

*El pathos heroico en la filosofía  
de la modernidad temprana: Una lectura  
blumenberguiana desde el concepto  
de absolutismo de la realidad*

*Heroic Pathos in the Philosophy of Early Modernity: A  
Blumenbergian Reading from the Concept of Absolutism of Reality*

OSCAR ALBERTO QUINTERO OCAMPO

Doctor en Filosofía  
Tecnológico de Antioquia - Institución Universitaria (Colombia)  
oscar.quintero@tdea.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.010>  
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 203-218



*Recibido: 20/10/2023*

*Aprobado: 01/03/2024*

## Resumen

El propósito del artículo es mostrar que la pretensión de dominio y control de la realidad que caracteriza a la filosofía de la modernidad temprana obedece a una cierta disposición ‘heroica’ presente en las premisas sugeridas por pensadores del talante de Nicolás Copérnico, Francis Bacon o René Descartes, entre otros. Para dichos filósofos, el asunto propio del pensar debía conducir de manera inequívoca al develamiento de una verdad irrefutable. Sin embargo, en el artículo se defiende la idea de que el ‘heroísmo’ de la filosofía de la modernidad temprana responde a la necesidad de afirmar la existencia humana frente a lo que Blumenberg denomina *Absolutismus der Wirklichkeit*. De este modo, contrario a la presunción de haber develado la arché fundante del cosmos expresado en la matematización del mundo, el conocimiento producido por la tradición filosófica de los siglos XVI y XVII puede comprenderse como una forma de mediación con el ser cuyos límites no recaen sobre los atributos propios del objeto, sino en las posibilidades humanas de relación y entendimiento de la realidad..

*Palabras clave: Modernidad Temprana, Verdad, Realidad, Absolutismo de la Realidad, Mediación.*

## Abstract

The purpose of the paper is to show that the claim to dominate and control reality that characterizes the early modern philosophy, obeys to a certain ‘heroic’ disposition present in the premises suggested by thinkers of the importance of Nicolás Copernicus, Francis Bacon, or René Descartes, among others. For these philosophers, the proper matter of thinking should lead unequivocally to the unveiling of an irrefutable truth. However, this paper defends the idea that the ‘heroism’ present in the early modern philosophy responds to the need to affirm human existence against what Blumenberg calls *Absolutismus der Wirklichkeit*. In this way, contrary to the presumption of having revealed the arché of the cosmos expressed in the mathematization of the world, the knowledge produced by the European philosophy of the sixteenth and seventeenth centuries can be understood as a form of mediation with being, whose limits do not fall on the attributes of the object, but on the human possibilities of relationship and understanding of the reality.

*Keywords: Early Modernity, Truth, Reality, Absolutism of Reality, Mediation.*

## 1. Introducción

LA FILOSOFÍA DE LA MODERNIDAD TEMPRANA<sup>1</sup> pretendió asestar un golpe definitivo a la búsqueda de una determinada idea de *verdad* sobre la base de un modo de relación hombre/realidad en el que se asume una correspondencia plena entre pensamiento y mundo. Dicho golpe fue guiado por la intención de reedificar los principios teóricos y epistemológicos sobre los cuales se erigió la tradición filosófica. Así pues, la filosofía de la modernidad temprana se dio a la tarea de revelar la *arché* del mundo en su *nueva* condición de legibilidad y de apertura al *logos*.

El pensamiento filosófico gestado en los albores de la modernidad cuestionó con fuerza el legado de la filosofía, a la que acusó de especular y proferir juicios sobre cuestiones de toda índole; juicios, en todo caso, carentes de evidencia alguna, o faltos de un mínimo rastro de algo que pudiese tomarse por *verdadero*. Resuenan aquí las palabras que René Descartes esboza justo al inicio de la primera parte del *Discours* de 1637:

He sido criado en las letras desde mi infancia, y, como se me persuadió de que por su medio se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida, tuve un deseo extremo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube completado todo ese curso de estudios, a cuyo término es costumbre ser recibido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión. Pues me encontré cargado de tantas dudas y errores que me parecía que, tratando de instruirme, no había sacado otro provecho que el de haber descubierto cada vez más mi ignorancia (2018, p. 32).

Si lo dicho por la tradición no apunta a una verdad *clara y distinta*, la filosofía —natural— debe proponerse el fijar un *nuevo* punto de partida desde el que le sea posible dar cuenta, de manera fundamentada y evidente, de la totalidad del mundo. Lo *nuevo* se asocia con lo *verdadero*, y lo *verdadero*, o la *verdad*, se asume en su condición de cognoscible para el entendimiento humano.

---

<sup>1</sup> Según lo dicho por Park y Daston, el término “modernidad temprana” es utilizado, principalmente, por historiadores angloparlantes para referirse al periodo comprendido entre 1500 y 1700. Las autoras también sugieren que el modo de nombrar tal periodo varía según el lugar y la tradición historiográfica y filosófica. Así, por ejemplo, designaciones como Renacimiento, *The Baroque* o *L'Age classique*, se suelen utilizar para referirse a la misma época. Cabe destacar que en términos de la temporalidad, la cuestión también varía de manera notable. Por ejemplo, en la historiografía italiana, francesa y alemana, los inicios de la Modernidad se datan, en algunas referencias, en el año 1350 y va hasta 1815 (Park y Daston, 2016, p. 1).

La verdad puede —y debe— conocerse. Por ende, de lo que se trata es de develar el camino —*methodos*— que conduzca al encuentro con ella. Así, el descubrimiento de la *verdad* vendría como resultado del andar confiado y firme de la *Philosophia naturalis* sobre un piso cada vez más sólido, fundado en el lenguaje de la lógica y las matemáticas. En efecto, la matematización del mundo enreda la idea de que es posible describir y explicar, en los términos de la lógica formal, su funcionamiento; por consiguiente, el mundo —natural— se asume como objeto representable por medio de leyes, teorías y conceptos. Dicha representación del mundo se asume como *verdadera*, y lo *verdadero* viene determinado por la infalibilidad del pensamiento lógico-matemático. En concreto, las matemáticas revelan la *verdad* del mundo.

El conocimiento *claro* del mundo, de su *verdad* constitutiva, presupone una relación de inmediatez entre pensamiento y realidad. El *logos* descubre el mundo, lo domeña, lo somete. Tal es pues la intención del filósofo, de la filosofía de la época: apropiarse del mundo. En palabras de Francis Bacon:

No se trata solamente de la beatitud contemplativa, sino verdaderamente del destino y fortuna de la Humanidad y de todo el poder de la acción, ya que el hombre (ministro e intérprete de la naturaleza) solo es capaz de actuar y entender en la medida en que con la acción o con la teoría haya penetrado el orden de la naturaleza (1985, p. 76).

El filósofo se arroja hacia el encuentro con lo indeterminado; hay en él *algo* que le impulsa a conocer, a develar, por sí mismo, los entramados del ser. Es pues ese *algo*, que le arroja hacia el encuentro con el ser, lo que va a distinguir a la filosofía de la modernidad temprana respecto de la tradición; y lo que, en último término, le otorgará su carácter distintivo.

En este marco temático emerge la siguiente pregunta: ¿cómo, desde las consideraciones filosóficas de Hans Blumenberg sobre el *Absolutismus der Wirklichkeit*, se puede comprender el *pathos* heroico presente en la modernidad temprana? Al respecto, se sostiene que el *heroísmo* de la filosofía de la modernidad temprana responde a la necesidad de afirmar la existencia humana frente a lo que Blumenberg denomina *Absolutismus der Wirklichkeit* (absolutismo de la realidad).<sup>2</sup> De modo que, contrario a la presunción de haber develado la *arché* fundante del cosmos expresado en la matematización del mundo, el conocimiento producido por la tradición filosófica de los siglos XVI y XVII puede comprenderse como una forma de

---

<sup>2</sup> Siguiendo al filósofo español Luis Durán Guerra, “lo que Blumenberg llama el absolutismo de la realidad está determinado por el carácter prepotente de lo real, a su soberana indiferencia para con nosotros, indiferencia que hemos de distanciar si es que queremos autoafirmarnos en la existencia y sobrevivir. La función pragmática de la metáfora absoluta no es otra que la de propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad” (2010, p. 108).

mediación con el ser, cuyos límites no recaen sobre los atributos propios del objeto, sino en las posibilidades humanas de relación y entendimiento de la realidad.

## 2. Prefiguración de una idea de verdad y realidad en los albores de la modernidad

LA FILOSOFÍA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII fundó su modo de pensar en la idea de una *verdad* asible por la vía de la matematización del mundo.<sup>3</sup> Dicha idea de *verdad* se constituye así en el *telos* de la filosofía de la época. Esta determinada concepción de la *verdad* como *telos* contiene en sí misma su condición de posibilidad: la verdad *es*, y, en cuanto que *es*, puede ser representada por el pensamiento humano. Cabe mencionar que la representación de la *verdad* no es entendida como una mera proyección infundada del juicio; por el contrario, representar la *verdad* implica haber hallado sus principios estructurantes a través de abstracciones derivadas de la observación, la experimentación y la demostración. De esto se sigue que el lenguaje matemático revela lo que la *verdad es*. Esta se hace *clara y distinta*. Lo anterior fundamenta algunas de las premisas que se sitúan a la base de la denominada filosofía natural, la cual, acorde con lo planteado por Blair, se erige en el periodo de la modernidad temprana “como la disciplina central dedicada a establecer los principios y las causas de los fenómenos naturales” (2016, p. 365, a. trad.).

En la historiografía tradicional, a propósito de los inicios de la modernidad, se suele atribuir la transformación del modo de concepción de la idea de *verdad*, anclada en el principio de autoridad de la filosofía clásica y de la escolástica, a lo dicho por diferentes pensadores respecto de los modos de aprehensión del mundo natural (Velilla Jiménez, 2015). Emerge, pues, en el inicio de dicha transformación, la figura de Nicolás Copérnico como punto de inflexión entre la concepción de un universo *cerrado* sobre sí mismo —el *cosmos* aristotélico-tolemaico—, y la idea de un universo infinito (Koyré, 1979), abierto al entendimiento humano. En este sentido, como lo asevera Nieto Olarte, “el triunfo de la cosmología copernicana frente al antiguo sistema de Ptolomeo se ha convertido en el símbolo de una gran revolución, que con frecuencia se asocia con el surgimiento de la ciencia moderna” (2019, p. 399).

---

<sup>3</sup> La categoría “matematización del mundo” alude, como bien lo apunta Velilla Jiménez (2015), a una conversión en el modo de concebir, por parte de la filosofía, el mundo natural. En sus palabras, “[l]a matematización de la filosofía natural que tuvo lugar en los siglos xvi y xvii es un episodio central de la Revolución Científica. De hecho, hay un consenso en la tradición historiográfica sobre este aspecto. Pues el cambio de una visión cualitativa de los fenómenos naturales por una cuantitativa, constituye el elemento distintivo entre las filosofías naturales antigua y moderna” (p. 84).

Más allá de las implicaciones cosmológicas, ampliamente documentadas, que se derivan de lo dicho por Copérnico,<sup>4</sup> vale la pena destacar la *heroicidad* del astrónomo polaco en términos de, por un lado, contravenir la tradición y el principio de autoridad, y, por otro lado, formular un sistema celeste cuyo fundamento se posó sobre la observación y el cálculo matemático. Por este motivo, el giro copernicano se sitúa a la base de una renovada *curiositas* que ya no busca reafirmar o validar el conocimiento de la *verdad* revelado por la tradición desde una *vita contemplativa*, sino que, en lugar de ello, asume la *verdad* —del cosmos— como un algo a ser descubierto.

El ímpetu que caracterizó la obra de Copérnico, en relación con la *curiositas* que le animó a escribir el *De revolutionibus orbium coelestium* de 1543 (2001), fue legado en otros pensadores que, del mismo modo, construyeron una imagen de la naturaleza cuya *verdad* podía ser mostrada en lo dicho por la razón y el lenguaje lógico-matemático.<sup>5</sup> Nótese, por ejemplo, lo sugerido por Francis Bacon en relación con la ampliación de los límites del conocimiento respecto del mundo natural. Según el filósofo inglés, “para que sea posible arribar a ámbitos más remotos y ocultos de la naturaleza se requiere necesariamente que se introduzca un uso mejor y más perfecto de la mente y del entendimiento humanos” (Bacon, 1985, p. 153). Dicha ampliación de los límites de la razón sería representada por Bacon en el frontispicio de su *Instauratio Magna* de 1620 (2002); imagen en la que se muestra un barco atravesando los Columnas de Hércules<sup>6</sup> y adentrándose en las profundidades del océano.

---

<sup>4</sup> En especial las referidas al denominado giro copernicano y su subsecuente recepción en términos del cambio del *lugar* del hombre en el cosmos. Para un estudio detallado sobre la recepción del giro copernicano, véase el texto detallado de Hans Blumenberg *Die Genesis der Kopernikanischen Welt (La génesis del mundo copernicano)* de 1975. Allí, Blumenberg elabora un extenso estudio a propósito del tránsito entre la Edad Media y la moderna ciencia natural, tomando como fundamento de su reflexión lo dicho por Copérnico y la recepción de su obra.

<sup>5</sup> Según Velilla Jiménez (2015), no es correcto asumir, como lo ha hecho ver la literatura tradicional en este ámbito, la historia de la ciencia como una *carretera de relevos*, o como un *panteón de héroes*; es decir, la ciencia no se desarrolló producto de una serie acumulativa de experimentos y prácticas atribuibles a diferentes filósofos y matemáticos en un periodo de 100 años, que iría desde la obra de Copérnico hasta las teorías sugeridas por Newton. Por el contrario, el revisionismo vigente en torno a estas cuestiones pone de relieve la necesidad de vincular en los estudios y análisis de los desarrollos científicos y matemáticos de los siglos XVI y XVII aspectos relacionados con el contexto en el cual se inscribe la obra de pensadores como Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes o Newton.

<sup>6</sup> Las Columnas de Hércules simbolizaban en la antigua Grecia los límites del mundo conocido. Estas se ubican de modo paralelo en lo que hoy es el Estrecho de Gibraltar.

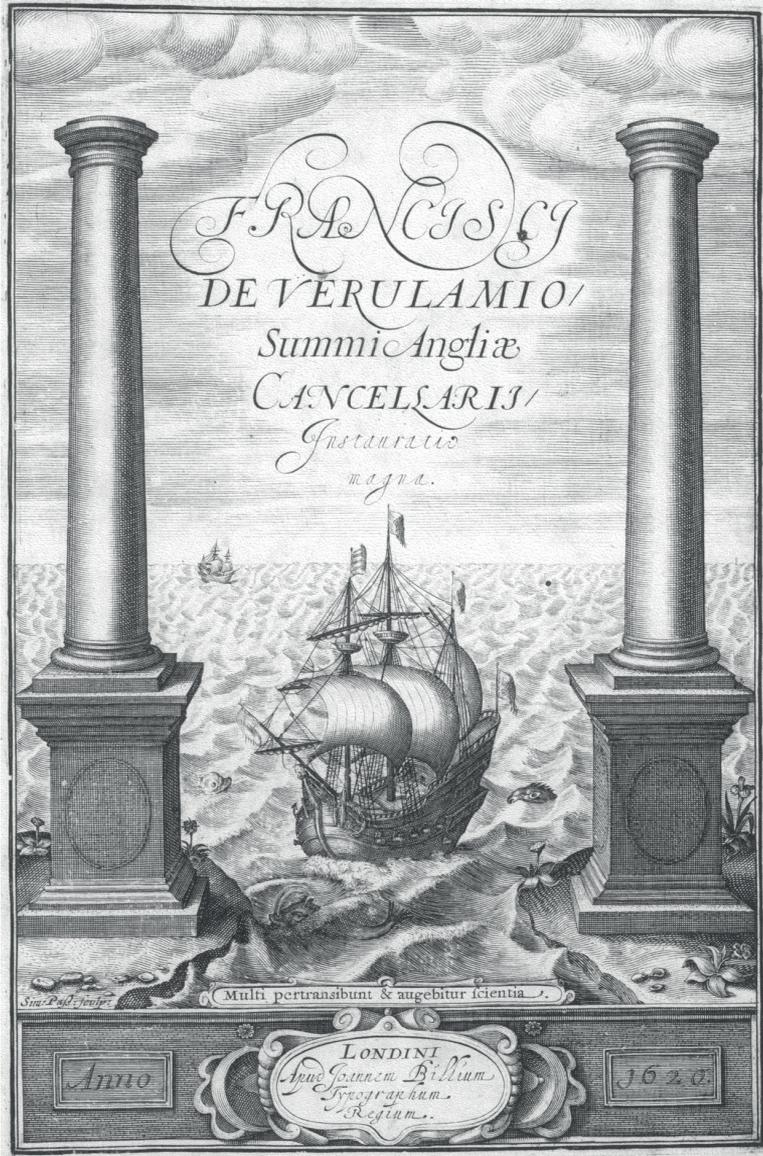


Figura 1. Frontispicio de *Instauratio Magna*, Francis Bacon, Londres, 1620. Wikimedia Commons.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Disponible en <https://n9.cl/oq8x0>.

Para decirlo con Shapin (2018, p. 20, a. trad.):

Se muestra un barco que representa el aprendizaje navegando más allá de las Columnas de Hércules —el Estrecho de Gibraltar que tradicionalmente simbolizaba los límites del Conocimiento humano [...]. La expresión tradicional de los límites del conocimiento, *ne plus ultra* —“no más lejos”— fue reemplazada con desafío por el modelo *plus ultra* —“más lejos aún”. La renovación del conocimiento natural siguió a la ampliación del mundo natural aún por conocer.

La metáfora del barco cruzando las Columnas de Hércules muestra claramente la intención de Bacon en cuanto a su firme creencia en la extensión del poder humano sobre el universo.

Cabe destacar que, en parte, el que se haya atribuido a varios autores emblemáticos de la modernidad temprana el haber sido capaces de distanciarse de la tradición filosófica y escolástica, tiene que ver con la denodada intensión de novedad plasmada de manera clara en algunas de sus obras. En las tesis sugeridas en estos trabajos se pretendió hacer creíble la idea de que, en efecto, se había revelado un modo distinto —*nuevo*— de abordar los asuntos del universo.

Nada caracterizó tanto la “nueva ciencia” del siglo XVII como las reiteradas afirmaciones de sus defensores de que *era* nueva [...]. Texto tras texto se estipuló la novedad de su contenido intelectual. En física, Galileo ofreció su *Discurso y demostración matemática, en torno a dos nuevas ciencias*; en astronomía estaba la *Nueva Astronomía* de Kepler; [...] el *Novum organum* de Bacon (el cuerpo de escritos lógicos de Aristóteles), y su Nueva Atlántida fue un modelo innovador para la organización social formal de la investigación científica y técnica (Shapin, 2018, p. 65, a. trad.).

Lo *novedoso*, en los planteamientos sugeridos por algunos pensadores en los inicios de la modernidad, radica en el querer marcar un punto de ruptura en relación con los modos anteriores de entender y explicar el funcionamiento del cosmos. Esta ruptura se sustentó en los desarrollos científicos de la época, así como en la configuración de una razón cuyos límites ahora estarían fijados por las posibilidades de despliegue que el hombre se imponga a sí mismo. En otras palabras, la razón, en los albores de la época moderna, se asume a sí misma como ilimitada; su potencia explicativa se ensancha, se robustece, en el intento de dar cuenta, cada vez con mayor precisión, de la *verdad* que permanece en estado de ocultamiento y de apertura para el pensamiento.

Si se admite la idea de *verdad* en su condición de apertura para el pensamiento, una *verdad* desnuda a la que se puede acceder mediante la razón, se presupone, de igual modo, que dicha *verdad* puede ser revelada en su fundamento. Revelar la

*verdad* del mundo implica asumir una relación de cercanía, de inmediatez, entre pensamiento y mundo. No hay nada que medie entre la razón y el mundo, que espera a ser develado. Por lo tanto, el filósofo de la modernidad temprana establece una relación directa con la realidad a la que aspira a someter bajo los criterios derivados del lenguaje lógico-matemático. Así pues, la filosofía de los siglos XVI y XVII creyó haber domeñado la realidad por la vía de una racionalidad que se auto comprende como condición de posibilidad para el conocimiento. “La Edad Moderna” —sostiene Blumenberg— “se ha entendido a sí misma como la época en que se abre paso definitivamente la razón” (2008, p. 379). En el sentido indicado, conocer la realidad enreda la idea de su aprehensión y su dominio mediante el rendimiento de una forma determinada del *logos*.

La presunción de la realidad —y de su *verdad* constitutiva— como un *algo* cognoscible, abierto al entendimiento humano, es una de las premisas fundamentales sobre las cuales se edificará el proyecto filosófico de la modernidad temprana. Solo mediante la idea de una realidad que puede ser conocida en su condición de objeto representable, puede el filósofo arrojarse hacia ella sin el más mínimo reparo, sin nada que se ponga en medio del entendimiento y la *verdad* que espera a ser revelada. De esta forma, el pensamiento moderno puede comprenderse desde el punto de vista de un determinado *pathos* heroico que le constituye, que le impulsa hacia el encuentro con el ser.

### 3. “*Nemo ante me*”. El filósofo como “héroe” de su tiempo

EL HEROÍSMO IMPLÍCITO en la filosofía de la modernidad temprana será pues no otra cosa que la reafirmación del deseo de saber, la *curiositas*,<sup>8</sup> que ahora se ha desvinculado del principio de autoridad y se ha lanzado sin ningún tipo de recaudo o mediación, al dominio y aprehensión de la realidad. A este respecto, Blumenberg advierte que:

La Alta Escolástica medieval había considerado la relación del hombre con la realidad como una relación *triangular*, que tenía que pasar necesariamente por la divinidad [...]. Todo paso que fuera más allá de esta concepción ponía a prueba la relación de dependencia y de agradecimiento del hombre respecto a Dios. Tal relación triangular quedaría ahora disuel-

---

<sup>8</sup> Al respecto, Blumenberg plantea que la *curiositas* tiene que ver con “el afán investigador y la objetividad empírica [que] surge precisamente de la coacción a la tabuización que ejerce el sistema dogmático, que no sólo tiene que impedir a sus adeptos el planteamiento de determinadas preguntas y exigencias, sino que les fundamenta tal abstención como algo especialmente adecuado y servicial para el sistema [...]. Al filo del siglo XVI-XVII la curiosidad intelectual gana en tipología, en acuñación estructural, en riqueza de gestos” (2008, p. 383).

ta; el conocimiento humano —dice el autor— se podría ahora medir con el divino, tanto por su objeto como por su necesidad. La realidad tiene su auténtica y obligatoria racionalidad y ya no necesita que garantice su adecuada accesibilidad (2008, p. 394).

Dicho heroísmo no se comprende solo desde el hecho mismo de la búsqueda de la *verdad*, o de una idea de realidad estática e inmutable, sino en la presunción de haberla encontrado, de haber descubierto los principios y las causas de los fenómenos del mundo. En consecuencia, el filósofo se impone sobre la realidad, se hace con ella. Su heroísmo radica pues en el pretendido triunfo de la razón sobre la indeterminación del ser.

Cabe preguntarse aquí si dicho triunfo, en efecto, representa el haber develado la esencia, la *cosa en sí* de la realidad; si, tal y como es sugerido por la filosofía de la modernidad temprana, el lenguaje de la lógica y las matemáticas descubre el mundo en su *arché* constitutivo. Estas preguntas exigen poner de relieve la concepción sobre *realidad* y *verdad* que prefiguró el modo de relación de la filosofía de la época con ambas categorías. Por una parte, se asume la realidad como objeto a ser descubierto, explicado y representado mediante un *logos* que se entiende a sí mismo en su capacidad reveladora de aquello que subyace a la manifestación fenoménica de la *cosa en sí*. Por otra parte, el conocimiento de la realidad, en los términos sugeridos, enreda el descubrimiento de una *verdad* última, atemporal. Brevemente, *realidad* y *verdad* son ambas el *quid* en torno al cual se juega la empresa del pensamiento filosófico en los orígenes mismos del proyecto moderno.

¿En qué radica, pues, el *pathos* heroico presente en los inicios de la modernidad? Georg Wilhelm Friedrich Hegel, en sus famosas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1955), se refirió, en particular, a la figura de Descartes como *héroe del pensamiento* para hacer notar la relevancia del autor del *Discours* en el tránsito que va desde una filosofía anclada en el principio de autoridad, hacia la modernidad. En palabras de Hegel, Descartes “aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años” (1955, p. 254). De este modo, la figura de Descartes representa un renovado deseo de saber, la *curiositas* distintiva de la filosofía de su tiempo. El heroísmo cartesiano, según lo expuesto por Hegel, se cimenta en la apertura de la filosofía a una *nueva época*; una época que se comprende a partir de la ruptura con la tradición —antigua y escolástica— y la idea del *Yo* como la única certeza posible para el conocimiento.

Con Descartes, asistimos a la culminación de un modo de entender la relación del hombre con el ser que está determinada por la infalibilidad teórica y conceptual, y ahora también metodológica, que le permite decir del ente todo cuanto de

él puede derivar con base en la observación y la experimentación. En este sentido, se insta de manera definitiva la división entre el sujeto (*res cogitans*) que conoce, y el objeto (*res extensa*) que se muestra como accesible, en su totalidad, para el entendimiento humano.

Descartes pone de relieve que el problema del conocimiento no radica tanto en el objeto, como en las condiciones en que el sujeto se da a la experiencia del conocer. El problema reside en el *cómo* se conoce. Con otros términos, el autor del *Discours* se propone fundamentar una determinada manera de relación entre el hombre y el mundo que se asegure en los principios de lo *verdadero e irrefutable*. Como consecuencia de ello, resulta del todo posible cimentar las bases de un método único que sirva a las pretensiones de totalidad.<sup>9</sup>

Ahora bien, de manera independiente al modo en que el objeto se presenta ante el *Yo*, cabría la posibilidad de prefigurar una vía privilegiada que afirme la aprehensión y control del ente.

Todas las ciencias en su conjunto, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana una, idéntica e invariable, por muy **distintos** que sean los objetos sobre que se proyecte, ya que estos no la hacen cambiar interiormente, del mismo modo que *la luz del sol* no cambia por efecto de la diversidad de las cosas que ilumina (Cassirer, 1953, p. 449).

El problema del método es central en el pensamiento del filósofo francés. Todo esfuerzo que asuma el conocimiento del ente debe dar cuenta del modo en que se aborda el fenómeno, asegurando así la validez y universalidad de sus juicios. Por consiguiente, el método en Descartes asegura un conocimiento *objetivo* de la naturaleza, premisa que se cristalizó en la base de los desarrollos de la física y la ciencia moderna. Agregando a lo anterior, Descartes se sitúa a la vanguardia del heroísmo que asume para sí la prefiguración de una relación sin ningún tipo de mediación con lo real. Por otra parte, Descartes restará credibilidad a todo tipo de conocimiento que no esté fundamentado en el *método* ya que, en consideración suya, este correspondería a un *estado anterior*, previo al logro de la *claridad* exigida a todo juicio que se precie de ser rotulado como *científico*.

Descartes decía que tenemos la tendencia a maravillarnos de las cosas que están más allá de nuestro entendimiento y buscamos explicaciones de carácter espiritual o religioso. Sin embargo, al respecto afirma que no importa que tan extraño sea un evento, todo puede ser explicado en términos mecánicos (Nieto Olarte, 2019, p. 476).

---

<sup>9</sup> En la introducción que hace Pedro Lomba Falcón a la cuidada edición de Trotta de 2018 del *Discurso del método*, el filósofo sostiene que para Descartes “el verdadero método, si es tal, ha de poder aplicarse a todas ellas (las ciencias), pues es tan universal como la razón misma” (p. 12).

La visión cartesiana del mundo se erige entonces sobre la hegemonía incuestionada del racionalismo metodológico fundado en la lógica y la matemática. Tal es pues el legado que Hegel reconoce en el pensamiento de Descartes, el cual asegura dotó a la filosofía de:

[...] rumbos totalmente nuevos [...] con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad [...] Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo; todas las filosofías anteriores, principalmente la que tomaba como punto de partida la autoridad de la Iglesia, quedan relegadas desde ahora a un segundo plano (1955, p. 257).

Ciertamente, el heroísmo de la filosofía de la modernidad temprana se erigió sobre la certeza de haber puesto bajo el dominio y control de la teoría y el concepto al mundo natural. Dicha certeza se asume como victoria del pensamiento sobre lo indeterminado de la realidad. El filósofo, el héroe, se enfrenta a la realidad y la vence, valiéndose para ello de su astucia, y de la genialidad de su intelecto.

El enunciado anterior bien puede traer a la memoria algunos de los célebres pasajes descritos en la poesía épica griega del periodo arcaico. En particular, tal y como Blumenberg lo describió de manera breve en *Trabajo sobre el mito*, la edad heroica de la modernidad puede ser representada en el mito de Perseo y la Gorgona (2003, p. 23). La actitud teórica que caracteriza los inicios de la modernidad se proyecta en la escena del mito en la que el héroe logra cercenar la cabeza de Medusa.<sup>10</sup>

Perseo vence al monstruo y se hace con su cabeza. “Para hacerlo, el héroe siguió al pie de la letra su consejo —el que le había dado Atenea— de no acercarse a la Gorgona si no era guiándose por su reflejo en el metal de su propio escudo” (Blumenberg, 2003, p. 23). Se infiere que Perseo no va de frente en contra del monstruo; se vale de su escudo de bronce en el que ve el reflejo de Medusa, y de una hoz con la que finalmente logra decapitarla.

---

<sup>10</sup> Así lo relata Apolodoro, el historiador del siglo II a. C., en una de las recepciones que sobre este relato mítico se hicieron en el mundo helénico: “Perseo, por tanto, se colocó junto a ellas mientras estaban dormidas y, guiando Atenea su mano y volviendo la mirada hacia el escudo de bronce en el que veía reflejada la imagen de la Gorgona, logró decapitarla” (II, 4 [2016, pp. 2–3]). La acción misma de cortar la cabeza al monstruo podría ser consumada solo por la mano de un héroe, de quien se espera no menor cosa. Es válido decir que Perseo rinde honor a su linaje y a su destino; un destino por fuera de cualquier aspiración humana. En el pasado, según el relato mítico, habían sido muchos -hombres- los que se atrevieron a semejante empresa pereciendo en el intento. Todos ellos fueron petrificados por la terrible mirada de la Gorgona. Así lo cuenta Ovidio en un pequeño fragmento de *Las metamorfosis*: “por todas partes por campos y caminos, había estatuas de hombres y animales, convertidos de lo que eran en piedras al ver a Medusa” (IV [2015, pp. 780–785]). El acto de decapitar al monstruo era pues un asunto propio de la figura del héroe, de aquel que supo sortear con éxito la amenaza mortal que suponía mirar a Medusa directo a sus ojos.

Hay, pues, en este pasaje del mito una idea de la *mediación necesaria con el monstruo*. Por ende, lo que en principio distingue al héroe de la épica clásica del héroe de la modernidad temprana es su concepción en torno a la categoría de la distancia. En tanto que Perseo se vale de algunos artificios —mediaciones— para vencer a la Gorgona, el filósofo se arroja de manera directa al encuentro con la realidad y cree, además, haberla sometido. Lo que es más, la realidad se subsume en el orden de lo representable por el lenguaje lógico-matemático. Dicho de otro modo, el filósofo deviene en el héroe de su época. Este héroe de nuevo cuño asume para sí la potestad sobre la *verdad* del mundo. Una verdad translúcida, cristalina, desnuda, que se revela ante aquel que sin reservas se lanza hacia su encuentro.

Medusa es de nuevo decapitada. Esta vez no por la mano de Perseo —de quien no se espera otra cosa dada su condición de héroe—, sino por el intelecto y la razón afilada del hombre, la cual le otorga el pretendido triunfo sobre lo indeterminado. El heroísmo es pues la impronta de la filosofía de la modernidad temprana. La filosofía reclama para sí una victoria sobre la independencia de lo real, descargándose, de esta manera, de la angustia generada por la sensación de no tener asegurada su existencia.

La relación que establece la filosofía de la modernidad temprana con la realidad se fundamenta en un modo directo de acceso al ser. La *verdad* del ser se revela, se contiene en el concepto. De ahí que el acceso a la *verdad* presupone haber esclarecido el camino que conduce del pensamiento al ser. La linealidad entre una cosa y otra se da de forma inmediata. No obstante, cabe la pregunta de si la realidad puede amoldarse a los límites y la estrechez de la teoría y el concepto; si dicha relación, entre hombre y realidad, se da en términos directos e inmediatos. A estos cuestionamientos, Blumenberg responderá de manera sucinta aseverando que “la relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, metafórica” (1999, p. 125).

Se puede señalar que, si lo característico de la realidad es lo *prepotente*, como afirmó el mismo Blumenberg en su trabajo de habilitación *Die ontologische Distanz* (1950), no es posible para el hombre relacionarse con la realidad de manera directa. La realidad, desde este punto de vista, le sobrepasa, le sobrecoge, incluso le amenaza. Luego, el *pathos* heroico presente en la filosofía de la modernidad temprana respondería más a la necesidad de reafirmar la existencia frente a la prepotencia y el absolutismo de la realidad que a la concreción de dicha realidad en teorías y conceptos enunciados desde una idea prefijada de lo que se entiende por *verdad*. Como bien lo advirtió Wetz, en su ensayo a propósito de la obra de Blumenberg, “la historia del pensamiento occidental es la historia de los múltiples esfuerzos del hombre por ponerse a salvo del absolutismo de la realidad” (1996, p. 79).

#### 4. Conclusión

LOS ESFUERZOS INICIADOS POR COPÉRNICO, continuados de manera posterior por pensadores del talante de Bacon o Descartes, entre otros, en relación con el descubrimiento de las leyes que gobiernan el universo, son la impronta de un tiempo en el que el heroísmo filosófico apuntalaría los pilares sobre los que se edificaría un marco conceptual y teórico sólido, robusto, a partir del cual se prolongaría la indagación en lo referente a la posibilidad de dar razón de todo lo ente.

La filosofía de la modernidad temprana pretendió construir un cosmos *nuevo* sobre las ruinas del sistema cosmológico clásico, del que no es esperable nada que pueda conducir a la *verdad* (Koyré, 1979). En línea con lo anterior, los filósofos naturales se arrojaron a conocer el mundo y a explicarlo (dominarlo) por la vía del lenguaje de la lógica y la matemática. Aquí hay una cuestión problemática, ya que la presunción de cognoscibilidad de la realidad se fundamenta en una concepción del hombre que le otorga o lo dota de una potencia explicativa excepcional (Schaeffer, 2009) que le permite no solo el conocer, sino, también, controlar el ente. Lo problemático radica justamente en la idea de apropiación y control de la realidad mediante la elaboración de teorías y conceptos. En otras palabras, lo que se pone en duda es la correspondencia directa entre los conceptos provenientes de la filosofía y de la ciencia, y la realidad. Blumenberg advierte que no es posible establecer dicha correspondencia, ya que, en principio, la realidad es incognoscible, incluso prepotente y amenazante para con los asuntos humanos.

La realidad es absoluta, y lo absoluto está por fuera de los alcances epistémicos de lo humano. En esta línea, las teorías y conceptos construidos por los filósofos de la modernidad temprana constituyen una forma de mediación con la indeterminación de la realidad. Más allá de las diferencias temporales o de contenido que pueden hallarse en lo dicho por Copérnico, Bacon, o Descartes, sus juicios responden a la necesidad de afirmación del hombre sobre el absolutismo de la realidad. Desde este punto de vista, lo relevante en lo sugerido por uno u otro autor, consiste en que sus sistemas filosóficos y matemáticos responden más a la necesidad de dotar de sentido la existencia —función antropológica (Torregroza Lara, 2014)— que a una pretendida apropiación concreta del ente por la vía del razonamiento meramente formal.

## REFERENCIAS

- Apolodoro (2016). *Biblioteca mitológica*. Alianza.
- Bacon, F. (1985). *La gran restauración*. Alianza.
- Bacon, F. (2002). *Instauratio Magna; Novum organum; Nueva Atlántida*. Porrúa.
- Blair, A. (2016). Natural Philosophy. En K. Park y L. Daston (Eds.), *The Cambridge History of Science. Volume 3. Early Modern Science* (pp. 365–405). Cambridge University Press.
- Blumenberg, H. (1950). *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Tesis Doctoral. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Blumenberg, H. (1975). *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit des Himmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Pre-Textos.
- Cassirer, E. (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. FCE.
- Copérnico, N. (2001). *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*. Tecnos.
- Descartes, R. (2018). *Discruso del método*. Trotta.
- Durán Guerra, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de Filosofía*, 35, 105–127.
- Hegel, G. W. (1955). *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. FCE.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo Editores.
- Lomba Falcón, P. (2018). Introducción: De te fabula narratur. Descartes en 1637. En R. Descartes, *Discruso del método* (pp. 9–19). Trotta.
- Nieto Olarte, M. (2019). *Una historia de la verdad de Occidente. Ciencia, arte, religión y política en la conformación de la cosmología moderna*. FCE.
- Ovidio (2015). *Metamorfosis*. Alianza.

Park, K. y Daston, L. (2016). Introduction. The Age of the New. En *The Cambridge History of Science. Volume 3. Early Modern Science* (pp. 1–20). Cambridge University Press.

Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. FCE.

Shapin, S. (2018). *The Scientific Revolution*. The University of Chicago Press.

Torregroza Lara, E. J. (2014). *La nave que somos: Hacia una filosofía del sentido del hombre*. Pontificia Universidad Javeriana.

Velilla Jiménez, H. (2015). Las matemáticas de los siglos XVI y XVII en la historiografía científica contemporánea. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 15(31), 83–104.

Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Alfons el Magnánim.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.35.010>  
Bajo Palabra. II Época. N°35. Pgs: 203-218