cosas—, la certeza cartesiana es, por su parte, la de un «yo» para el cual no hay más tiniebla que la natural, aquélla que no se presenta como la perversión del mal, sino como la falsedad del error.

Puesto que la autonomía de la conciencia es un resultado, también el «yo» de esa conciencia no puede, no debe, ser confundido en ningún caso con el «yo» inmediato de un individuo particular. Así como para Lutero el hombre cristiano es el que se ha diferenciado respecto de sí mismo en cuanto hombre natural, así también para Descartes la diferenciación del «yo» respecto del hombre natural es la *conditio sine qua non* de la «cosa pensante». El yo de la conciencia cartesiana es, para decirlo de un modo más preciso, la individuación de la razón en cuanto universal; individuación que nace de la radicalidad de la duda. En virtud de tal individuación, el «yo» es algo completamente diferente del ser vivo llamado «hombre». A tal punto diferente, que Fichte pudo decir aquello de que es más fácil lograr que un hombre sostenga que es un trozo

el mismo Hegel separa el «período del entendimiento pensante», por un lado, y el «período de transición» (al que pertenece la Ilustración), por otro, respecto de la obra de la llamada filosofía del idealismo alemán, posee un significado tan superlativo, que todo intento de hacer tabla rasa con la misma y juzgar el pensamiento moderno sin las debidas distinciones está condenado a no ser más que «verbiage».

³⁵ Cfr. «Überwindung der Metaphysik» § XVIII, en *Vorträge und Aufsätze*; y *Holzwege*, p. 99: «Descartes crea con la interpretación del hombre como "subjectum" el supuesto metafísico para la antropología posterior de la índole y dirección que fuere. En el advenimiento de las antropologías celebra Descartes su máximo triunfo».

³⁶ Cfr. H. BOEDER, «Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewusstseins», loc. cit., p. 3.

de lava en la luna, antes que un «yo»³⁷. Debemos ponerle fin, alguna vez, a la necesidad repetida por doquier de que Descartes parcializó, o mutiló incluso, el «yo» al reducirlo a una pura *res cogitans*. Aquí no hay ninguna reducción, pues el *ego* cartesiano es el yo en cuanto diferenciado del hombre, así como el «yo» kantiano es el hombre en cuanto diferenciado respecto de sí mismo. Al despejar de este modo nuestra mirada, el pensamiento logotectónico nos libra de la extendida confusión académica, convertida incluso en motivo de difamación, según la cual Descartes no supo comprender al hombre como la totalidad que es, puesto que procedió *contra natura* al separar, tal como lo hizo, cuerpo y alma. Confusión que bien cabría considerar como otro de los síntomas de nuestra ceguera frente a lo que ha sido la historia del «amor a la sabiduría».

Un modo de aferrarnos a esa ceguera consiste en empeñarnos en considerar a Descartes como el auténtico comienzo de la filosofía moderna, pues de ese modo obturamos toda posibilidad de llegar a penetrar en el tesoro de lo que para esa filo-SOFÍA fue precisamente una σοφία, una sabiduría inicial acerca del destino del hombre. Que para la filosofía académica la misma haya permanecido inadvertida hasta el presente, es algo que no debe asombrarnos, puesto que, como ya lo supo Kant, «por la sabiduría nadie pregunta, porque ésta pone a la ciencia, que es un instrumento de la vanidad, en grandes aprietos» (XVI 66, 13).

Precisamente eso mismo, preguntar por la sabiduría, es lo que ha hecho el pensamiento logotectónico. Y la respuesta en que ha fructificado ese preguntar —respuesta apenas esbozada en lo que precede—, obliga, una vez conocida, con tanta fuerza como la máxima cartesiana de emplear toda la vida en cultivar la razón y de avanzar, tanto como sea posible, en el conocimiento de la verdad (cfr. AT VI, 27).

MARTÍN ZUBIRÍA

Universidad Nacional de Cuyo.
C.O.N.I.C.E.T.

³⁷ Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795), Akademie-Ausgabe I, 2, p. 326, lín. 26s.