

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

La distinción de la razón

HERIBERTO BOEDER

TRADUCCIÓN Y NOTAS: MARTÍN ZUBIRÍA

MENDOZA - 1999

“Die Unterscheidung der Vernunft”, en: *Osnabrücker Philosophische Schriften*, Reihe A, 1989, págs. 10 – 20.

La presente traducción es una nueva versión, más fiel, si cabe, y en diversos puntos más ajustada, de la que publicamos en el volumen *Memoria Gratiague* (Homenaje a Diego F. Pró), U. N. C., Mendoza, 1990, págs. 229 – 246. Queremos expresar aquí nuestro sincero agradecimiento a Edgardo Albizu, quien leyó el primer manuscrito, por sus valiosas indicaciones.

Editada para uso personal – Marzo de 1999

No faltan, hoy por hoy, discursos acerca de la “razón” y de la “racionalidad”; no, al menos, en el mundo de los papeles; pero también fuera de él, la exigencia propia de la Ilustración: “sed razonables”, ha sobrevivido, junto con la moralidad, a la crítica hegeliana de la misma. Y por lo que atañe a la racionalidad respecto de las condiciones de vida técnicamente determinadas, la apelación a la misma encuentra siempre, a pesar de toda crítica a la técnica, un oído propicio. Sin que nada le importe lo indeterminado de la razón requerida. Sin embargo, la univocidad de un término empleado es, como se sabe, independiente de un concepto de la cosa. Al que hoy se está tan poco supeditado, como a la antigua ciencia pura de la razón, la filosofía primera o Metafísica.

Que los descendientes de la ciencia pura de la razón no pueden, o no quieren, ser sus herederos, en nada se advierte más claramente que en la susceptibilidad de los mismos frente a las palabras de Kant: “La razón pura, en efecto, no está ocupada con nada más que consigo misma y tampoco puede tener ocupación alguna diferente”.¹¹ Esa susceptibilidad tiene por reverso la receptividad frente a la presión de la opinión pública, real o supuesta, en demanda de justificación. Se conoce hasta la saciedad la disposición de que hace gala la filosofía, sea que se la solicite o no, para ofrecer a los problemas prácticos que acucian en cada caso a la opinión pública, a falta de soluciones racionales, al menos conjeturas racionales para la discusión [de los mismos] y, en última instancia, una discusión racionalmente conducida. En ésta, por cierto, es donde la filosofía parece tener desde siempre su única e incontrovertible realidad; en tal discusión se eterniza, incluso en el caso de no poder hacer gala de progreso científico alguno. Pues bien, permítasenos salir al encuentro de la misma, programada como está para nunca acabar, con un platónico *χαίρειν ἑᾶν*, es decir, dejémosle el gusto, supuesto que lo sea.

Por lo que toca a la razón otrora concebida, la crítica de que es objeto goza hoy de la mayor vitalidad, principalmente en la llamada no-filosofía de la posmodernidad francesa. Se trata de una crítica que apunta, concretamente, a la antigua ‘*differentia specifica*’ del hombre; y ello, en relación con aquellas ciencias modernas [‘*neuzeitliche*’] del hablar, del vivir y del trabajar humanos, donde el ‘*animal rationale*’ se puso en claro

1 ⁱ III 448, 22

acerca de sí mismo. Parece que al haberse vuelto moneda corriente sus modelos de comportamiento social, anímico y lingüístico, el tiempo de ese interés llega a su fin. En particular, merced a la exploración psicoanalítica y etnológica de las zonas fronterizas en la autocomprensión del ζῶον λόγον ἔχον. Parece haber llegado entonces el tiempo de superar, por logocéntrica, la filosofía heredada.

Esa convicción ha explotado en su provecho el intento de Heidegger por superar la Metafísica, pero ha hecho también lo propio con la crítica de Nietzsche a la fe cristiana y con la de Marx a la economía política. Pero ¿qué es lo que separa a los posmodernos de estos modernos,² sobre el suelo común de la no-filosofía? Aquellos han apagado la espera que tuvo en vilo a Marx, a Nietzsche y a Heidegger por igual, la de la distinción futura del hombre respecto de sí mismo, porque les pareció que tal espera había conservado la brasa ardiente de la antigua razón de cuño totalitario. Aquí está nuestro ‘Rhodus, hic saltus’. Aquí advertimos el signo para el salto, pues la distinción de la razón ha sido precedida cada vez, en la historia de la filosofía, por el pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo. Convendrá aclarar esto ahora brevemente, y ello, por lo que toca a lo último que acabamos de decir, tomando a los tres modernos mencionados como punto de partida.

La experiencia que en cada caso los determina es la de un despojamiento en la esencia productiva del hombre. La meditación correspondiente³ pone de manifiesto una secuencia que recuerda las antiguas ‘operationes dei’, esto es, poder, querer, saber.⁴ El mundo constituido por el *poder* humano, por la *voluntad* de ese poder, por el *saber* de tal voluntad, logra en el presente su distinción, en cuanto mundo histórico.

Mundo cuya historia es primeramente – vista con Marx -, la del poder humano, tal como se realiza en la producción material. Movida por anomalías en la relación entre formas sociales retardatarias y modos progresistas de producción. Tales anomalías llegan a su colmo allí donde el modo de producción capitalista ha separado de la posesión de los medios de producción a la clase de los productores y ha reducido así su poder

2 “Modernos”, así designa el autor a Marx, Nietzsche y Heidegger, y, de un modo más amplio, a los pensadores cuyas posiciones constituyen el mundo de la meditación de la modernidad (‘die Welt der Besinnung der Moderne’). Modernidad, moderno, no significa en este caso lo que por tales términos suele entenderse habitualmente, a saber, la época y lo relativo a la época histórica que principia con el Renacimiento o, según se mire, con el pensamiento cartesiano; apelan, en lugar de ello, a la vasta y profunda reacción acaecida en Europa tras la muerte de Hegel, cuando, tras el deliberado rechazo de la filosofía, acaba por aparecer, en lugar de la misma, un *pensar* –no ya un *saber*– que se da a sí mismo el nombre de “meditación” o, mejor, de “reflexión acerca del sentido” [‘Besinnung’, inglés: ‘sense-explication’]. Nos vemos obligados a puntualizar estas cosas porque en español, a diferencia de lo que sucede con el alemán, sólo disponemos de un único sustantivo (“modernidad”) para nombrar dos períodos históricos que, en la concepción del autor, son absolutamente distintos. Uno de ellos, la modernidad “clásica”, por así decir (en alemán: ‘Neuzeit’), constituye la tercera y última época de la historia de la Metafísica; una historia cerrada y concluida en cuanto tal. El otro, la modernidad “poshegeliana” (en alemán ‘Moderne’), separado radicalmente de esa *historia*, se configura como un *mundo*, en el sentido de una totalidad igualmente cerrada, cuya relación ‘sui generis’ con la mencionada historia puede ser calificada, para no abundar aquí en precisiones, como la de la perversión de los principios epocales de la misma. Se ha de tener presente pues, que, salvo indicación en sentido contrario, “modernidad” en nuestro texto corresponde a “Moderne” en el original.

3 Esto es, la que llevan a cabo esos pensadores en común.

4 ‘potestas’, ‘voluntas’, ‘scientia’; cf. *Sum. Theol.* I, qu. 2, prol.

productivo a la mercancía denominada “mano de obra”. Este estado de cosas tiene que ser subvertido a fin de que los medios de los hombres socialmente productores lleguen a ser controlados y dirigidos por éstos. La representación de esa revolución, en el final de la historia toda habida hasta el presente, implica la espera de una transformación del todo de la humanidad, o del género [humano].

En la universalidad del mismo, Nietzsche hace surgir la particularidad con una separación que afecta no tanto al poder humano como, antes bien, a la voluntad del mismo, en tanto mira por anticipado a los amos sobrehumanos de la tierra. Pero, ¿cómo han de ser siquiera posibles tales amos, cuando la voluntad requerida para ellos ha degenerado en la historia de la moral cristiana y, finalmente, en la moral socialista? El nihilismo, esto es, la desvalorización de los supremos valores heredados, tal como se da a conocer en el presente histórico, revela una crisis radical: la voluntad se halla enajenada del objeto primero de la voluntad, enajenada, por lo tanto, de sí misma, y ello como consecuencia del sometimiento [inicial] a la voluntad divina y, posteriormente, a la voluntad social. Una transmutación de los cánones de valor habidos hasta ahora exige la cría [mediante selección y disciplina] de un hombre que, ante todo, se supere a sí mismo, supere la compasión por los otros e, incluso, por él mismo; un hombre que, mediante su diferenciación respecto de sí mismo, resuelva su alejamiento del hombre habido hasta ahora, y ello, en una afirmación ilimitada de la vida, que llega al extremo de decirle “sí” al retorno del último hombre, al retorno del asco que despierta el verlo estar satisfecho de sí mismo.

Finalmente, la distinción moderna del hombre respecto de sí mismo va más allá, en el pensamiento heideggeriano, de su determinación [precedente], tanto genérica como específica, para volverse singular. Lo que singulariza, o no, al hombre, es su relación con *la muerte*. ¿Cuál muerte es la que se convierte acá en fundamento diferenciante?⁵ No aquella que arrebatada de la vida lo mismo al hombre que al animal, sino la muerte que pertenece al ser del “ahí” o de la apertura en que [ese “ser”] existe mundanal, histórica y lingüísticamente. Esta otra muerte, nunca necesaria, sino posible, remite a la nada de todos los entes, al ocultamiento originario en cada descubrir “cómo es”. El recuerdo de esa dimensión originaria de la verdad, en el sentido de “desocultamiento”, se desvaneció ya para el pensamiento metafísico; y al pensamiento técnico se le ha vuelto absolutamente inaccesible. Ya la Metafísica, en cuanto teoría del ente considerado en orden a su universalidad, por un lado, y a su determinación suprema, por otro, había relegado aquella otra muerte. El pensamiento técnico llega incluso a borrar la huella trazada por la misma en el ser del ente.

La espera heideggeriana de una distinción no imposible del hombre respecto de sí mismo se funda sólo en el descubrimiento de aquel olvido en cuanto tal o bien,

5 Véase al respecto, de H. Boeder, *Sterbliche welchen Todes?* (“Mortales ¿de qué muerte?”) ahora en su libro, *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*, translated, edited and with an introduction by M. Brainard, New York 1997, pág. 161ss.

para decirlo en otros términos, en el descubrimiento de la detención [‘Vorenthalt’]⁶ en la esencia, habida hasta ahora, de la verdad. Se trata de una espera que concreta en tres sentidos la distinción mencionada: primero, como distinción del mundo, esto es, entre el mundo de las cosas [‘der Dingen’] y el del yo–sujeto; segundo, como distinción de la historia, esto es, entre la del pensamiento metafísico y técnico, y la de un pensar determinado como otro respecto de aquél; tercero, como distinción del lenguaje: el que le concede al hombre un habitar en él, por un lado, y el lenguaje de la información, por otro.

Se destacan así tres fases donde la meditación central de la modernidad [‘der Moderne’] ha buscado la distinción del hombre respecto de sí mismo; y ello, concentrada en la historia, en el mundo, en el lenguaje; estos tres, en cuanto totalidades no ya “naturales”, sino constituidas por y para el hombre. Por lo demás, son precisamente estos mismos temas, aunque no en cuanto tales, los que solicitan la razón de la modernidad; sea en la meditación sobre las ciencias, sea en la meditación sobre la vida interpretada (v. *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo, 1988).⁷

En cada una de estas tres posiciones bosquejadas se abandona la filosofía. Por otra parte, cada una renueva el pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo y recuerda, precisamente por ello, las figuras sapienciales que han sido para la filosofía un legado [‘Vorgabe’].⁸ Cada una, además, concentra la atención en una época diferente de la historia de nuestro mundo; Marx, en la edad moderna [‘Neuzeit’]; Nietzsche, en la época media; Heidegger en los tiempos del inicio griego. En este retroceso se torna visible una historia que, separada del mundo de la modernidad, se vuelve íntegra en sí misma. No admite ampliación alguna hacia el antiguo Oriente, a diferencia de la historia hegeliana del mundo y de la filosofía. El todo de tres épocas, cada una de las cuales posee su propia figura sapiencial y por ende su propia filosofía, ya no se funda en el solo desarrollo del concepto puro (v. *Topologie der Metaphysik*, Friburgo, 1980).⁹

Sin embargo, puesto que aquí se trata de la distinción del hombre respecto de sí mismo, ¿no hay que considerar también las configuraciones sapienciales del Oriente? Séanos permitido rozar siquiera, en este lugar, la manifestación más radical de aquéllas, esto es, la doctrina de Buda. ¿Qué podría reclamar, en efecto, de modo más perentorio la mencionada distinción que aquellos discursos donde se dan a conocer las “cuatro verdades nobles”? Las que tienen que ver con el sufrimiento, con su origen, con la liberación del mismo y, finalmente, con el camino que conduce a esa liberación. El hombre, siendo tal como es, es un ser que padece de múltiples maneras, y es precisamente hacia ello hacia

6 El verbo ‘vorenthalten’ significa “no darle algo a alguien que (por derecho) le corresponde”; tal es también el significado del verbo español de “detentar”. “Vorenthalt” puede traducirse al inglés como ‘withholding’; cf. *Seditious*, ed. cit., pág. 322 (Glossaries).

7 Reseñas: *Philosophia* 1990, 213 – 233; *Diálogo filosófico* 19, 1991, 117 – 119; *Philosophisches Jahrbuch* 97, 414 - 418

8 I.e., un don recibido gratuitamente, sin mérito alguno precedente.

9 Reseña: *Philosophia* 45, 1984, 93 – 112.

donde apunta, en este caso, su distinción respecto de sí mismo.

La raíz de todo padecer se manifiesta en la avidez; primeramente la avidez de existencia, de existencia individual, de una individualidad excluyente. Lo que despierta esa avidez es lo único que no puede desaparecer por sí mismo, a saber, la ignorancia acerca de la generación y la corrupción de todo cuanto puede ser objeto de avidez.

Precisamente a consecuencia de ello, la distinción del hombre respecto de sí mismo es buscada en la disolución de la individualidad y, por ende, en la del impulso por preservar la propia existencia. La liberación correspondiente se refiere a la pasión, el odio y el engaño. El así llamado nirvana, o estado de suspensión, tiene su sentido sólo como la nada de esas tres afecciones y en modo alguno como la referida nada de los entes que conoce nuestra tradición. La distinción respecto de sí, en el desembarazarse de la pasión, del odio y del engaño individuantes, se consuma en la disolución del individuo como tal. Las figuras sapienciales de nuestra historia, por el contrario, apelan al hombre como ‘animal rationale’ individual que, precisamente en las crisis de su racionalidad, es histórico. Ellas harán surgir cada vez, en cuanto crisis de una σοφία, la φιλοσοφία de una época, a cuya razón [‘Vernunft’, ‘intellectus’] le conferirán una impronta característica. Son crisis de la fuerza de persuasión [πειθώ], de la credibilidad [‘fides’] y de la certeza [‘Gewissheit’] precisamente de aquella verdad que encierra una tal figura sapiencial, en cuanto es, en sí misma, racional.

La Primera Época de nuestra historia tiene su σοφία en las obras de Homero, de Hesíodo y de Solón. Por lo que concierne a la distinción del hombre respecto de sí mismo, ésta no le atañe como mero individuo, sino en cuanto integra un orden de relaciones de derecho. En él, cada uno se encuentra bajo los designios de su “parte” [μοῖρα]; ya se trate de la duración de la vida, de la [magnitud de la] fama, o de los bienes de que puede disponer. La parte implica límites firmemente establecidos; y se vuelven presentes de suyo allí donde son objeto de controversia. En tal caso, lo que a uno le corresponde se ve sometido a una decisión, y quien decide es la asamblea, o el rey juez, o la ley. Esas decisiones tienen el lado de la racionalidad en cuanto parecen fundadas e impuestas desde la intelección del padre de los dioses y de los hombres o, más precisamente, de su “mente sólida”. Hacia ésta se vuelve la sabiduría, que está supeditada a un “hacer saber” [‘Wissen-lassen’] por parte de las Musas.

La crisis de la fuerza de persuasión de esta sabiduría se dirime en el rechazo de la misma por parte de un saber fundado en el conocimiento racional simplemente humano. Con él comienza la filosofía y en ese comienzo se produce la primera distinción de la razón, pues el rechazo del saber supeditado al hacer saber de las Musas es, él mismo, diferenciado: por un lado, la razón se explica a partir del pensar; por otro, a partir de su cosa.

Según el primer lado, el observar (ἵστορεῖν), más precisamente, la contraposición que le es propia entre la verdad, o bien, la φύσις, y la apariencia, determina por sí mismo

la cosa que le es adecuada: todo lo que, en cuanto está en devenir, le está presente. Se trata de un pensar que finalmente advierte el carácter opinable de todo conocimiento para entregarse así a la tarea de una búsqueda interminable y siempre perfectible de lo más verosímil; tal es lo que ocurre en la secuencia de posiciones que va de Tales a Jenófanes, pasando por Anaxímenes.

Frente a ésta, la otra figura de la razón no sólo rechaza la sabiduría precedente, sino que la enfrenta en la cosa misma, a saber, en las relaciones de derecho, que ya no considera, sin embargo, como algo restringido a la esfera del obrar humano, puesto que también, y en primer término, atañe a la de cuanto se manifiesta sin intervención alguna del hombre; relaciones cuya justicia se revela de manera persuasiva en su κόσμος (Anaximandro), en la ἁρμονία del mismo (Pitágoras), en el λόγος de esa ἁρμονία (Heráclito). A partir del λόγος heraclíteo se distinguen, finalmente, los ἦθη posibles para el hombre: la conducta del sensato y la del insensato. Aquí se trata, una vez más, de la distinción del hombre respecto de sí mismo.

La distinción de la razón, sin embargo, se completa sólo mediante la propia distinción respecto de sí misma, esto es, respecto de ambas figuras: la de la razón natural (la mencionada “fisiología”) y la de la razón mundanal (la mencionada “cosmología”). La tercera figura de la razón no se despliega ni desde el pensar [‘Denken’], ni desde la cosa [‘Sache’], sino desde la destinación [‘Bestimmung’], y en ello, precisamente, se encuentra con la estructura [‘Bau’] de la figura sapiencial.¹⁰ Más aún, concibe la destinación imperante en esta última; la ampara en una lógica que le es adecuada, poniendo a su disposición la fuerza de persuasión de esta última. Es justamente con ello que comienza la así llamada Metafísica.

En su autoexplicación, la razón conceptual está concentrada en la destinación. Partir de ella significó para Parménides tener que haber sido llevado a la casa de la noche, que los mortales sólo pueden entender como reino de la muerte. Allí el pensar se encuentra ante una encrucijada, ante un camino que se bifurca, semejante a aquél que se conocía por los relatos acerca del Hades, pues el tribunal allí instalado enviaba a quienes obraron “como tiene que ser” a los campos elíseos, y a los otros, que obraron “como no tiene que ser”, al abismo tenebroso del Tártaro.

El saber de las Musas admitió en sí mismo una distinción: cómo tiene que ser y

10 Según la concepción del autor, cada una de las posiciones que integran tanto la historia de la metafísica como las diferentes figuras de las sabidurías originarias y las del mundo de la meditación de la modernidad, pueden reducirse a una ‘ratio’ de tres términos, abstractamente designados como “destinación” (A), “cosa” (B) y “pensar” (C). Esto da lugar a un esquematismo de cierta complejidad, pues, por un lado, las ‘rationes’ forman siempre grupos triádicos y, por otro, la sucesión de los términos de cada ‘ratio’ dentro de esos grupos o “figuras” triádicas depende, en cada caso, de la secuencia inicial, esto es, de la forma que presenta la primera de tales ‘rationes’. A diferencia de la razón *mundanal*, cuya primera ‘ratio’ comienza por la “cosa” (B), y de la razón *natural*, cuya figura se abre con el término correspondiente al “pensar” (C), la razón *conceptual* o *filo-sófica* comienza por la “destinación” (A) y en esto coincide con la primera ‘ratio’ de la figura propia de una sabiduría originaria. Tal coincidencia no supone, sin embargo, una identidad formal entre ambas, pues toda sabiduría originaria se abre con la secuencia: A B C; toda figura de la razón conceptual, en cambio, con la secuencia: A C B. Para la razón conceptual, la cosa (B) se halla inicialmente determinada por el pensar o, mejor, por el intelecto.

cómo no tiene que ser; tal es la destinación presente en la “parte”, estrictamente delimitada, concedida a cada cual. Del vínculo inmediato de la destinación con el pensar¹¹ resulta la separación tajante de los caminos “cómo es” y “cómo no es”, más precisamente, la que media entre lo necesariamente verdadero y lo que es imposible que lo sea. Su destinación, tener que tomar sólo el primer camino, se le manifiesta al pensar como *θέμις*, como algo ya decidido; no así, en cambio, su cosa. El pensar mismo tiene que determinarla a lo largo del camino del “cómo es” y, por cierto, sólo con la fuerza de persuasión de la argumentación lógica. Según lo exige el camino, la cosa es “el ente”, y como el pensar le confiere a este último su [propia] destinación, esa cosa es “lo acabadamente pleno” o [lo] perfecto.

El pensamiento del ente como [pensamiento] de lo perfecto está condicionado por la pureza de la razón. Esta no es pura sólo por la independencia de su actividad respecto de cuanto aportan de suyo los sentidos, sino, en mayor medida, por haber invalidado su posición instrumental en las cuestiones relativas al obrar y, por ende, su uso “dialéctico”, reclamado por las alternativas de la pregunta: ¿qué sucede si hago, qué sucede si dejo de hacer, esto o aquello?

La razón es pura sólo mediante la purificación que se le exige con la concentración en la destinación. Es pura a partir de la distinción respecto de sí misma, respecto de su configuración tanto natural como mundanal. Es pura sólo en el cumplimiento de una tarea concipiente para con la sabiduría que le ha sido dada como un don. Donde ninguna ha sido dada, allí tampoco surge Metafísica alguna. Este estado de cosas apenas si logra ser encubierto por el continuo dar vueltas en torno a los así llamados problemas metafísicos en un ajetreo escolar ahistórico.

La meditación central de la modernidad es la que nos mueve a considerar las diferencias epocales en la distinción de la razón. La Época Media de nuestra historia comienza, a semejanza de la Primera, con una doble figura de la razón; en ambos lados de la misma hay primero una fase dogmática, luego una escéptica y finalmente una gnóstica. Con las dos primeras fases, sin embargo, esa figura no sucede a la sabiduría del Nuevo Testamento, sino que la precede, en tanto que esta última sólo se ve “acompañada” por las configuraciones gnósticas de la razón natural y mundanal. Ello no obstante, todas por igual mantienen una relación excluyente frente al saber del Nuevo Testamento, aun cuando, inmediatamente, lo rechazado sólo sea la Metafísica de la primera época. Eso es lo que ocurre con Crisipo, por un lado, y con Epicuro, por otro.

Nuevamente es del lado de la razón mundanal – sobre todo en su configuración final, con el gnosticismo hermético -, donde el pensamiento de una distinción del hombre respecto de sí mismo adquiere una significación fundamental. Y ello, en virtud de un

11 Según se desprende de la nota anterior, la ‘ratio’ parmenídea, en tanto abre una figura de la razón conceptual, presenta la secuencia: A C B, términos que en la ‘ratio’ mencionada se “concretan” del siguiente modo: *θέμις* (A), *δίζησις* (C), *ἔόν* (B).

parentesco manifiesto con las correspondientes exigencias neotestamentarias.

Pero, ¿cómo se llega aquí, además, a una distinción de la razón respecto de sí misma? La metafísica plotiniana supera la gnosis, tanto en su configuración hermenéutica [Numenio] como hermética [Poimandres]. Esto, al tiempo que la razón plotiniana se enfrenta con la destinación en el saber cristiano;¹² tal destinación no es simplemente “Dios”, sino su gloria, pues sólo en ella Él está presente; no de otro modo, para el saber de las Musas, la “parte” mencionada [está presente] en la orden [por la cual es asignada]. A cada destinación le es esencial un presente propio. Pero lo notable de la determinante plotiniana, a saber, la belleza del Uno / Bien absolutamente simple, es que transforma la unidad del Hijo de Dios con el Padre y los suyos en el amor, según fue pensada por Juan; la unidad plotiniana, en efecto, no puede pensarse con carácter relacional, no es una relación de sustancias y por eso, en el sentido de la tradición categorial, se mantiene como algo inefable. Por otro lado, la concepción plotiniana es la negación más radical del saber cristiano, en tanto el Uno inefable excluye no sólo la posibilidad de la Palabra divina, sino, con mayor razón todavía, su encarnación como imposible.

La distinción plotiniana de la razón respecto de sí misma no es completa; logra sólo su autorrenuncia en un Primero que ni es en sí mismo razón [intelecto, νοῦς], ni es accesible al inteligir de esta última. Sólo Agustín completa la mencionada distinción en tanto la unidad substancial de la Trinidad divina se le vuelve inteligible a partir de la ‘subjectio’ de su Palabra; esto, en la concepción de la destinación paulinamente entendida, a saber, [en la concepción] de la gloria paradójica del Crucificado, esto es, del muerto en la ignominia. Pero el pensamiento agustiniano no parte inmediatamente de la destinación, sino de la cosa, que es la relación de alma y Dios, desplegada para especular la Trinidad divina en – para decirlo con Agustín – el “espíritu espiritual”. Sólo a partir de esa “cosa” se alumbra la destinación como Palabra hecha carne de lo, en sí mismo, indecible; perceptible no tanto en discursos cuanto, ante todo, en su obrar la verdad [‘veritatem facere’]; por eso mismo hecha hombre, y no simplemente espíritu o alma, en la sumisión de sí a sí mismo. En ella, el Dios substancial se vuelve “sujeto”. A Él, a su vez, se somete el pensar con una fe que busca su transparencia, y por ende también su credibilidad, en la razón; en una razón diferenciada tanto de su naturalidad como de su mundanidad; y que tanto menos renuncia a sí misma, cuanto más aguarda su perfección en la ‘visio beatifica’, en la contemplación beatificante.

Uno se equivoca acerca del ‘amor sapientiae’ de la Época Media cuando lo entiende sólo como una continuación de la *θεωρία* filosófica de la Primera, pues así se pierde

12 La “ratio” plotiniana es la primera “ratio” metafísica dentro de la segunda época y presenta, por ende, al igual que la parmenídea, la forma A C B. En rigor, tal como lo advirtió el autor en una consideración posterior de esta fase histórica, esa “ratio” no entra en contacto con la primera, sino con la tercera de las “rationes” que integran el “saber cristiano” (cf. H. Boeder, “Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments”, ahora en su libro: *Das Bauzeug der Geschichte, Vorträge und Aufsätze zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier, Würzburg 1994, 305ss.) esto es, la que corresponde al Evangelio de San Juan. Si bien se mira, tal “ratio” es la contrafigura de la plotiniana: (San Juan) B C A / A C B (Plotino).

de vista la diferencia epocal de la figura sapiencial dominante; la diferencia que media entre “conocer la verdad” y “hacer la verdad”.¹³ En tal caso, también pasa inadvertido lo peculiar del saber de la última época: que la verdad quiere ser una verdad producida. Desde su determinación más pobre hasta la más rica. Metódicamente.

Por lo demás, la consideración prestada a los rasgos fundamentales del pensar según sus diferencias epocales sólo se vuelve fructífera cuando la tríada θεωρία, πρᾶξις, ποίησις se desprende, en lo que hace a las Épocas Media y Última, del contexto aristotélico que la fundamenta. Sólo entonces puede resultar claro cómo para una, según el orden de fundamentación, vale la secuencia πρᾶξις, ποίησις, θεωρία, y, para la otra, la secuencia ποίησις, θεωρία, πρᾶξις.

La significación fundamental de esta última [tríada] se torna visible, primeramente, en el instrumento del método con el que una razón pensada de momento todavía como dada, logra conferirse a sí misma la realidad de la conciencia; y esto, una vez más, en el despliegue de una doble figura de la razón, natural por un lado, mundanal por otro. Aquélla se abre con Descartes, esta otra con Hobbes. La confrontación de ambas es un ejemplo de la cerrazón mutua de esas filosofías, provocada por la diferencia de las tareas respectivas, para cuya absolución se requería una u otra razón.

Bien es verdad que ya la fase de apertura de la Última Época - fase que concluye con Leibniz y Berkeley -, permite reconocer en ella el significado esencial de la libertad. Pero éstas sólo se vuelve visible, con la determinación que le es propia, en la figura sapiencial correspondiente, a la que Rousseau, Schiller y Hölderlin le otorgan su impronta característica. Aquí, nuevamente, se trata de la distinción del hombre respecto de sí mismo. A propósito de lo cual valga sólo una breve referencia al *Contract social*: el hombre tiene que distinguirse respecto de sí mismo para convertirse en “citoyen” (I 7), y ello, mediante la realización de la “liberté civile” (I 8). Ésta exige, primero, una transformación de la naturaleza humana; segundo, la conversión del individuo en un miembro del todo de la sociedad civil; tercero, una modificación, llevada a cabo mediante la fuerza, de la constitución del hombre y, finalmente, el reemplazo de la existencia física por la existencia moral (II 7).

En virtud de la cual, Kant ve en la razón la facultad “por la que el hombre se distingue respecto de todas las cosas, incluso respecto de sí mismo, en tanto se ve afectado por objetos” (IV 452, 7). Tales son sus propias palabras en *la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Esa razón, precisamente, es no sólo la que el hombre tiene, sino la que él es; como sujeto moral, como ser racional o espíritu. Pero aquí, como en el caso de Plotino, la distinción de la razón respecto de sí misma no llega a ser completa, pues el ser racional no puede saber su libertad, sino sólo presuponerla. Tampoco llega a ser completa en el pensamiento fichteano porque el ideal resulta de suyo inalcanzable

13 En el sentido de “realizarla” o “ponerla en obra”, no de “producirla”. Cf. San Juan, Ep. 1, 6.

para el yo que realiza su libertad.

La distinción [ya] consumada de la razón respecto de sí misma, distinción que logra al concebir la sabiduría respectiva, y más exactamente su destinación, a saber, la libertad del “hombre divino en nosotros” (Kant), sólo se advierte en la libertad de aquella personalidad que es la Idea absoluta en cuanto resultado de la Lógica hegeliana. La razón moral, al igual que la religiosa, no pasó de ser una figura de la conciencia que insiste en su finitud. La *Fenomenología del Espíritu* muestra que — y de qué modo — la razón de la conciencia debe aniquilarse a sí misma. En cuanto distinta de sí misma, la razón es el movimiento del concepto puro. Este es puro porque incluso aquella intuición que Fichte había designado como “intelectual” le es ajena.

Sólo en el progresivo determinarse del concepto puro, metódica y sistemáticamente, mediante su propia distinción en sí mismo; sólo en la autodeterminación absoluta así entendida, la destinación, esto es, la libertad, se convierte en sabida; la misma se pone de manifiesto en la realidad de las ciencias filosóficas y se da a conocer, finalmente, como la libertad de la filosofía. En cuanto teoría concipiente de la naturaleza física y espiritual, la filosofía ha alcanzado la igualdad con su idea; el absoluto fin de la misma está cumplido, su impulso, satisfecho. Tras haber consumado su tarea, la Metafísica de la última época experimenta su deceso. ¿Qué significa, ante ello,¹⁴ el trasnochado aspaviento en torno a la superación de la Metafísica, o incluso el andar escarbando en pos de alguno de sus restos en la meditación de la modernidad?

En vista de esta última, ¿tiene acaso, la distinción de la razón, un presente todavía? De ese presente dan testimonio las distintas dimensiones de la meditación de la modernidad, que se despliegan hasta volverse íntegras en cada caso: en orden al lenguaje, al mundo y a la historia de las ciencias; en orden a la historia, al mundo y al lenguaje de la vida interpretada; en orden a esos tres, en cuanto propios del ser productivo del hombre (v. *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo, 1988).

Cierto es que, al no haber allí una sabiduría cuya destinación incite a la razón a una concepción, tampoco tiene lugar distinción alguna de la razón respecto de sí misma. Con todo, ¿cómo habría llegado la razón a la situación de pensar la totalidad cerrada de ese mundo, desplegado en la mencionada articulación de las meditaciones de la modernidad con significado singular? En la dimensión intermedia de la misma, Dilthey, Husserl y Wittgenstein han concebido aquellos productos de la vida humana cuyo elemento es la opinión [‘doxische Produkte’]. Esa vida, sin embargo, no conoce una distinción del hombre respecto de sí mismo. Este legado para la distinción de la razón respecto de sí misma, cae, dentro de la modernidad, sólo en la expectación de Marx, de Nietzsche, de Heidegger. Expectación, de cuyo futuro la no-filosofía posmoderna ha

14 A saber; frente al hecho de la muerte de la Metafísica; muerte concebida no como simple perecer, sino como verdadero ‘decedere’, como un apartarse o alejarse. “Deceso” no significa, en tal caso, el acto de fallecer o de sucumbir; es, antes bien, paso, trance, tránsito hacia un presente que ya no es el de la inmediatez, y ante cuya plenitud el devenir ha de identificarse, por fuerza, con “el baldío tiempo triste / extendiéndose antes y después” (T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, “Burnt Norton” V).

buscado liberarse, al punto de haber llegado a hablar de una nueva ‘sapientia’. Pero no ha dado con aquel presente donde la pregunta tantas veces debatida: “¿quién habla?” hubiera podido volverse hacia lo racional en las figuras sapienciales que hicieron surgir, otrora, la razón conceptual de la Metafísica.

La distinción propia de tal razón permaneció supeditada al legado de la razón natural. Pero precisamente ese legado ha quedado cancelado en virtud de la transformación moderna de aquella [razón natural] en la razón técnica. Lo que ahora nos queda, en lugar de aquél, es un legado de la razón mundanal. Aclarar esto, sin embargo, pertenece a la dilucidación de la transformación experimentada por la esencia de la verdad dentro de la modernidad. Al respecto, en otro lugar.¹⁵ Para terminar a secas.

15 Cf. H.B., “The Limit of Modernity and Heidegger’s ‘Legacy’”, en: *Seditious*, pág. 183ss. Trad. española en: *Revista de Filosofía*, 87, 1996, pág. 454ss.