

Tal es la filosofía, estética del universo, que circunda a Miguel Angel y hace de su arte uno de los más extraordinarios ejemplos vivos de la misma. Un arte que tiene como centro al Hombre, al hombre de carne y hueso, transformado en divino. Ese hombre cuyos músculos, nervios y carne parecen latir en el duro mármol; ese hombre que es, al mismo tiempo, la expresión de la naturaleza humanizada y la del hombre elevado a divinidad. Arte en que se confunde lo divino con lo humano, y que es al mismo tiempo proyección del mundo interno de un hombre, Miguel Angel. “Lo que mejor traza cada artista —dice Miguel Angel— es su propio retrato”. Y en este sentido proyectó, con su arte, la imagen que del hombre tenía a través de sí mismo. Nada que no tuviese asiento en su interior podía ser expresado en el exterior. Por ello protesta frente a las exigencias a que se le quiere someter para el término de una obra que aún no sabe cómo expresar. “Monseñor —dice—: Vuestra señoría me manda decir que debo ponerme a pintar y dejar toda ansiedad. Contesto que se pinta con la cabeza y no con las manos; y aquél que no puede dominar su cabeza produce una obra que le avergüenza”. Nada que no sea producto de la libertad creadora, de esa libertad donada por el Creador para hacer posible la recreación permanente de su ya perfecta obra. Más allá de la naturaleza que, como el hombre de Pico de la Mirándola, poseía, pero para trascenderla y hacerla materia de su recreación. El propio Miguel Angel es eso y por ello sobre él caben las palabras de Ariosto: “La naturaleza le hizo y después rompió el molde”.

## CARACTER, APOGEO Y CRISIS DE LA FILOSOFIA MODERNA

De acuerdo con la opinión más divulgada y aceptable, la Filosofía Moderna abarca el desarrollo temporal de la filosofía desde el Renacimiento hasta los primeros años del siglo XIX. Se trata de un extenso período, excepcionalmente rico en pensamientos originales, de los que todavía se nutre en parte la concepción del mundo del hombre actual.

Jalonan ese período grandes arquitecturas de pensamientos y figuras clásicas de filósofos. Aunque tiene que resultar siempre vana y arbitraria la pretensión de definir con algunas notas que convengan por igual y plenamente a la variedad de concepciones que la constituyen, podemos afirmar, sin embargo, que la Filosofía Moderna se caracteriza, frente a la medieval o escolástica, por una decidida afirmación de la autonomía del espíritu teórico. Queremos decir con esto que esa época va a elaborar una filosofía y, a su vera, un tipo de saber novísimo en que consiste la ciencia moderna, que intentarán constituirse sin sujeción a ninguna instancia autoritaria; esto es, liberadas de toda teología y de toda tradición filosófica normativa. Este impulso fundamental tenía que comportar la actitud crítica más rigurosa.

Empujada por estos vientos, la Filosofía Moderna marchará lentamente en dirección a realizarse como una filosofía de orientación subjetiva. Y desde la más radical subjetividad intentará luego abrirse paso hasta arribar a una nueva y recobrada objetividad o trascen-

dencia. Puede decirse que este movimiento culmina, a fines del siglo XVIII, con la filosofía de Kant.

En el desarrollo de la Filosofía Moderna, la filosofía del Renacimiento, es decir el pensamiento de los siglos XV y XVI, representa una etapa de transición. Conforme con una imagen del Renacimiento que remonta al siglo XVIII y aun antes, el Renacimiento significaría una ruptura neta con la cultura medieval y un reanudarse de la cultura clásica. Sin embargo, desde hace ya muchos años sabemos que no hay oposición tajante entre el hombre medieval y el hombre del Renacimiento. No ya oposición tajante, sino una transición gradual (1). Y sabemos también que el "humanismo" (o sea, el conocimiento del arte, la literatura y las obras filosóficas del pensamiento clásico, estudiadas éstas en sus lenguas originales) sirven eficazmente a esta época en la medida en que secundan la orientación que ella llevaba.

La modernidad en la filosofía se afirma más vigorosamente con el pensamiento del siglo XVII. En tanto que la filosofía del Renacimiento está lacerada por un conflicto de tradiciones renovadas, y en el fondo sujeta a la autoridad de los antiguos, el siglo XVII tiene aversión a toda forma del criterio de autoridad.

Surge la aspiración a un método nuevo en el conocimiento. Al hilo de esa aspiración, al mismo tiempo que se instaura un nuevo comienzo en la filosofía, nace la Ciencia Moderna, la ciencia nueva. En tanto que la filosofía del Renacimiento da cabida a abundantes aportes del sentimiento y la fantasía, que se entretajan con la erudición antigua, la filosofía del siglo XVII nos impresiona por su ascética exigencia de rigor científico, además de tener constantemente a la vista los resultados de la nueva ciencia.

De un modo ejemplar se expresa esta aspiración en el *Discurso del Método* de Descartes: "he formado un método con el cual me parece que dispongo de un medio de aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la medio-

(1) "El Renacimiento es una época de transición. El tránsito de la Edad Media a la época moderna no nos brinda (¿cómo podría ser de otro modo?) la imagen de un gran viraje, sino la de una larga serie de olas que avanzan sobre una playa: cada una de ellas rompe, como las del mar, en un sitio distinto y en momento distinto. Las líneas divisorias discurren cada vez con trazado diferente; cada forma cultural, cada pensamiento, se dirigen a su propia época, y los cambios no rigen nunca con el complejo de la cultura visto en su conjunto" (J. Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, p. 148).

cridad de mi espíritu y la corta duración de mi vida le permiten alcanzar" (2).

El siglo XVII es también la época clásica de los grandes sistemas, minuciosas arquitecturas conceptuales que intenta reflejar como en un espejo la totalidad de la realidad y el ser y el deber ser del hombre.

Con las fundamentales características señaladas, el pensamiento filosófico del siglo corre por el doble cauce de los grandes sistemas *racionalistas* y las poderosas corrientes del *naturalismo* y el *empirismo*.

Cuando llegamos al siglo XVIII nos encontramos con que se ha complacido en definirse a sí mismo como el siglo filosófico por excelencia, el siglo de las luces, la época de la Ilustración o el Iluminismo. Lo que le confiere tan alta conciencia de su propio valer no es tanto la originalidad de sus concepciones filosóficas (que en verdad fue escasa) como la convicción de que con ella la razón ha llegado a su mayoría de edad.

Como lo dirá el mismo Kant, en su escrito *¿Qué es la Ilustración?*: "La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *Sapere aude!!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón: he aquí el lema de la ilustración." (3).

Esta razón que el siglo XVIII celebra tiene, por un lado, una función crítica, en cuanto se constituye en juez de toda autoridad, de toda tradición autoritaria, ya sea religiosa, metafísica o social. Y por otra parte, esta razón del Iluminismo es una razón *plasmadora* (E. Cassirer), es decir está enderezada a plasmar o realizar un orden humano racional, y con él la felicidad del género humano. Por ahí, como se sabe, el del Iluminismo viene a ser el pensamiento que promueve la revolución.

En la filosofía de Kant --con la cual puede decirse que alcanza su culminación la Filosofía Moderna-- los impulsos capitales de esa fi-

(2) Comentando este pasaje de la Primera Parte del *Discurso*, dice E. Gilson: "El carácter más patente de la reforma cartesiana consiste precisamente en reemplazar una confianza ciega en los dones naturales del espíritu para descubrir la verdad por el arte de conducirlo de evidencia en evidencia". (*Discours de la Méthode, texte et commentaire*, París, Vrin, 1947, págs. 79-80).

(3) Kant, *Filosofía de la historia*, ed. cast., El Colegio de México, p. 25.

losófia cobran una forma original y, en definitiva, sufren una crisis profunda.

La actitud *crítica*, característica de toda la Filosofía Moderna, es decir la cautelosa fundamentación del conocimiento; esa actitud desconfiada, no solo frente a la tradición y a toda forma de autoridad, sino también frente a la instintiva fe en nuestra capacidad cognoscitiva, se radicaliza y se concreta en Kant en el programa de una *crítica de la razón*. La tarea de la filosofía se hace consistir principalmente en una reflexión sobre la razón misma. Se trata fundamentalmente de saber cómo con el conocimiento conocemos un mundo, y qué vale esa imagen del mundo en relación con lo que sería el mundo o la realidad en sí.

Precisando algo más, podría decirse que la “crítica de la razón” se propone salvar y justificar la *ciencia* y la *conciencia moral* (comprometidas ambas por el poderoso movimiento del empirismo moderno) y salvar y refundamentar la *metafísica* contra los mismos metafísicos racionalistas del siglo XVII y los que les precedieron (4) La respuesta de Kant a esos interrogantes no es, en general, favorable a los esfuerzos y logros de la Filosofía Moderna.

La línea general de esa respuesta es que la razón (conjunto dinámico de formas *a priori*), en su uso teórico, no refleja las cosas en sí mismas, sino que ordena un caos de datos empíricos, tornándolos en objetos de representación necesaria.

Por lo tanto, a los filósofos *racionalistas*, que quieren conocer con la pura razón —ayudándose o no de la experiencia— lo que está más allá de la experiencia posible (el alma y su inmortalidad, la libertad, Dios), les hace el reproche de ser “arquitectos de variados mundos imaginarios”.

(4) M. Heidegger se revuelve, y no sin razón, contra los que “deciden de entrada atenerse a la concepción de la *Crítica de la razón pura* como teoría del conocimiento”, y en los trabajos que dedican a Kant “sólo se ocupan de metafísica y de temas metafísicos de manera subsidiaria y accesorio” (Kant et le problème de la métaphysique, trad. francés., París, Gallimard, p. 66, nota). Pero son a todas luces excesivas, y solo explicables como inspiradas en un inmoderado afán de originalidad, afirmaciones como éstas: “La *Crítica de la razón pura* no tiene nada que ver con una teoría del conocimiento”. “Al plantear el problema de la trascendencia, Kant no reemplaza la metafísica por una teoría del conocimiento, sino que se interroga sobre la posibilidad intrínseca de la ontología” (Op. cit., págs. 76-77).

En rigor, cabría decir que Kant lleva a cabo una y otra tarea, que se implican mutuamente. Por otra parte, el programa de una “crítica de la razón” es mucho más amplio aún. Como es bien sabido, en las otras dos *Críticas* Kant se interroga también “sobre la posibilidad intrínseca” de otras cosas que no son la ontología: la posibilidad de la ley moral y del juicio estético.

A los puros *empiristas* (que pretenden, en definitiva, reducir el conocimiento a una polvareda de datos sensibles y acaban, a sabiendas o no, en el escepticismo) Kant les muestra el hecho de la ciencia de Newton y el hecho de la conciencia moral, que se imponen con necesidad y constrictiva validez.

Con todo, a los creyentes en el valor absoluto de la ciencia moderna Kant les hace ver que la ciencia no es conocimiento de las cosas en sí mismas, sino de su fenómeno. Kant cree haber probado que la ciencia, en cuanto saber necesario y universalmente válido, solo es posible porque la necesidad y universalidad las pone la conciencia trascendental. Sino que la razón humana, esa conciencia cognoscitiva, no es espejo de las cosas, sino artífice de la humana imagen de ella.

De todo esto resulta claramente que para Kant *la metafísica moderna no es posible*, no es valedera, y *la ciencia moderna no logra un conocimiento absoluto*.

Si la estructura de la razón no le señala como destino el de ser espejo de la esencia de las cosas (ni al modo en que lo pretende la Metafísica “como ciencia”, ni al modo de la Ciencia Moderna), ello es así porque su destino final es práctico, moral. En su destino final, la razón está enderezada a imprimir a la voluntad el ritmo de la universalidad. De ahí viene que fluya continua, en el fondo de la conciencia humana, la voz de la ley moral: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal”. La conciencia moral es la conciencia de esta ley, que es la ley del deber. Ella edifica por sí sola todo el orden moral.

Pero ese orden moral no es un orden meramente humano. El deber, que es el “hecho” de la razón, “la cual se anuncia por él como originariamente legisladora”, nos abre también el único acceso a lo metafísico, al Ser. El orden metafísico no es objetivable, esto es, no puede ser objeto de la Ciencia, ni de una Metafísica “como ciencia”. El es, al par, ser y acción: realidad que apresamos en una forma de vida, que es la vida moral, con la cual advenimos a la Personalidad.

Así hallamos en Kant la razón “plasmadora” del Iluminismo, pero con un acento de gravedad y de profundidad nuevo e inconfundible.

Si bien en el pensamiento de Kant alienta el espíritu de la Filosofía Moderna, la filosofía de Kant está ya como de espaldas a aquella.

Si ahora ensayáramos señalar la fecundidad de la filosofía de Kant a la vez que todo lo que echa de menos en ella la experiencia filosófica posterior, y también la nuestra, debiéramos empezar a transitar algunos de los más arduos caminos de la Filosofía Contemporánea.

Buenos Aires, Diciembre de 1964