

LA MEMORIA DE LA SOFÍA¹

HERIBERTO BOEDER

Trad. y notas: M. Zubiria
 Universidad Nacional de Cuyo
 CONICET

Ante todo una palabra de recuerdo para un erudito que, al menos durante un tiempo, pudo encontrar en Praga un asilo: Roman Jakobson. Pero, ¿cómo es que se hace valer el mérito de este extraordinario lingüista en un campo donde tradicionalmente viene a las mientes el nombre de “filosofía”? Por su pretensión de elevar la Lingüística General al rango de la ciencia primera; así se advierte con toda claridad en su monografía “Linguistics in Relation to other Sciences”, dedicada, por lo demás, a su amigo Lévi-Strauss, quien, en razón de sus propios afanes, permanece vinculado con él en tal pretensión.

¿Qué derecho pueden reclamar ambos en tal sentido? Jakobson se aparta del modo más decidido de la reflexión hermenéutica de la Modernidad, tal como la misma, hasta para Wittgenstein todavía, descansa sobre el vivenciar [*Erleben*]². Aquél reconoció, en cambio, que esa ciencia ha de tener no ya el mundo, sino el lenguaje por su más vasto horizonte. Con esta decisión francamente innovadora se halla al comienzo de un movimiento que ha ampliado el campo de la lingüística, pasando del lenguaje de las palabras al de los signos y, finalmente, al de las instituciones humanas: esto es lo ocurrido con la Semiología de Barthes y la Antropología estructural de Lévi-Strauss. Ellas tradujeron [junto con la Lingüística General] la antigua pretensión de la Hermenéutica en una ciencia positiva.

Ya esta indicación roza, aunque oscuramente, la articulación logotectónica de la cosa del pensar, cuya primera esfera es la Historia de la Filosofía, cuya otra, la

¹ “Das Gedächtnis ser SOPHIA”, texto inédito, leído por el autor el 31 de marzo de 2004 para dejar inaugurado un Coloquio Internacional sobre “Topología de la Metafísica y Pensar Logotectónico” en la Academia de Ciencias de Praga. Esto explica la primera oración de la conferencia. El genitivo del título tiene, según se verá, sentido objetivo. La reflexión que sigue apunta, en efecto, a una memoria *sui generis* cuyo objeto o contenido es la SOFIA.- Las palabras o expresiones entre corchetes han sido añadidas por el traductor para una mejor inteligencia del texto. El traductor agradece al Prof. Diego Lema Sarmento sus atinadas observaciones que le permitieron mejorar la presente versión en varios puntos.

² En éste descansa, para Dilthey, “la totalidad de nuestro ser” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1981, pág. 347).

meditación sobre el Mundo de la Modernidad, cuya última, las reflexiones submodernas acerca del Lenguaje. En estas diferencias se mueven las consideraciones que siguen, completadas por el presente de un pensar que se hace cargo de la diferencia del Lenguaje [diferencia por la que éste se vuelve otro] no sólo en sí, sino también respecto de sí.

Esta articulación ha encontrado ya su aclaración con una distinción de las dimensiones del reflexionar submoderno: la del pensar an-árquico, la del estructuralista y la de la analítica del lenguaje. Articulación que remite, a su vez, a una distinción previa del discurso cotidiano respecto de lo que las palabras de la σοφία pudieran dar, nuevamente, de pensar. Aquellas dimensiones del lenguaje, ya diferenciadas, tienen, en efecto, por condición previa, no sólo la interpretación moderna del Mundo, sino, en última instancia, la distinción de Filosofía y σοφία en la esfera de la Historia del pensar occidental, cuyas palabras primigenias – las de la σοφία – sólo en tal esfera se han inscrito y sólo a partir de ella es posible volver a oír, como resucitadas, sus amonestaciones. ¿Amonestaciones? Al punto conviene señalar que *monere* es el *causativum* de *meminisci*, vale decir, de “dar de pensar”³. Así habríamos dado con el tema de esta conferencia: la memoria de la σοφία, cuyas configuraciones epocales permanecen dedicadas, en términos generales, al pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo; pensamiento que todavía en la “Modernidad en sentido singular” late en los proyectos de la transformación venidera del ser del hombre, tal como ocurre con Marx, con Nietzsche y con Heidegger. Hubo que esperar a las posiciones an-árquicas de la Submodernidad para que tal futuro fuese vaciado.

Podría parecer como si, entre los modos de la reflexión submoderna, hubiese que preferir los an-árquicos – conviene a saber, los de Merleau-Ponty, Foucault y Derrida – para un esperado encuentro con la σοφία. Las polillas se sienten particularmente atraídas por la lámpara de Derrida; y ello, por la antigua primacía de los pensadores

³ Aunque el giro castizo es “dar que pensar”, escribimos “dar de pensar” para reflejar mejor el sentido del original en relación con lo que sigue, vinculado con el modo heideggeriano de entender la locución alemana “es gibt” (“hay”) como “él (o ello) da”. Si el giro “da que pensar” significa que un cierto objeto o un estado de cosas cualquiera nos preocupa, nos mueve a la reflexión, por el motivo que fuere, este otro de “da de pensar” apela, por su parte, a un sujeto singularísimo – bien el Ser, para Heidegger, bien la σοφία, para la Logotectónica – gracias al cual el hombre recibe el pensar como un don. También decimos en español “dar de comer”, “dar de beber”, etc.

apocalípticos, antes mencionados, frente a quienes se encargaron de las tareas de una Hermenéutica, o bien de las del pensar funcional, tras los pasos de Frege.

Visto en relación con la unidad de la esfera submoderna en su totalidad, nuestro propio proyecto se halla muy próximo al estructuralismo en cuanto heredero de la ciencia primera; tanto más cuanto que este vecino la hace valer, de manera bienhechora, como una disciplina “positiva”. Siguiendo la señal que ahí advertimos, suponemos, a pesar de la preponderancia académica de la, así llamada, Filosofía analítica y a pesar de la aclamación que hoy se tributa a la dirección anárquica – en particular con Derrida – que la atención a los empeños del estructuralismo es la que puede resultar más beneficiosa para un presente de la σοφία, aun cuando los mismos hayan debido parecer poco significativos. Ellos se rozan, en efecto, con nuestra φιλο-λογία, que posee a buen seguro otra naturaleza, en cuanto está determinada por el λόγος.⁴

En virtud del mismo, la Historia íntegra de la Filosofía puede ser dividida – tal como lo hemos hecho – según figuras de *rationes* cuyos *termini* son la “norma” [*Maßgabe*], el “pensar” y la “cosa” de éste último. Sobre esta decisión previa descansa la Logotectónica, esto es: un trato edificador y concluyente con cuanto, habiendo sido pensado, ha introducido una diferencia en el todo; no sólo en la Filosofía, sino, ante que ello, con una secuencia inversa de términos, en las figuras de la σοφία. Sólo el propósito ya allí perseguido hace surgir incluso en la explicación de sentido de la Modernidad y en las reflexiones de la Submodernidad, una arquitectura cerrada de tareas del pensar, aun cuando nuestro edificar les resulte no sólo extraño sino antagónico.⁵ Bien es verdad que uno se deja llevar por la comprensión habitual de “razón” [*Vernunft*], en la medida en que no se mira allí lo realizado por ella como la consumación de una tarea, porque en lugar de ello se pretende continuar explotándola como a una así llamada “facultad”. No obstante lo cual, todos los signos declaran que, *sensu stricto*, esto es, como “facultad de los principios”, quedó agotada con el comienzo de la Modernidad.⁶

⁴ Cfr. Platón, *Fedón*, 89 d – 90 d.

⁵ Es sorprendente, en efecto, el modo en que la Submodernidad hereda el discurso moderno de la filosofía como “proyecto”, como “intento”, como instrumento para superar “problemas” o dificultades.

⁶ Entendido este término [*Moderne*] siempre como “Modernidad en sentido singular”, esto es, como el nombre de una esfera de posiciones del pensamiento que se halla separada, como por un abismo, de la

La consideración que aquí se lleva a cabo se limita, por amor de la σοφία, a las figuras, perfectas en la historia, de *rationes terminorum*. El pensar correspondiente quiere ser juzgado, en efecto, y contra el punto de vista hoy predominante, por sus tareas realizadas. Pero éstas, en la Historia de la Filosofía, han sido siempre de tal modo diferentes, que han hecho valer un pensar epocal, característico en cada caso, diferenciado provisoriamente como *ratio naturalis* – con Descartes, Crisipo o Tales – como *ratio mundana* – acuñada por Hobbes, Epicuro o Anaximandro – y como *ratio conceptualis* – inaugurada por Kant, Plotino y Parménides. Todas estas posiciones se han completado, en cada caso, para volverse una figura con una característica propia. Las relaciones logotectónicas deberían ser aquí mencionadas, cuando menos, para trazar el marco que da asidero a las dilucidaciones que siguen.

Estas tareas atañen, empero, a una σοφία, que sólo en la tradición occidental ha hecho surgir una ciencia filosófica, sea para rechazarla, o para suplantarla, o para honrarla. El punto de partida de tal ciencia, una relación negativa en el fondo, da testimonio de la diferencia fundamental que la filosofía mantiene inicialmente ante a la σοφία. Con la Modernidad desaparece a tal punto esa relación crítica, que en la Submodernidad logra hacerse presente tan sólo el recuerdo del papel del paladar para la comprensión de *sapientia*; así, por ejemplo, en el final de la lección inaugural de Barthes en el Collège de France. Allí se dice, con el tono de parodia hoy acostumbrado: “Sapientia: ninguna violencia, un poquitín de saber, un poquitín de sabiduría y tanto como sea posible de *saveur* o buen gusto.” El juzgar ha venido a salvarse aquí, de manera característica, en la lengua, tal como ella es por cierto, al mismo tiempo, el órgano del hablar. Para tal amenidad submoderna haría falta, en efecto, sólo un poquitín de “filo-sofía”, acaso como *amuse-gueule*; algo diferente, así y todo, de la insipidez académica.

Por el contrario, la explicación aristotélica del nombre de σοφία⁷ recuerda la patria enteramente diferente de ésta última, conviene a saber, una superioridad en la

Ultima Época de la Historia del *amor sapientiae*, de la llamada “Época Moderna” (*Neuzeit*), cuyo despliegue histórico llega a su remate en la posición de Hegel. Acerca de la autonomía de la “Modernidad en sentido singular” y de la impostura de seguir considerándola una prolongación de la “historia del amor a la sabiduría”, véase, del autor, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo/Munich 1988.

⁷ Cfr. *E.N.* VII, 7.

comparación, por la que se demuestra la excelencia de una cosa de todo punto artificial. Pues ya desde un comienzo la ἀρετὴ τέχνης no está precisamente situada en el ámbito de la naturaleza; como que ésta parecía alcanzar ya desde siempre una plenitud, aun cuando acá y allá se presentase, accidentalmente, algo *contra naturam*. Así ha sido, y por tal razón el cielo kantiano no conoció todavía ningún agujero negro. Sólo un anhelar teñido de verde habla de “preservar la Creación” sin creer, por ello, en una inteligibilidad fundada en el Creador. Así ocurre al apagarse paulatinamente una “naturaleza” en cuya tendencia a ocultarse Heidegger había advertido el último reflejo de la esencia originaria de la verdad.

Contra su disposición fundamental del pensar, nosotros aplaudimos el rasgo técnico fundamental del saber. Sea dicho una vez más: σοφία es en primer lugar y principalmente una ἀρετὴ τέχνης. En cuanto tal se halla vinculada con un edificar que quiere ser apreciado en orden a su bondad, más aún, a su belleza. Ya el hablar de “Logotectónica” da a entender que no tenemos temor alguno de rozarnos con la técnica; mucho menos tratándose de la tarea contemporánea del pensar, al servicio, nuevamente de la σοφία. Para esa tarea, por cierto, fue preciso diferenciar la técnica en sí misma, primeramente, en orden a la susodicha ἀρετή. El criterio de la cual fue, en última instancia, un arte superior e incluso la perfección de sus producciones, ya sea en la figura de una rueda de carro, o de un bote capaz de aventurarse en el mar, o de un canto que posee fuerza para fundar un presente transfigurado. Para los griegos, en el fondo de todo esto hay siempre un λόγος, no en el sentido habitual de “discurso”, sino en el de un pensar, que relaciona y ordena cosas diferentes y hasta opuestas: εὖ κατὰ κόσμον.

Aquí es oportuno recordar que lo pensado inicialmente, con la apertura de la filosofía, como φύσις y luego como “esencia”, no dejó de ser una determinación relativa, puesto que referida a su fenómeno, y ello hasta en el concepto hegeliano de una naturaleza física y espiritual. Determinación cuyo tiempo, empero, para la Logotectónica, se ha cumplido. Sólo por ello se tornó necesario hacer surgir esta técnica, conviene a saber, la de conmemorar la relación de la filosofía, como algo sido,

con una σοφία presente ¿Cómo se logra tal memoria? En la atención brindada a un saber que ha valido como σοφία en sentido singular, separado ya de la filosofía.

En cuya primera versión clásica, en la aristotélica, se resistió a todo intento de ser puesta al servicio de otro saber. Incluso el hablar de ella como *ancilla theologiae* fue mal visto en su última Época. Entretanto se ha llegado tan lejos, sin embargo, que ella, escolarizada ya en extremo, se echa al cuello de otras disciplinas, para, al menos como proveedora de la llamada *cognitive science*, dentro de una red de investigación dominada por la neurofisiología, prorrogar, de algún modo, una existencia reconocida socialmente. A todas luces, sólo en cuanto al nombre [continúa siendo] la misma Ciencia Primera que tenía su libertad en la certeza de ser “por sí misma”; y ello, desde el comienzo de la llamada actitud teórica ante la totalidad de lo que aparece. Hoy ya ni siquiera la física teórica se atreve a tener una pretensión semejante.

¿Pero cómo una filosofía podría verse actualmente determinada para una servidumbre que se corresponda, sin embargo, con su dignidad de otrora? Sólo como una técnica de naturaleza “lógica”. El caso es que, precisamente en cuanto tal, en el pensamiento de la analítica del lenguaje, ha sido aplicada sin excepción con vistas a su *performance*. De modo que la lógica contemporánea precisa una distinción que la libere en relación con la σοφία. Y la encuentra en la tarea del edificar para un habitar en el lenguaje, sostenido por la Logotectónica. Habitar sometido a la destinación no sólo de ser sin más, sino de ser bello; en cuanto tal, empero, por mor de sí mismo.

Ello no obstante, absolutamente nada hay en la Submodernidad que sea por sí mismo; ni siquiera el hombre egotista. Él es, originariamente, por mor no de otro, sino de los otros, dado que le son constitutivos. ¿Cómo podría el yo de marras volver a encontrar jamás un sostén en sí mismo? Pero ya esta pregunta está mal planteada, pues supone que aquél, en cuanto tal, tuvo un sostén alguna vez. Así y todo dirige la atención hacia la distinción del yo en la Última Época de nuestra Historia, la que parece más próxima.

Sea como fuere, el principio de la libertad tiene ahí su lugar. ¿Qué le confiere su significación epocal? No aquella ἐποχή única que vio Heidegger en la Metafísica sino, antes bien, una historia que siempre se atiene a sí misma allí donde el todo,

invariablemente triádico, de una tarea “racional”,⁸ ha logrado su cumplimiento transparente. Tarea cuyas diferencias se encuentran empero prefiguradas en cada caso por una σοφία propia.

¿Qué memoria reclama ella por fin? Antes conviene advertir que una Época del pensar no surge, como podría parecer, del rechazo de la precedente. Éste último es siempre sólo la consecuencia de la irrupción de un modo de pensar según una norma y también según una cosa nuevas. En la apertura de la Última Época, Maquiavelo confiere al pensar político la dignidad de una *sapientia*. Otro tanto hace Alberti con el arte, Pico con la religión y finalmente Bruno con la ciencia de la naturaleza. Hasta aquí la *sapientia* que principia por sí misma en el comienzo de la Época. Pero por lo que atañe a la filosofía, ésta se ve encaminada, como producto de la razón natural, por Descartes, y de la razón mundanal, por Hobbes.

Sólo con Rousseau principia la impronta epocal de la humanidad del hombre, y ello de tal modo, que ésta ya no se entiende a partir del hombre existente en la inmediatez. Su humanidad quiere ser, antes bien, pensada, vale decir, imaginada. Tal producción del ser del hombre puede ser inaugurada sólo por una creación poética; por de pronto, a partir de la condición previa de un sentimiento. Sentirse como hombre, tal como él ha surgido de las manos del Creador y sin embargo libre para la autodeterminación; esto es una invención inaudita, tanto más cuanto que no permite preguntar: ¿quién es ese Creador? La respuesta ha de darla la obra poética de un hombre que tiene que comenzar por formarse a sí mismo en medio del dolor, hasta consumir su distinción respecto de sí mismo. Él tiene que aprender a diferenciar la relación de sí consigo propia del amor, esto es, diferenciar entre el amor de sí mismo y el amor propio. Precisamente tal distinción fue concebida por Kant como aquella que media entre el capricho de la inclinación y el deber puro y puesto por sí mismo.

Rousseau se hace cargo de aquella diferencia en tanto rompe expresamente con el modo de pensar de sus amigos “ilustrados”, los así llamados *philosophes*. La actual teoría de la sociedad sólo hace gala de olvido cuando cree dar muestras de su fuerza crítica por hacer el intento, o por decir al menos que lo hace, de cumplir finalmente con

⁸ El autor escribe “rationale”, entre comillas, porque la tarea de marras consiste en edificar *rationes*.

el programa de la Ilustración. ¿Qué dice Platón en un caso así? Χαίρειν ἔαν: déjalos que se alegren; no son dignos de oposición alguna.

Rousseau imagina una naturaleza originaria, que no es el “de donde”, sino el “en donde” del individuo. Ahí, sin embargo, se ha abierto un presente determinado de manera negativa, conviene a saber: el mundo del hombre. Éste, aun cuando lo abarca la naturaleza, se mantiene en una relación negativa frente a ella por las violencias sociales y al mismo tiempo por las de la particularización del individuo. Si un retorno al estado originario es en tal caso imposible, no lo es, en cambio, un ponerse a salvo de las relaciones contrarias a la naturaleza. Esta negación de la negación caracteriza aquella negatividad que constituye el elemento del pensar maduro de esta Época.⁹ Éste ya no se determina a partir de aquella positividad de una naturaleza divina, tal como Bruno la suponía, sino en el vencimiento de lo antinatural del hombre.

La eternidad de la naturaleza se había retrotraído a una secuencia temporal sin retorno, dominada por un futuro, puesto que [dominada] por la preocupación referida a la conservación de sí mismo, tal como la misma puede modificar, interminablemente, sólo el “cómo es”. La σοφία, por el contrario, no se deja engañar en modo alguno por la fantasía de un “cómo debería ser”, sino que permanece, antes bien, concentrada en aquello que recomienda la distinción del hombre respecto de sí mismo.

Rousseau sale al encuentro de la realidad de lo antinatural primeramente en la *Julie*, con lo liberador de la formación del individuo a fin de volverse una personalidad. Luego con la educación de *Emilio* para hacer de él un ciudadano. Por último con el proyecto de la libertad como principio de la autodeterminación comunitaria en el *Contrato social*. Si el hombre es libre por naturaleza, entonces lo es, en rigor, sólo en orden a aquella libertad que él gana para sí mismo. Tanto menos puede tenerla el hombre natural cuanto que, por su socialización, ya desde siempre está esclavizado. Libertad hay sólo allí donde uno la hace suya y uno mismo la cultiva: al servicio de esto se encuentra la filosofía despertada por Rousseau.¹⁰

⁹ Representado por la posición de Hegel.

¹⁰ Una filosofía que no es la de Mendelssohn, ni la de Reinhold, ni la de Jacobi, ni la de Schelling, sino sólo la de Kant, la de Fichte y la de Hegel. Véase, del autor, su *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich, Alber, 1890, y también “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik”, en *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43, 1992, 345-360.

Si ahí la autoconciencia resulta fundamental como heredera del sentimiento de sí mismo, ello ocurre sólo en la medida en que aquélla, a diferencia de la conciencia [*Bewußtsein*], es “moral” [*Gewissen*]. No bien se la abstrae de la sustancia ética, del sentimiento de respeto por su ley – cuando incluso se la infla para hacer de ella un supuesto “fenómeno” – sólo sirve para la autoafirmación de la vanidad académica y, para decirlo con Kant, de su alambicar. Es ciega para el adiós con que la razón práctica se aparta de la teórica, de su divisa tan solo metódica.

El principio de la libertad, en el núcleo de la Última Época, muestra la peculiaridad, ya desde el inicio de su desarrollo, de establecer la relación de la Filosofía Primera con la σοφία. Cuán estrecho es el entrelazamiento de ambas se advierte ya por el hecho de que los promotores de la σοφία debieron comenzar por alejarse, en cada caso, de la filosofía.¹¹ Sólo entonces pudo ésta, a su vez, entregarse de manera decidida a su tarea, la de salvar la libertad – así ya con Kant – de la presunción de explicarlo todo, propia de las ciencias naturales.

Contra la costumbre histórico-filosófica del así llamado “seguir pensando” (lo pensado por) esta o aquella posición, la consideración logotectónica se atiene sólo a los empujones históricos. En la Última Época, precisamente la pretensión de cientificidad de la filosofía que acompaña a la σοφία inhibe en caso el avance de la primera. En cada peldaño la filosofía prueba, en efecto, su condición de saber perfecto: ya se trate de Kant, tras el impulso de Rousseau, o de Fichte, tras el de Schiller, o de Hegel, tras el de Hölderlin. Sólo que con Hegel el movimiento con que la σοφία impulsa la filosofía llega a su fin. Ésta se vuelve, en efecto, ciencia absoluta y puede en cuanto tal, como asegura Hegel, deponer el nombre de filosofía; primero como la lógica del concepto puro, luego como la teoría, sobre ella fundada, de la naturaleza física y espiritual.

¿Qué ha ocurrido en esta plenitud? No hace falta recordar aquí cómo la Modernidad en sentido singular le niega el reconocimiento debido, cómo ha desfigurado la interpretación de la misma viendo en ella un colapso; sobre todo allí donde en la meditación apocalíptica de Marx, de Nietzsche y de Heidegger se separa expresamente de la filosofía para hacerse cargo de la tarea más antigua de una distinción del hombre –

¹¹ Sabido es cómo Rousseau debió apartarse de los *philosophes*, así como Schiller de Kant y Hölderlin de Fichte.

no de la razón – respecto de sí mismo. Ahí también ella piensa en dirección a un final, pero en modo alguno en el sentido de la realidad perfecta del concepto, sino, antes bien, a partir de la experiencia del despojamiento de la esencia productiva del hombre; y ello junto con la expectativa de un viraje histórico, que es necesario, o al menos posible, o cuando menos no imposible. Esta desaparición de su futuro significa para la submodernidad an-árquica sólo el final de una ilusión.

Precisamente el embate de los de hogaño, que priva a la distinción del hombre respecto de sí mismo incluso de la perspectiva de otro futuro, nos sitúa en el presente de lo pensado por una σοφία. ¿Cómo salvar su pensamiento del poder concluyente del sistema hegeliano? Sólo mediante una distinción pasmosa de la naturaleza en σοφία y ciencia. Ahí Hölderlin se ve preservado, en cuanto σοφός, en la articulación de su vecindad logotectónica, de caer en el Orco de la filosofía que ha partido;¹² apartado, por cierto, de la valoración heideggeriana de la singularidad de su creación poética.

Sólo el fragmentarse de la σοφία en tres configuraciones epocales de igual dignidad ha liberado a la *sapientia* cristiana del curso del anatema de los prejuicios que se ahondan desde el comienzo de la época moderna. Con la Logotectónica la memoria histórica se transforma radicalmente. Pues ni supone, con Heidegger, una época de la Metafísica, ni tampoco, con Hegel, un desarrollo unitario de la razón; parte, por el contrario, de la separación epocal de la σοφία, tal como ella se vuelve aquí condición previa para la Historia de la Filosofía. Sólo en este horizonte transfigurado cobra la Época Media su propia dignidad.

¿Pero cómo se perfila la integridad, logotectónicamente justificada, de ésta última? Su diferencia respecto de la Última, inaugurada por Rousseau, resulta manifiesta ya por el hecho de que aquí la σοφία no alterna sus pasos con la Filosofía Primera, sino que despliega su figura como primera, sin una relación semejante. Esto, según la secuencia que se muestra en la prédica de los Evangelios Sinópticos, de Pablo y de Juan. Predica presente, empero, no en relación con el Dios ancestral de los hebreos, ni por la suposición de una divinidad universal y abstracta, sino sólo según la norma del

¹² La “filosofía que ha partido” [*die verschiedene Philosophie*] es la filosofía “muerta” en el sentido del morir propio de un ser racional, que es un partir hacia un presente *diferente* del histórico y de la inmediatez que le es propia.

predicado “Dios”, para el cual el único sujeto es el “Señor Jesucristo”. Precisamente en esto reside el inicio epocal de una σοφία propia.¹³ Aquí ya no hay que preguntar según el modo historiográfico, quién es aquel Jesús, sino, antes bien quién ha requerido de manera absolutamente pasmosa y, por ende, epocal, el pensar de los hombres en cuanto “carnales”. La respuesta del caso no puede limitarse a ser una respuesta signada por la fe, porque atiende, por el contrario, a esto otro: cómo lo pensado, propio de la prédica cristiana, se determina en una memoria¹⁴ que ha sabido percatarse de nuestro presente peculiar.

Un recordar de tal índole no descansa, en absoluto, sobre la identidad histórica de un predicador itinerante en Galilea. Tampoco sobre un hombre en relación con el cual uno podría repetir que es el Hijo de Dios. ¡Como si allí se supiese, ya de antemano, de qué Dios! La raza de Abraham ya no puede valer como referencia para el pensar del presente. Para tal pensamiento, él sólo es un “éste” cuando Dios mismo se ha diferenciado en sí de tal modo que no sólo es el Padre que reconoce a su “Hijo”, sino asimismo el Espíritu, en cuanto único “lugar” donde el Hijo quiere ser pensado.

¿Cómo es que el Hijo hizo surgir para sí mismo una memoria, en lugar de limitarse a encontrarla? Mediante el precepto de la caridad, que, en su condición paradójal, como amor al enemigo, exige a ojos vistas una distinción del pensar; pensar que encuentra, por cierto, su cumplimiento en el obrar. Ya esto remite a la peculiaridad de la Época toda, que mueve al pensar no tanto hacia la θεωγία, o hacia la producción de la verdad, sino hacia el *veritatem facere*.¹⁵ Se trata de un que, al acreditar la verdad, integra el cuerpo y, en última instancia, la corporalidad de su obrar en el comer y el beber; pero ambos, a su vez, no tanto como conservadores de la vida, sino en cuanto atestiguan la pertenencia a una comunidad. Así en el caso de la eucaristía o, para ser más precisos, en la Cena comunitaria del Señor, con pan y vino. De lo que allí se trata, es de comer y de beber pensando, recordando. Este obrar es nulo, una parodia incluso, si, en esa comida, su institución no es pensada de manera diferenciada, como memoria

¹³ En relación con el Saber Cristiano y con la filo-σοφία en la que halló el amparo epocal correspondiente véase ahora, del autor: *Topología de la Metafísica: La Época Media*, trad., notas y epílogo de M. Z., Navarra, Eunsa, 2009.

¹⁴ Conviene a saber: la del pensar logotectónico.

¹⁵ Cf. San Juan, *ep.* I, 1, 6.

de la muerte y de la resurrección del Señor. El Señor da a los suyos el pensar la mencionada diferencia de su presente en la carne, después de haber partido. Pero no lo hace en modo alguno abandonando tal recuerdo al representar del individuo; dejando su presente librado a lo arbitrario del acto por el cual alguien vuelve presente para sí esto o aquello [*Vergegenwärtigung*].

La vida del Señor no quiere ser recordada como la de un hombre de otrora. Ella no comienza, por cierto, con su nacimiento, sino con su tránsito, que sólo a causa de la resurrección de ese muerto ha introducido, de manera manifiesta, una diferencia epocal. Ahí, él es este muerto diferenciado respecto de sí, puesto que respecto de su cadáver; [él es,] en semejante transfiguración, dios encarnado lo mismo que hombre. Pensar esto es paradójal, pero no irracional, supuesto que la actividad de la razón se haya diferenciado del φαντάζεσθαι, del así llamado imaginar. Precisamente ésta era su impronta, anterior a la σοφία, desde el comienzo estoico y epicúreo de esta Época. Ya éste había quebrado de manera decidida con el sentido de “ser” como “estar presente” [*Anwesen*].

Que así es, resulta notorio en la interpretación del tiempo por parte de Crisipo, centrada en un presente no del estar presente – ante todo el de la razón misma – sino de aquello que aparece como un existente inmediato: τὸ ἐνεστώς. Sólo en relación con ello el pensamiento del *adventus Domini* pudo encontrar su lugar, condicionado por una μετάνοια, vale decir, por una transformación del comprender (κατάληψις). De tal suerte que la razón¹⁶ ya no se ve dependiendo de lo dado (ὑπάρχοντα), ni siquiera de los hechos, sino del Dios único que se ha dado a sí mismo y que quiere ser recibido libremente como don.

Esta razón irrumpe en la Época Media tras su fase dogmática, abierta por el pensar natural con Crisipo y por el mundanal con Epicuro, para poner luego en movimiento la fase escéptica, según el lado del pensar natural con Carnéades y según el del pensar mundanal con Enesidemo. Ambos lados se mantienen, porque se afirman a sí mismos no ya como filosofía, sino como σοφία en sentido práctico. Precisamente en esta articulación de modos de pensar así diferenciados habla el Nuevo Testamento, tal como expresamente lo señala el Pablo de los *Hechos de los Apóstoles*.

¹⁶ Por obra de la mencionada transformación del comprender.

Sólo que la prédica de este último encuentra de inmediato un antagonista en la “sabiduría de este mundo”, expresión que no apela precisamente a la ciencia aristotélica, como supone Heidegger, sino al modo de pensar dogmático y escéptico. Este último se mantiene como una condición previa de la, así llamada, fe¹⁷.

La prédica de esta última pone a su vez en movimiento la distinción respecto del pensar gnóstico, sea como hermenéutico¹⁸ o como hermético¹⁹; uno, signado por las interpretaciones de las tradiciones sapienciales, incluida la mosaica, por parte de Numenio; otro de manera inmediata en cuanto revelación recibida, como la del *Poimander*. Aquí la doctrina cristiana está en peligro de volverse víctima de las semejanzas.

Tal peligro desaparece con la aparición de una filosofía de la razón conceptual, es decir, con Plotino; claro está que dejando de lado lo extraño de la muerte y de la resurrección del Señor y, en particular, de su manifestación en la carne. Esto, en un alejamiento radical respecto de un pensar dominado por la φαντασία. A partir de allí la Revelación se ve modificada según su posibilidad de ser concebida. Pero esto exige una traducción de la doctrina cristiana, sobre todo en la razón natural y mundanal posterior a Plotino. Sólo estas formas de la razón mueven²⁰ no sólo a adaptar el *omne corpus fugiendum* de Porfirio, sino, lo que es más, a modificarlo con el “divino Jámblico” en el sentido de que el cuerpo del Señor ha de ser leído como signo que, de manera extraordinaria, da de pensar. En este espíritu se vuelven también comprensibles los sacramentos de la Iglesia antigua; incluso Agustín remite expresamente al carácter “teúrgico” de los mismos.

Visto logotectónicamente, éste último sólo logra alcanzar de manera renovada²¹ el nivel de la razón conceptual allí donde se separa de la gnosis hermética en la figura del maniqueísmo. Sólo entonces se presenta con todo vigor la cuestión de la posibilidad de concebir aquel Logos que se volvió carne. He aquí, en relación con ello, un esbozo

¹⁷ “Así llamada”, porque el nombre (“fe”, πίστις) nada dice, si no es debidamente determinado en orden a lo por él nombrado.

¹⁸ Razón natural

¹⁹ Razón mundanal.

²⁰ Como lo muestra la posición agustiniana.

²¹ “Renovada” porque ese nivel ya había sido alcanzado, dentro de la misma Época, por Plotino.

de la *ratio* agustiniana, que, al transformar el resultado plotiniano, parte del término que corresponde a la “cosa”.

Según el orden de aquellas categorías que permiten de manera señalada poner al descubierto la Época Media,²² hay que partir del momento de la realidad, diferenciado en *Deus et anima*. Porque el hombre, en efecto, sólo es *rationalis* por ser una imagen de la divinidad, como sometido (ὕφεστώς) por ella, no como hombre, sino como alma y sólo en cuanto tal encarnada para ser un signo. Esto, sin embargo, jamás fuera de la relación “religiosa”, en sentido literal, con su causa [*Ursache*]. Ésta última hace que Agustín se pregunte en el *De doctrina christiana*, si es que es, en absoluto, una cosa [*Sache*]. Ya esto pone de manifiesto una libertad frente a las φαντασίαι veterotestamentarias de la voluntad divina. La Logotectónica empero, situada por entero en nuestro presente, sólo ha de admitir aquello que da testimonio de una distinción del pensar respecto de sí; no va a aceptar ninguna *cibus ægyptiaca* ni exigencias mosaicas. Ya Plotino se resistió expresamente a ello.

El otro momento de la cosa, o la negación, es la *neglegentia* de la relación mencionada de *Deus et anima*, o la caída desde aquél fundamento a la ausencia de veneración ante él; un pecado no tanto del hombre cuanto del alma: su olvido de sí misma; pues “el Mismo” [*das Selbst*] se constituye sólo en el reconocimiento de su diferencia ante Dios.

El momento que cierra el despliegue de la cosa es el de la limitación: la conversión individualizante hacia “el Mismo” como la verdad del individuo singular. Es un éste con exclusión de todo lo demás. Aquí el alma se abre al temor del Señor, correspondiendo con Él en la *humilitas*. ¿Con qué Señor empero? Aquí el nombre de “Dios” ya no sirve como respuesta, sino sólo su individuación perfecta. No el Dios, pues, sobre el que uno, o también la Teología, habla, sino aquél a quien alguien responde.

Sólo la limitación que da de pensar con el hacerse hombre y, por ende, con la encarnación de Dios, revela quién es él: aquél que se entregó a sí mismo en las manos de los hombres, despojándose de su gloria divina. Por eso sólo él obliga a la distinción y, así, a la determinación de la misma en el pensar. Decisivo ahí resulta su anonadarse a

sí mismo para volverse siervo. En ello se diferencia de su origen; pues se libra de su procedencia filogenética – el linaje de Abraham – en una individuación que permite determinar a la divinidad sólo como trinitaria.

A ella habrá de atenerse la explicación de la “realidad” de este Dios, sin que intervenga en ello el dios ancestral de los hebreos. Éste no encuentra el reconocimiento, que le es esencial, fuera de su pueblo elegido. Por el contrario, el Dios que se revela sólo desde su centro – Cristo – ya no puede ser determinado de manera étnica. Él afirma “una y la misma *natura* y *substantia*” para el Padre y el Espíritu. Por eso reclaman los tres un culto unitario.

La primera figura de la norma [*Maßgabe*] era su sujeción, la segunda su substanciación; la tercera, ya, es la manifestación paradójica de la gloria en los reinos distintos de Dios y del demonio, en cuya *civitas* ha de afirmar ella, por último, su fuerza determinante.

Así, el pensar correspondiente a la norma está inicialmente determinado por el “señor de este mundo”. El obrar propio de éste último es la tergiversación de la verdad. He ahí que el pensar se niega ante todo a su cometido, esto es, al *colere Deum* en el espíritu y así le rehúsa la gratitud que le es debida en cuanto trinitario.

Modificado en el sentido de la limitación, el primer pensamiento a Él destinado es una *confessio*, la figura primigenia de la plegaria. No sólo como aceptación de los pecados esencialmente propios, sino, más que ello todavía, una *confessio in laudibus*; pues el conmemorar más profundo atañe no a lo que yo Le he hecho, sino a lo que Él ha hecho por mí. Sólo Él puede haber querido, “que nos alegrásemos con nuestras palabras en su alabanza; pues éste es el sentido de su nombre.”²³ Precisamente para ello ha sido despertado el pensar del individuo.

Finalmente, empero, el pensar alcanza la realidad del *amor sapientiae*: la del obrar en común de la verdad en el *opus Dei* como *sacrificium rationale*. En él se vuelve pleno el pensar como obrar de la *memoria*, en la medida en que realiza una intelección y un amor que es *dis-lectio*, puesto que ha distinguido lo digno de ser amado.

²² Las de la cualidad, conviene a saber: realidad, negación y limitación.

²³ Cfr. *Enarraciones sobre los salmos*, Salmo 134, 1.

Con Agustín la Época Media alcanza su punto central de inflexión, donde el *intellectus fidei* puede volverse hacia la *ordinatio* de la sapientia cristiana, en particular con la concepción tomásica. La Época se cierra allí donde esa tarea propia de su rasgo científico fundamental, por un lado, queda anulada en la *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, y por otro, con Tomás de Kempis, desaparece en la interioridad, extraña a la ciencia, de una contemplación limitada a la Pasión de Cristo.

El camino hacia el centro de esta Época debió ser bosquejado de manera más prolija, porque precisamente su tarea del *veritatem facere* en sentido logotectónico resulta hoy algo por demás extraño; tanto más cuanto que las instituciones eclesiásticas parecen padecer un temor creciente ante el pensar, sobre todo ante la intelección de la integridad de esta Época. Pero ella²⁴ le ofrece a su *sapientia*, no a su *doctrina*, el único refugio; por cierto que sólo con una memoria estabilizada logotectónicamente.

El presente propio, en cada caso, de la *sapientia* se salva sólo mediante la comprensión epocal de la misma. Dentro de la Historia pudo parecer que la fase en cada caso posterior prevalecía sobre la precedente, conviene a saber, la cristiana sobre la homérica y la civil sobre la cristiana. Tal apariencia pudo justificarse sólo mientras la filosofía fue capaz de sostener el desarrollo del concepto. Con la Modernidad en sentido singular, esa alma de la razón se apagó. Tanto más decididamente se abre paso entonces la historicidad de la explicación de sentido propia de la Modernidad; y de un modo particularmente intenso allí donde esa explicación se presenta en su configuración apocalíptica. Esta última es la luminiscencia de aquello que había conferido una impronta característica a toda filosofía de nuestra historia: la posición de la diferencia entre naturaleza y fenómeno. Diferencia cuyo “moderno” cambio de sentido, en particular por obra de Heidegger, hace de ella la que media entre desocultamiento y ocultamiento, diferencia entendida, en última instancia, en el sentido del sino [*Geschick*] de la historia; historia cuya invalidación actual²⁵ es un suceso que, bien mirado, tiene incluso su lado encomiable, pero sólo si se está en claro de qué historia se trata.²⁶

²⁴ *I.e.*, esa integridad, propia de lo perfecto.

²⁵ Por obra de las posiciones submodernas, las que integran la esfera del lenguaje. Véase ahora, del autor, *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Würzburg 2006.

²⁶ Tiene su lado encomiable sólo para el pensar logotectónico, porque le permite avistar la constitución epocal de la historia del amor a la sabiduría y la integridad de *un* mismo presente diferenciado en

Según la indicación de Heidegger, ella debería abrirse, primerísimamente, en el comienzo griego del pensar; por reconocimiento a un ocultamiento originario, tal como aparentemente se lo encuentra en la φύσις. Sin embargo, la palabra heraclítea, tantas veces citada, acerca de su tendencia a ocultarse, conoce la dificultad de un descubrir la φύσις sólo en el ámbito de lo que aparece, esto es, en el horizonte de una intención teórica determinante. Derrida apremia por ir todavía más hondo en el callejón sin salida heideggeriano, conviene a saber, hacia lo pre-originario de la φύσις. Pero, ¿tendría la Logotectónica la más mínima razón para dejarse arrastrar en esa dirección?

Nosotros ejercitamos ahora la contención ante lo pensado de la Época Primera. Y ello mediante una separación renovada de la filosofía respecto de una σοφία precedente. Tal separación es la distinción del λόγος de ambas. Procuremos captarlo filosóficamente en la simplicidad con que lo acuñó Heraclito, esto es, como la relación uno-todo. Un todo, que constituye el κόσμος de cuanto aparece sin intervención humana; separado, por ende, de los productos de las τέχναι y de su respectiva σοφία. La filosofía se vuelve ahí, tal parece, hacia un todo originario e incluso perfecto, tal como es mantenido por un primero imperante: el conocimiento conductor en el tránsito del aparecer y el desaparecer. Un todo cuyo primer λόγος se completa allí donde éste último integra lo contrario del uno, esto es, la resistencia de lo mucho.

Tras haber recordado suficientemente estas relaciones simplísimas, o λόγοι, de la filosofía, volvámonos ya hacia la σοφία inicial, tal como la misma sólo en la Época Primera de nuestra Historia pudo configurarse sin la vecindad de la filosofía.

Todos han aprendido a partir de Homero, asegura ya Jenófanes. ¿Qué había que aprender ahí? Primeramente un κόσμος, un orden y disposición regular de todas las relaciones humanas. También de su desorden. Bien advertido que aquí no el uno de la filosofía, sino el todo es la primera “categoría”. Para dar a conocer el λόγος correspondiente con la mayor concentración posible bastará con indicar lo que sigue: la norma [*Maßgabe*] se revela inicialmente en la conformidad para una división del poder

Historia, Mundo y Lenguaje. Para el pensamiento submoderno, en cambio, esa invalidación supone una caída en el “mar de las historias”, en el pluralismo radical de los mundos y lenguajes.

entre poseedores de iguales derechos. Pero si son ὁμότιμοι, diferentes son los ámbitos donde ejercen su poder: el mar, el cielo, el reino de lo invisible. Sólo la tierra es posesión común de las potestades primeras; de allí el respeto de que gozan entre los mortales. Ella tiene además el privilegio de ser también asiento de los seres celestes. Sólo los griegos quebraron con lo obvio del despotismo en el Oriente Antiguo. Ya por eso, a pesar de que así se lo afirma desde la Modernidad, “Atenas y Jerusalén” no pueden valer como alternativa. El derecho griego no descansa sobre el poder de una voluntad absoluta, sino sobre el reconocimiento libre de una palabra decisiva: θεόφατον; en ella habla, para toda ley moral, lo decidido desde un principio.

He aquí el otro momento de la norma: la pluralidad inabarcable de aquello que, razonablemente, se encuentra fijo o determinado: los θεμιστές. Acerca del sueño que lo vence observa Ulises: “en cada cosa impusieron su porción determinada los inmortales a los mortales” (19, 592). Pero con cada porción está puesto un límite que no se transgrede sin perjuicio. Precisamente sobre la base de lo ya decidido descansa la autorización para nuevas decisiones.

Tercer momento en la contienda de las pretensiones es la invocación del fundador único de todo derecho; sólo en cuanto tal “padre de los dioses y de los hombres”. En un orden continuamente amenazado tiene él que hacer valer una y otra vez su superioridad, incluso ante sus iguales. Sólo de manera marginal aparecen allí brutos violentos como Polifemo, sin ley, que obran sólo según su capricho.

Por lo que atañe al λόγος de la cosa, el mismo se abre por el momento de la unidad, en tanto Zeus se ve representado por un rey. Él tiene la potestad para guiar las deliberaciones en la asamblea hacia una decisión particular en cada caso y para velar por una distribución justa de los reconocimientos.

El momento de la totalidad aparece con la comunidad, sustentada por una diversidad de talentos y de las obras correspondientes. Ahí están incluidos también los esclavos, pues cada actividad tiene derecho a ser respetada.

Finalmente el momento de la pluralidad, llamativo por la usurpación de los derechos de otro. Las desavenencias que nacen de allí provocan actos temerarios, reparados por una ruina, que se completa al volverse mutua, como en la relación de

Agamenón y su mujer. En la contienda de los estados entre sí, la reparación de la injusticia mutua alcanza términos extremos. Ahí se vuelve histórica.

Precisamente aquí se presenta el término del pensar, tal como se diferencia respecto de sí mismo. Ahí la falta de reflexión se revela como fundamento transparente de las muchas calamidades. No como si el pensar hubiese estado absolutamente ausente, pues cada cual está familiarizado con él desde la infancia, tanto más en los casos apremiantes. Ante cuya pluralidad los hombres responden con trazas y astucias de todo género. Pero precisamente de este modo pasan de largo ante lo que, ante todo, da de pensar, precaviendo, en primer término, contra la desmesura y la obstinación, sobre todo en el pensar exaltado, tal como puede arrastrar a un Estado íntegro en pos de sí, incapaz, precisamente, de aquella contención que la filosofía habrá de ejercitar expresamente en cuanto θεωρία.

Y otra vez el momento de la unidad. Éste reclama la atención debida a “cómo no debe ser”, cuya palabra pone en juego aquella razón que se determina, inicialmente, para inteligir “cómo debe ser”. Pero lo que, sin embargo, despierta esto último – inteligir “cómo debe ser” – es la palabra del “cómo no debe ser”. A ella le está subordinada la mirada en lo necesario como respuesta para el por qué. Pero esa mirada resulta apropiada para comprender un estado de cosas hasta en su fundamento y, por tanto, hasta en su final o incluso hasta en su perfección. Por el contrario, la “mirada” de Heidegger “en lo que es”²⁷ sólo pudo señalar el ocultamiento del sino de la historia, pero ya no alcanzar el saber aclarado de la razón: σαφὰ εἰδέναι, mirándolo todo. Es ella, en efecto, capaz de ver hacia adelante y hacia atrás a la vez, capaz de captar el todo de un suceso (*Il. I*, 343). Precisamente ello destacaba al augur, quien mira un todo semejante en el modo de lo ἐτερόν, de “lo que es”, que se divide en los, así llamados, tiempos.

Pero sólo con el momento de la totalidad se abre paso todo el talento del pensar que se ha diferenciado respecto de sí mismo; por de pronto en los impulsos en favor del recordar [*Gedenken*], tal como ellos arrancan a Ulises del olvido del regreso al hogar. Semejante acordar-se [*Sich-entsinnen*] capta no sólo lo que ha venido ya a la presencia,

²⁷ “Einblick in das, was ist”, título general de las cuatro *Conferencias de Bremen* de 1949 (GA, Bd. 79).

sino también lo ausente que, no obstante, nos toca. Constituye así una esfera de lo puramente pensado, pues para la memoria la diferencia entre estar presente y estar ausente – incluso como el [estar presente o estar ausente] de la razón – posee un significado subalterno. Sólo con lo íntegro de un recordar se le descubre a Homero su supeditación a las Musas como hijas de Μνημοσύνη.

Homero la conoce, curiosamente, y al margen de ella en cuanto nombre propio, sólo en el sentido de la previsión. Otro tanto ocurre con el único testimonio de una voz de la misma raíz: μνηστis; se dice allí: “no hubo para nosotros pensamiento alguno en cuanto a la cena” (*Od.* 13, 280). Tampoco en este caso se toma en cuenta algo ya pasado. Μνέμων, “que se acuerda”, y μιμνήσκεσθαι, “recordar”, dan a conocer la autonomía de un pensar situado fuera del embate de lo presente. Un pensar afecto a lo que puede reclamar la atención como algo digno de ser pensado y, por ende, a lo que goza de fama.

En ningún caso el recordar homérico permanece supeditado a aquel estar presente [*Anwesen*] y estar ausente [*Abwesen*] que Heidegger entiende a partir de un aparecer y desaparecer anterior a ellos. Ese recordar obliga, por el contrario, a evadirse, por fin, del horizonte temporal – y de sus éxtasis – imperante desde la Modernidad. Todavía *Ser y tiempo* quedó francamente poseído por él; arrebatado antes por la primacía del futuro. Éste último no ha hecho sino esclavizar al pensamiento actual. El partir “en dirección hacia lo presente” [*gegenwärts*], hacia el curso del tiempo natural, el abandonar, incluso, los éxtasis del, así llamado, “existente” [*Dasein*], nos sitúa no sólo en lo libre de las figuras racionales sino, antes que ello, en el reino inicial de la memoria, cuyo pensar se ve sustentado por la verdad, siempre escandalosa, del “cómo no debe ser”, que las Musas amparan en el poder cautivador y persuasivo de sus artes elocuentes, las del lenguaje diferenciado respecto de sí mismo.

Ellas se dirigen a los hombres, quienes sólo en la medida en que se acuerdan de la palabra oída se conocen como mortales, a diferencia de aquellos que una vez cualquiera dejan de vivir. ¿Cómo se diferencia tal palabra respecto del discurso cotidiano? Aun cuando comprensible para cada cual, habla, precisamente en cuanto normativa [*maß-gehend*], un lenguaje que no es el cotidiano. Quiere ser expresamente edificada, ritmizada según “medidas”. Esto, en la exposición “artificiosa” de un todo

que consta de centro, principio y fin. Exposición cuyo fin no es volver presente algo meramente pasado, sino hacer surgir un todo presente de verdad propia y pura en obras y discursos, separado de lo cotidiano de las preocupaciones particulares. Ahí la distinción del lenguaje se ha vuelto un milagro, el de las Musas como las sabientes por antonomasia, dotadas por su madre Μνημοσύνη con πειθώ, con una naturaleza persuasiva. Ésta despierta confianza, en efecto, sin precisar de pruebas. La verdad negativa del derecho contencioso – “cómo no debe ser” – está en cambio en manos de su padre.

Pero, ¿de qué aprovecha esta memoria, no tanto de la razón como de la φρόνησις, de la ponderación de un pensamiento diferenciado? Ésquilo,²⁸ el auténtico sucesor de Homero, recuerda en el coro inicial del *Agamenón* a aquel Zeus que puso fin a la herencia impía de su padre y del padre de su padre. Sólo en cuanto tal pudo conducir, a quienes están entregados a la muerte, por el camino salvador de la prudencia. Ésta, a diferencia del pensar habitual, ha de ser aprendida de intento; y ello conforme con la divisa: “aprender por el dolor”.²⁹ Pero, ¿de qué dolor hay que aprender? ¿Acaso del de la experiencia diaria, donde uno se quema el dedo o la boca? Ni siquiera las vivencias de la guerra significan algo en tal sentido, a no ser que estuviesen apartadas en una lejanía poetizada. Más aún: como observa Aristóteles, sólo las acciones de aquéllos que, en lo bueno como en lo malo “son mayores que nosotros”, dan de pensar. En contra de ello, la fijación, por ejemplo, sobre la crueldad en los campos de concentración, permanece muda en el giro “como ocurrió entre nuestros semejantes”. La enseñanza que de allí se saca, conviene a saber: “nunca más”, es tan cotidiana, que induce antes bien a la hipocresía de querer presentarnos como los mejores. Pero precisamente esto sería – para decirlo otra vez con Aristóteles – el efecto propiamente dicho de la comedia.

El aprender susodicho le fue explicado a una πόλις griega³⁰ con las representaciones trágicas. Ahí se tornó visible el drama de las hijas de Edipo. Cuál es el pensar que quiere ser expresamente aprendido, eso lo dice el coro final de la *Antígona*.

²⁸ Tal es, a pesar de la violencia ejercida por el uso, la acentuación castiza de este nombre propio griego.

²⁹ Πάθει μάθος, *Agam.*, v. 177.

³⁰ Atenas

Ahí se habla de los golpes sobre los hombros erguidos del que está arriba; de que los λόγοι arrogantes son expiados. Precisamente así se le enseña a uno “en la vejez el pensar” [v. 1353]. ¿Cuál? El que a uno lo destina, en la veneración ante “los que siempre son”³¹, como mortal. A partir de tal enseñanza se le descubre que “por lejos, lo primero de la felicidad es el pensar”.³² Aquél pensar, se entiende, que se ha diferenciado respecto de sí mismo. ¿Cómo así?

El mencionado canto coral de Ésquilo lo dice con la más bella sobriedad: “Zeus, quienquiera que sea, si gusta de ser así llamado, así también le invoco. Ninguna salvación me puedo imaginar, al sopesarlo todo con cuidado, excepto la de Zeus, si he de expulsar del pensar esta angustia vana.” Un nombre; ¿es esto un dios griego? ¿Qué si no? No para algo, por cierto, sino para alguien. Pero incluso en tal caso un alguien entendido sólo aparentemente; entendido en sentido propio sólo a partir de su predicado, pues el mero nombre no brinda “sujeto” alguno. Quién sea este dios, sólo resulta claro por su fama; ésta reclama la invocación en el canto de victoria que celebra la superación de la injusticia de sus predecesores. Sólo un lenguaje semejante podía conducir a los hombres por el camino del pensar salvífico, gracias al Ζεὺς σωτήρ. ¿Deberían amarlo a causa de ello? Tal cosa resulta completamente ajena a la separación inamovible que media entre inmortales y mortales.

A aquél le estuvo destinado ya el canto de alabanza y conmemoración de las musas hesiódicas. En lugar de ello, la Época Media hace surgir la memoria en la acción de gracias³³ al Señor que se ha dado a sí mismo. La Última Época, empero, poetiza la “Fiesta de la paz”³⁴ que se aproxima y que habrá de unificar bajo su príncipe a los celestiales y los mortales; la memoria honesta de los dioses desaparecidos en un presente en que faltan al poeta “nombres sagrados”. En cada caso un acordarse de igual dignidad, aunque haya sido diferente la tarea de la razón. Una provocación sólo para aquéllos a quienes nuestro presente no puede mover a la ἐποχή, y quienes permanecen por ello preocupados a causa de la propia preferencia en la sabiduría, en lugar de

³¹ αἰεὶ ἔόντες, epíteto de los dioses homéricos.

³² *Antígona*, v. 1347: πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας | πρῶτον ὑπάρχει·

³³ Εὐχαριστία

³⁴ Título de un himno de Hölderlin

reconocer cómo la Logotectónica, en medio de la perplejidad (ἀλογία) submoderna, ha fundado un λόγος de todo lo pensado. Y ello por amor de la σοφία que ha sido.

¿Qué es lo propio de su haber sido? Una vez más aceptamos una seña que nos hace su Época Primera: su palabra de lo “perfecto”. Ella decía, desprendida de las diferencias del tiempo, τετελεσμένον ἐστί, es perfecto. En el inicio de la filosofía concibió Parménides esta joya y halló para ella el sujeto “ente” o “cómo es”.³⁵ Pero la σοφία ya no lo necesita. Su “cómo no debe ser” determina en cada caso lo que quiere ser pensado.

La memoria de la σοφία no se preocupa por el modo de pensar característico de la Submodernidad, el de la “reflexión”. En lugar de ello atiende, por así decir, a la “reduplicación” del perfecto. En él se acredita en cuanto presente. Lo que alguna vez fue una doctrina general, lo descubre como lo pensado de las Épocas separadas. Ellas, en el edificar, quieren preservar, cada una por sí, la consistencia de sus nexos, las figuras de sus *rationes*. Tal consistencia descansa, empero, sobre la belleza propia, en cada caso, de sus configuraciones clausas. Puestas en libertad una frente a la otra despliegan, por primera vez, su *concinnitas*. En la concordancia general de lo epocalmente diferenciado, lo pensado en el modo de lo perfecto³⁶ se torna verdaderamente “fenomenal”;³⁷ ya se trate de lo pensado por la filosofía o, más bello todavía, puesto que libre de la antigua ciencia de la “naturaleza”, como el τέχνημα o configuración de la σοφία³⁸.-

³⁵ B 8, 42.

³⁶ *I.e.*, no en el modo simple del “pretérito”.

³⁷ “*phänomenal*”, en la doble acepción que posee el término alemán, lo mismo que el español: la etimológica (“perceptible”, “visible”), y la derivada (“extraordinario”, “grandioso”).

³⁸ Este τέχνημα τῆς σοφίας (gen. ob.) es, como lo ha mostrado la reflexión desplegada en las páginas de la presente conferencia, la Logotectónica misma.