

Una nota a pie de página a la historia de la filosofía moderna

Mario Caimi

El artículo contiene una hipótesis de interpretación general de la filosofía moderna, es decir, de los grandes sistemas filosóficos que surgieron después del Renacimiento, en los siglos XVII y XVIII. La hipótesis que se propone es que las obras en las que se expresaron esos sistemas fueron, a su modo, textos fundacionales: cumplieron (o procuraron cumplir) una función comparable a la de textos religiosos como la Biblia, la Torá, el Corán y los Evangelios. No fue ése el propósito explícito de todos los autores mencionados en el trabajo; pero la hipótesis puede servir como instrumento de interpretación de algunos aspectos de las obras.

» *Filosofía moderna Método Texto sagrado Filosofía de la naturaleza Metafísica*

Es notable que Europa no haya producido un libro sagrado propio. No me refiero a textos religiosos, que hay muchos; sino a un libro sagrado fundacional, como lo son la Biblia, la Torah, los Evangelios, el Corán. Hubo algunos intentos de escribir un libro así, en la primera mitad de la Edad Media, cuando los países escandinavos eran paganos; pero el advenimiento del Cristianismo en los pueblos nórdicos redujo esos textos a curiosidades filológicas. Quisiera presentar aquí uno de esos textos, para explicar lo que pretendo decir.

Entre los poemas que forman la antigua colección que llaman los Eddas hay uno, el Cantar de Alvís, que presenta algunas características poco comprensibles. A primera vista parece bastante monótono: son pares de estrofas, todas con la misma forma. El dios Thor se encuentra con el enano Alvís y le hace preguntas; una estrofa contiene la pregunta de Thor, y la siguiente, la respuesta de Alvís. Y así a lo largo de casi todas las treinta y cinco cuartetas (excepto las ocho introductorias y la última). Para desarrollar lo que me propongo decir aquí bastará con presentar dos de esos pares de estrofas.¹

Estrofas 21 y 22:

THOR

Dime, Alvís, sabio enano,
tú que conoces a todos los seres,
¿Cómo se llama el aire sereno que está por encima
de todos los mundos?

ALVIS

Para los hombres se llama aire, para los dioses, morada;
Los semidioses le dicen Fuga del viento;
Los gigantes, Calor bochornoso; los elfos lo llaman Serenidad de la mañana;
Los enanos lo denominan Alegría.

Estrofas 27 y 28:

THOR

¹ Citadas según la traducción alemana: *Die Götterlieder der Älteren Edda*. Nach der Übersetzung von Karl Simrock neu bearbeitet und eingeleitet von Kuhn (1991: 107-114).

Dime, Alvís, sabio enano,
tú que conoces a todos los seres,
¿Cómo se llama el bosque, que para los hombres
crece en el mundo entero?

ALVÍS

Para los hombres se llama bosque; para los dioses, Cabellera de las montañas;
La reina del mundo de los muertos lo llama Musgo de las colinas;
Entre los gigantes se llama Lo que se incendia; entre los elfos se lo llama Lo que
bellamente se ramifica;
Para los semidioses se llama Arbusto.

Pareciera que la fatigosa repetición de preguntas y respuestas no condujera más que a formar una colección de palabras. Algunos filólogos sospechan que son términos que originalmente tenían alguna función de culto (Schier, 1974: 2969a). Otros dicen que a pesar de que el texto se refiere a seres mitológicos como los semidioses (“Wanen”, dioses de segunda categoría), los elfos, los gigantes y los enanos, su sentido “no es mitológico, sino filológico” (Kuhn, 1991: 108).

Pero he mencionado aquí el Cantar de Alvís porque me parece ser el caso más notable que conozco, de un texto sagrado producido en Europa y en idioma vernáculo. Aquí se ve el intento de contemplar las cosas desde un punto de vista más alto que el humano. Donde nosotros no vemos más que aire, los dioses ven su inmensa morada, su mundo divino; y los otros seres mitológicos ven otras cosas diferentes, cada uno según su naturaleza. La manera como los humanos vemos las cosas queda relativizada, y hay un esfuerzo por contemplarlas desde el punto de vista de lo eterno.

El advenimiento del cristianismo hizo que unos textos sagrados importados de Oriente, la Biblia y los Evangelios, fueran adoptados en Europa. Y eso fue así, a pesar de que estos textos, los más importantes para los creyentes, estaban escritos en idiomas extranjeros, de modo que eran accesibles para la mayoría solamente en traducciones. La adopción de esos textos fue tan amplia, que la filosofía académica se articuló en torno de ellos. La indagación de las verdades de la filosofía comenzó a hacerse, entonces, a partir de los principios de la teología cristiana. Como lo dice Bréhier, en la filosofía medieval “[c]omprender la verdad acerca de Dios no sería sino comprender las verdades de la fe; la razón, en el sentido de inteligencia iluminada, debe consumir la fe” (1938: 500). La suprema instancia de evaluación de las verdades filosóficas era de naturaleza religiosa: La filosofía reconocía la autoridad inapelable de la Iglesia en la interpretación de los principios primeros de la fe y de la religión en los que se basaban, a su vez, los principios de la filosofía. Las creencias religiosas suministraban los primeros principios de la metafísica.

Todo eso es bien conocido. Lo hemos mencionado solamente para desarrollar lo que sigue.

En la Edad Moderna se produce un gran cambio en esa manera de concebir la filosofía. Quizá haya sido por influencia de la Reforma Luterana, que al rechazar la intermediación entre el creyente y Dios, y al negar la autoridad decisiva del Papa en cuestiones de fe, propiciaba el libre examen de los textos bíblicos.² O quizá haya intervenido en eso,

² Leipziger Disputation mit Eck, Leipzig, 27 de junio a 16 de julio de 1519. *Disputatio D Ioannis Eccii et P. Martini Luther in studio lipsensi futura* M.D.XIX: Ni el Papa ni los concilios tienen autoridad suprema en asuntos de fe.

también, el desarrollo de la matemática y la matematización de la ciencia. El caso es que al lado de la autoridad bíblica, y con igual rango que ella, surge la autoridad de la razón filosófica. Galileo expresa esto con especial claridad cuando, en *Il Saggiatore*, habla de los dos libros en los que está escrita la Revelación divina: la Escritura bíblica y el “Libro de la naturaleza”, que está escrito en caracteres matemáticos. No hay aquí precedencia de rango; son dos libros de igual profundidad, que por igual expresan la verdad divina.³ El científico estudioso de la naturaleza, al enunciar su interpretación de ésta en términos matemáticos, no hace más que poner por escrito las enseñanzas de ese libro en el que está expresado el pensamiento de Dios (Galilei: 1924: 184).

Descartes profundiza esa actitud llegando hasta los límites de la heterodoxia. En primer lugar, desentendiéndose de toda autoridad, se propone, “por una vez en la vida” (Med.I, AT VII, 17; *Principia philosophiae* Pars prima, AT VIII, 5), examinar todo lo que hasta ahora había tenido por verdadero. Eso hace que deba buscar para la fe (que hasta entonces había sido el fundamento primero del saber) un fundamento absoluto racional. En segundo lugar, determina con mayor precisión la razón encargada de suministrar ese fundamento absoluto, o de juzgar acerca de la validez –o falta de validez– de las presuntas verdades examinadas. Ésta resulta ser la razón geométrica, es decir, la misma razón que opera en los conocimientos matemáticos. El *Discurso del método*, en el que se establece y se describe esa razón, y las *Meditaciones metafísicas*, que justifican de manera absoluta la validez de ella, se presentan, de este modo, como las dos partes de un texto que funda una nueva manera de considerar el universo.

Spinoza adopta ese método geométrico en la escritura de su *Ética*. También él escribe un libro que explica el origen y la naturaleza del universo y lo hace desde lo absolutamente primero (la substancia). Ese libro no se apoya en una creencia previa, sino que pretende ser el fundamento de toda creencia verdadera. Tal como el Cantar de Alvís, la *Ética* de Spinoza nos propone contemplar el mundo desde el punto de vista de Dios. Desde allí, liberados de la ilusión antropocéntrica, alcanzamos a observar el verdadero ser de las cosas. La razón geométrica es el instrumento para alcanzar ese punto de vista absoluto. Como en el Cantar mencionado, las cosas reciben diversos nombres: el nombre del conjunto de todas las cosas, para los hombres, es “realidad”; para Dios, es “Perfección” (*Ethica* II, def. 6).

Leibniz también parece guiado por ese propósito de dar una explicación nueva y universal de la realidad. En el *Discours de métaphysique* traza un inmenso fresco que partiendo de Dios, primer principio, abarca la totalidad del universo, muestra su articulación interna y vuelve a Dios para mostrar la finalidad de la Creación deduciéndola de principios puramente racionales.⁴

También se puede extraer esa doctrina, aunque con restricciones, de los artículos de Schmalkalden, parte II art. IV, sobre el Papado.

³ Me dice la Profesora Silvia Magnavacca que la idea de que la naturaleza, además de la Escritura, es un libro escrito por Dios constituye un *tópos* de la literatura medieval. Aparece en Julián de Toledo, Nicolás de Lyra, Buenaventura y probablemente también en Alain de Lille. Que los filósofos de la modernidad toman del pensamiento medieval muchos de sus conceptos lo ha demostrado, con respecto a Descartes, Gilson (1930).

⁴ “Del principio al fin del *Discours de métaphysique*, y siguiendo el ritmo de un descenso y un ascenso de carácter ontológico, Leibniz despliega de manera grandiosa el cuadro del universo: considerado en su conjunto, éste tiene la forma de una arquitectura inmensa, cuyos detalles se extienden al infinito, pero cuyo orden permanece inteligible” (Le Roy, 1970: 22).

Kant ya no puede recurrir a aquel instrumento privilegiado, la razón matemática, que emplearan Descartes, Spinoza y Leibniz. Él mismo lo ha invalidado como instrumento para el conocimiento de todo lo que no sea un hecho de la naturaleza. Pero igualmente se encuentra en la filosofía kantiana el propósito de escribir una metafísica, y más aún, una metafísica nueva, que llegue a profundidades nunca alcanzadas por los filósofos que lo precedieron. Lo que aquí se busca no es algo comparable a las doctrinas metafísicas ya conocidas, sino que Kant tiene plena conciencia de que se trata de “una ciencia enteramente nueva, de la cual nadie había concebido antes ni siquiera el pensamiento; cuya idea misma era hasta ahora desconocida, y para la cual no podía servir nada de lo conocido hasta ahora” (*Prolegómenos*, AA IV, 261s.). Esa ciencia nueva tiene su fundamento en el tribunal de la razón crítica, que es el que le otorga validez. No hay a nuestro alcance, según Kant, nada más profundo, más fundamental que esa razón crítica. Se llega así a aquel grado de radicalidad, de absoluta originalidad, propio de los textos fundacionales que hemos mencionado. En las palabras de la *Crítica de la razón pura*: KrV A XI nota: “Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La *religión* por su *santidad*, y la *legislación*, por su *majestad*, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y público”.

Con eso, la filosofía crítica, y en especial la *Crítica de la razón pura*, se inscribe también en esta empresa de escritura de un libro que sirviera, como en algún lugar dice Borges, de “clave universal”. Un libro que explicara todo el universo desde los fundamentos mismos, sin recurrir a un supuesto externo admitido como lo propiamente fundamental e indudable.

Todo esto nos permite proponer la tesis de que los grandes textos de la Filosofía moderna podrían ser leídos como si aspirasen al rango de ese libro fundacional del que hablábamos al comienzo. No tienen la misión de explicar una metafísica más; son, más bien, la expresión de algo enteramente nuevo, algo que posee una profundidad y una originalidad absolutas. Si esta tesis parece aceptable, tenemos, con ella, un instrumento de interpretación. Considerados mediante este instrumento, esos textos resultan ser, ante todo, obras que exponen una metafísica primordial, más bien que obras dedicadas a la exposición del yo pensante recién descubierto (como se ha interpretado la metafísica de Descartes) y más bien que obras de fundamentación del conocimiento (como se ha interpretado la crítica de Kant). Esa metafísica cobra un sentido nuevo, o una dimensión insospechada. Se expresa en un libro fundacional que, tal como lo haría un libro sagrado, explica desde el primer principio el origen y el sentido del universo y los fundamentos en los que se basa éste. Sería exagerado decir que los grandes constructores de sistemas de la Modernidad temprana querían escribir Biblias. Pero sí podemos leer sus trabajos metafísicos como si ocuparan el lugar de aquel libro sagrado, o fundacional, escrito en idioma autóctono; libro del que la cultura europea carecía.

Claro que ésta que presentamos aquí es sólo una propuesta de lectura. Sólo se justificará si gracias a ella se aprecian aspectos de los textos que de otro modo quedarían oscurecidos.

Bibliografía

- » Bréhier, E. (1938). *Historia de la filosofía*, traducción de Demetrio Náñez, Buenos Aires: Sudamericana.
- » Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode*. Se utiliza la versión canónica: Adam, C. y Tannery, P., Léopold Cerf Imprimeur Editeur, París 1897/1913, 11 vols. Nueva edición de B, CNRS y J. Vrin, 1964/1978 [(2004). *Discurso del método*, trad. R. Frondizi, La Plata: Caronte].
- » ---, (1641). *Meditationes de prima philosophia*. Se utiliza la versión canónica: Adam, C. y Tannery, P., Léopold Cerf Imprimeur Editeur, París 1897/1913, 11 vols. Nueva edición de B, CNRS y J. Vrin, 1964/1978 [(2004). *Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, La Plata: Caronte].
- » Eck, J. & Luther, M. (1519) *Disputatio D. Ioannis Eccii, et P. Martini Luther in studio Lipsensi future*, M.D.XIX: Basel -Andreas Cratander.
- » Galilei, G. (1924). *Il Saggiatore*, en: *Vita ed Opere per saggi criticamente disposti delle sue lettere e delle sue prose scientifiche con introduzione e commento di Nunzio Vaccaluzzo e revisione scientifica di E. Boggio Lera*, Milano: Vallardi [(1984). *El ensayador*, trad. J. M. Revuelta, Buenos Aires: Aguilar].
- » Gilson, E. (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- » Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. En: KANT, I. *Inmanuel Kant Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussische, bzw.* 28 vols. Berlin: Von der Deutschen Akademi der Wissenschaften, 1902-1979 [(2007). *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007].
- » ---, (1783). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En: KANT, I. *Inmanuel Kant Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussische, bzw.* 28 vols. Berlin: Von der Deutschen Akademi der Wissenschaften, 1902 1979 [(1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. al español de Mario Caimi, Madrid: Istmo].
- » Kuhn, H. (1991). *Die Götterlieder der Älteren Edda*, Stuttgart: Reclam.
- » Le Roy, G. (1970). "Introduction", en Leibniz, G. (1970) *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy. Paris: Vrin, 1970 (*Obras filosóficas y científicas. Volumen 14. Correspondencia I: G.W. Leibniz-A. Arnauld; G.W. Leibniz-B. des Bosses*, Juan Antonio Nicolás y María Ramon Cubells (editores), Granada, Comares, 2007).
- » Schier, K. (1974). "Edda", en *Kindlers Literatur Lexikon*, München: DTV.
- » Spinoza, B. (1677). *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en Gebhardt, C. *Opera pósthuma*, Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften [(1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. trad. Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional].