



## Secretaría de Publicaciones

**Materia: Historia de la Filosofía Moderna**

**Cátedra: CAIMI**

**Teórico: nº 1 – jueves 27 - 08 - 09**

**Tema: Claves de interpretación - (Dr. Mario Caimi)**

Profesor Mario Caimi: Buenas tardes. Dentro de un rato va a venir la licenciada Neira para explicarles la inscripción automática a trabajos prácticos por vía del campus.

Mientras tanto vamos a decir unas palabras acerca del programa que estamos siguiendo. Este curso estaba programado por la licenciada Claudia Jáuregui que ha solicitado una licencia por diversos motivos. De modo que tuve que hacerme cargo un poco a las apuradas, por lo que tuve que sacar algunos puntos que yo desconocía y sustituirlos por otras cuestiones que sí manejo, que son más bien de interés teórico.

En el Programa van a encontrar una extensísima lista bibliográfica que está dada como apéndice, y que consiste solamente en fuentes de la filosofía moderna, es decir, solamente autores del siglo XVII - XVIII, y que sirven para que tengan un pantallazo de la enorme riqueza filosófica de esos dos siglos. Por lo tanto hemos tomado cinco o seis autores que son los más importantes, y que ustedes no pueden dejar de conocer. Estos cinco o seis autores que hemos puesto en el programa, son los que necesariamente van a tener que leer. Les digo esto, ya que ninguna enseñanza puede sustituir la lectura directa de los textos, porque tal como decía Kant "No se puede aprender filosofía. Lo que se puede es aprender a filosofar", que en el fondo es preguntarse por el destino, por el sentido del universo, el sentido de la vida, etc. Y como esto es más difícil de lo que parece, siempre es bueno recurrir a aquellos pensadores que lo han meditado mejor que

nosotros, -ya sea porque fueron geniales, o porque tuvieron mejores oportunidades que nosotros, o por ambas cosas juntas-, pero pudieron profundizar la investigación del sentido del universo. Es por eso que, estudiarlos en forma directa es lo que nos ayuda a avanzar en el saber. Dicho de otra manera, lo que no podemos eludir es la lectura directa de los textos. En el texto está conservada la visión extraordinaria que ha tenido una mente privilegiada, y de eso es de lo que se tienen que apropiarse, por eso es ineludible que lean los textos. De modo que hemos puesto en el programa como obligatoria la lectura de cinco o seis textos fuente, pero no se asusten, al contrario, deberían ponerse contentos de tener la oportunidad de enriquecerse espiritualmente por leerlos alguna vez. Estos cinco -o seis- son textos clave del pensamiento de Occidente, así que espero que los aprovechen, ya que casi todo el curso va a consistir en la explicación de esos textos y del contexto necesario para entenderlos. Con lo dicho recién, espero haberles dejado claro que ustedes tendrán que apropiarse, es decir, saber qué quieren decir y cuál es el contexto en el que están implantados esos autores cuando escriben. A modo de orientación de cómo estudiar en este curso, les comento que el curso de Filosofía moderna consiste fundamentalmente en "aprender a leer" a estos autores, porque si bien cualquiera puede llegar a leer las palabras de Spinoza cuando dice "La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones", otra cosa es saber cuál es el sentido de esas palabras, y entonces saber de qué modo esas palabras pueden ser adoptada por cada uno de nosotros en términos de ser "iluminados" por las mismas, de manera que nos permita responder a esa pregunta que nos hacemos "¿cuál es el sentido de todo esto por lo que nos preguntamos?". Ese "aprender a leer" es una de las normas que debemos tener en cuenta en esta cursada.

Otra cuestión referida a la organización del curso, es que, por la misma razón por la que hemos tenido que recortar a estos cinco o seis autores y dejar de lado a otros,

se hace ineludiblemente necesaria y obligatoria la lectura de un Manual, cualquiera de esos que tratan sobre "historia general de la filosofía moderna", ya que no tiene la misma validez un manual que hable en general de toda la historia de la filosofía. En el Programa hemos sugerido dos manuales, pero son igualmente válidos otros que se aboquen exclusivamente a la historia de la filosofía moderna que abarque por lo menos, los siglos XVII-XVIII. De este modo tendrán conocimiento de un montón de autores de primera línea que no vamos a poder tratar aquí. Es muy importante para ustedes, luego de cursar Filosofía Moderna, que ya hayan leído algo sobre autores como Vico, Berkeley, Condillac, Voltaire, Rousseau, etc., a los que es imposible ignorar, sobre todo cuando uno habla de la Ilustración o Iluminismo; por lo tanto leer el Manual, es una condición obligatoria para aprobar la materia. El Programa lo van a poder conseguir tanto en las fotocopiadoras que desgraban los teóricos (SIM y CEFYL), como también en el campus -al que accederán luego que la licenciada Neira les informe cómo hacer.

Supongo que todos ustedes habrán cursado Filosofía medieval con algunos de los tres excelentes medievalistas que tiene esta facultad, una de ellas es la profesora Magnavaca quien ha dicho alguna vez que una de las características de la mentalidad medieval era la de necesitar límites. El hombre medieval se sentía amparado por los límites de su propio mundo. Si bien Marco Polo, cuando escribe las Crónicas de sus viajes, empieza a hablar de cuestiones un poco extrañas y rarísimas, en general el hombre medieval se siente habitualmente abrigado y protegido por los límites de su mundo. Pero sobre todo el límite no tanto en extenso sino más bien hacia las alturas, era lo que abrigaba y protegía, ya que según decían los aristotélicos, había cincuenta y cinco esferas concéntricas que protegían la tierra, la que para entonces era considerada un disco plano. Las cincuenta y cinco esferas concéntricas consistían en: el mundo sublunar, el sol, los planetas, las estrellas móviles, las estrellas fijas, y así. Todas ellas

giraban alrededor de la tierra protegiéndola, y más allá de estas esferas estaba el espacio divino, es decir, Dios mismo en el mundo celestial o Paraíso. Vemos entonces cómo, todo estaba encerrado dentro de límites que daban una enorme seguridad.

En cierto modo, el comienzo de la filosofía moderna -que yo diría que se extiende de alguna manera hasta el siglo XVIII avanzado-, es el registro del enorme ruido, del estruendo terrorífico producido por el resquebrajamiento y la caída de las cincuenta y cinco esferas. Entonces, la filosofía moderna empieza con esa catástrofe fundacional que es la fractura de ese cielo aristotélico, y lo que irrumpe en nuestro mundo humano cuando se termina esa protección, es algo que todavía no estaba en términos de esos sobreentendidos con los que construimos nuestra vida, y lo que no estaba todavía es el concepto de "infinito". "Infinito" etimológicamente significa "lo que no tiene fines" en el sentido de "límites". En este momento viene a mi mente algo que dice Heidegger acerca de "el estado de yecto", y se me ocurre esto de "ser arrojado en un mundo" como el momento original de esto que estamos hablando. Es decir, luego de haber estado protegidos por las cincuenta y cinco esferas sobre las cuales había un protector mayor "Dios", de golpe los hombres se quedan privados de ese abrigo, y por lo tanto arrojados en un infinito en el que han perdido las referencias.

Vamos a hacer un breve paréntesis para que le licenciada Neira les informe acerca del campus.

Lic. Neira: Buenas tardes. Soy Graciela Neira. Trabajo en la Dirección de Informática, un área no docente de la Facultad. El campus virtual integra diferentes espacios para cada una de las materias y seminarios de Grado y de Post-grado. En este momento hay 18.500 usuarios entre alumnos y profesores. Dentro de esos espacios particulares intervienen los profesores y docentes de cada materia, ellos son los que se

encargan de organizar las actividades y recursos que van a encontrar en el espacio específico de la materia.

Les voy a comentar brevemente cómo es el proceso de Inscripción: aquellos que ya tienen nombre de usuario y clave, no tienen que volver a repetirlos, ingresan con sus datos habituales. Los que no tengan estos datos, tienen que acceder a:

**campus.filo.uba.ar**

También pueden hacer un enlace al campus desde la página de la facultad. Van a acceder a la página principal donde van a encontrar diferentes materiales de: capacitación, informativos, explicativos; que dan más detalle sobre el proyecto, sobre la forma de utilización y sobre el potencial que tiene. Y además, en el menú “entrar”, hay un enlace que dice “comience ahora creando una cuenta”. Hacen click allí: les va a aparecer un formulario donde tienen que ingresar el nombre y apellido con el que están inscriptos en la materia; y una dirección de correo válida, que no esté sobresaturada ni tenga filtros tan estrictos como para que todo lo que no reconocen lo pongan en el *spam*. Si no tienen una cuenta, pueden solicitar una en el aula 143 Laboratorio de informática, que sería una cuenta @ **filo.uba.ar** Deben colocar la localidad y el país donde viven. Después tienen que poner dos datos que van a utilizar siempre que ingresen al campus: el nombre de usuario, que va a estar compuesto por el código del país emisor del DNI (54, para Argentina) más el número de DNI sin dejar espacios, por ejemplo sería: 5433985367. Ese va a ser su nombre de usuario. Y una contraseña personal que ustedes elijan. Una vez colocados todos estos datos, clickean “enviar”, y más tarde les va a aparecer en la casilla de correo especificada, un mensaje que tiene un enlace, allí hacen click, y los va a llevar al campus para la reconfirmación de los datos: usuario y contraseña.

Una vez que ingresaron al campus con su nombre de usuario y contraseña, buscan el nombre de la materia para acceder a ese espacio. En ese caso hay otro menú: “curso”, buscan: “2° cuatrimestre 2009”, “Filosofía”, “Historia de Filosofía Moderna”. Hacen click allí y les va a pedir una clave que no tiene nada que ver con la contraseña de ustedes. La clave de la materia es “moderna” (con minúscula). Esa clave, el sistema la pide una sola vez, la primera vez que ingresan. Las demás veces que ingresen al campus van a tener ya un acceso directo creado, porque ya los reconoce como participantes de Historia de la Filosofía Moderna. Los que venían cursando otras materias de la carrera, van a ver que su listado se va a agrandar. Cuando hayan ingresado a la materia van a ver que están los contenidos, y otras cuestiones que habrán diseñado sus profesores, que son quienes les van a contar lo que hayan ingresado a ese espacio. Ustedes van a tener que seleccionar la Comisión de Práctico a la que hayan decidido asistir. Para esto, en la página de la materia hay un enlace que dice “inscripción (o selección) de Prácticos”; ingresan allí y se van a encontrar con las opciones de los horarios disponibles. Hacen un click en la que quieran inscribirse, y guardan su elección. Esto no dispara ningún mensaje de confirmación, probablemente les aparezca en la pantalla algo parecido a "gracias por su elección". La inscripción se abre el día viernes 28-08-09. Cualquier problema que tengan se pueden comunicar con nosotros a la dirección del campus:

**[campus@filo.uba.ar](mailto:campus@filo.uba.ar)**

O también en la página principal del campus tienen un acceso a la "mesa de ayuda" o "sistema de soporte". Nos mandan un mensaje allí, y contestamos todos en el día. Los Prácticos comienzan la semana próxima, pero es necesario hacer todo este proceso de inscripción previo para que cada uno ya quede inscrito en su Comisión de trabajos prácticos.

Quiero comentarles algo más, este proyecto lo iniciamos hace cuatro años en la plataforma *Moodle*. Esta es una plataforma de código abierto o software libre, es decir, lo que hicimos fue implementar y desarrollar todo lo referente al proyecto de la facultad, por lo que nuestra principal finalidad es servir como complemento de las clases presenciales que se desarrollan en esta casa de estudios.

Profesor Caimi: ¿Esto significa que si nosotros los docentes, incluimos un texto en esa página, queda a disposición de todo el que lo quiera consultar?

Licenciada Neira: Así es.

Profesor Caimi: ¿Significa también que entonces, hay una especie de exposición universal de cualquier cosa que nosotros pongamos ahí?

Licenciada Neira: No, la plataforma no es pública, lo que es público es el acceso. La implementación de este sistema si bien está sobre Internet, no es lo mismo que una página web que si es pública. Aquí hay dos niveles de seguridad: uno sería el ingreso con nombre de usuario y contraseña, y el otro es que ingresa con una clave a un espacio particular. Es decir, los textos que usted profesor, coloque allí, no van a aparecer ni en Google, ni en Yahoo, ni en ningún otro... Esta herramienta está pensada como para una utilización educativa entre una comunidad de estudiantes y profesores. En ese sentido no es público. Si no quedan más preguntas los dejo con el profesor Caimi. Gracias.

Profesor Caimi: En la página ustedes van encontrar la lista de las comisiones de trabajos prácticos con los nombres del profesor responsable, con los horarios, y también

con los temas que se van a tomar. Todas las comisiones de trabajo práctico van a tomar dos temas cada una. Casi todas las comisiones van a tener como primer tema "Descartes". Hay una sola comisión que va a tener como primer tema "Nicolás de Cusa". En todas las comisiones el segundo tema va a ser: Kant, "Deducción trascendental", esa es la cuestión más complicada y también la que más les va a servir a ustedes junto con los preceptos del Método cartesiano, dado que es la cúspide de la reflexión moderna y al mismo tiempo es lo que más van a necesitar para trabajar otras materias que vayan a cursar posteriormente. En esta cursada vamos a estudiar especialmente la Deducción trascendental kantiana de 1781, que es la "A". Hay un excelente comentario de esta Deducción, en el libro de la doctora Claudia Jáuregui que se titula *Sentido interno y subjetividad*, ed. Prometeo. Está en la bibliografía de apoyo que vamos a usar en la segunda mitad de los prácticos. Pero la bibliografía central en este caso, es: Kant, Deducción trascendental A.

Bien, volvamos a este punto emblemático que es el término "infinito". Decíamos que aquel derrumbe de las cincuenta y cinco esferas del espacio medieval, -aquello que dejó a la intemperie a todos los humanos que hacían filosofía en ese momento-, fue esta irrupción del concepto de "Infinito" en la filosofía. En realidad la irrupción del concepto de "Infinito" en la filosofía moderna es anterior a la irrupción del concepto de infinito en la vida moderna, es anterior a la irrupción del concepto de infinito en la ciencia física moderna.

Nicolás de Cusa en la más conocida de sus obras la *Docta ignorantia*, desarrolla este concepto de Infinito. Es decir, desarrolla el concepto de Infinito, desarrolla el concepto de "Máximo absoluto", y con ello desarrolla una crítica de la razón, y de esta manera muestra cómo, si encontramos nosotros diferenciaciones, oposiciones, contradicciones, si encontramos conocimientos parciales que son incompatibles con



otros conocimientos, no es porque las cosas sean así, sino que es nuestra razón la que inevitablemente tiene que apoyarse en la negación para poder entender. Y esto ocurre porque ella es una razón que no es capaz de hacerse cargo de lo que verdaderamente "es". Y lo que verdaderamente ES, es lo Infinito, el Máximo absoluto.

Esto suena un poco abstracto, y es verdaderamente abstracto. Para conocer este "máximo absoluto", Nicolás de Cusa se vale de una simbología matemática. La matemática es la ciencia más exacta, la que más pareciera acercarnos a la verdad absoluta. Nicolás de Cusa se vale de ella cuando dice que, en el infinito se abarcan y se unifican todas las oposiciones, se abandona toda esa contradictoriedad, esa parcialidad propia de la razón finita para alcanzar un máximo absoluto, - en el fondo inalcanzable para la mente humana-, y que es lo que verdaderamente ES, y donde todos los contrarios se concilian. Una de las muchas analogías que trae Nicolás de Cusa es la siguiente: dice que para la inteligencia racional común, una cosa es la línea curva y otra cosa es la línea recta. Evidentemente una recta no es una curva, y una curva bien podría definirse diciendo que no es una recta de manera pareja, en todo caso es de manera pareja una no-recta. Tenemos entonces la recta y la curva como un ejemplo de oposición geométrica. Sin embargo Nicolás de Cusa dice "yo podría demostrar que una recta es una curva, y que una curva es una recta en el infinito". Y lo demuestra de esta manera: podemos pensar la curva como una circunferencia, y como tal la estamos oponiendo a la línea recta. Pero Nicolás de Cusa dice que si introducimos aquí el concepto de "infinito", pensamos en una circunferencia con un diámetro infinito, entonces la circunferencia con un diámetro infinito va a terminar coincidiendo con la línea recta, es decir, en el infinito la curva y la recta se unifican. Lo que muestra por analogía que el pensamiento de Nicolás de Cusa está dirigido a mostrar que una vez que introducimos el concepto de "infinito", pierden sentido las oposiciones de las que nos

valemos en nuestro razonamiento normal. Por supuesto que las oposiciones son instrumentos indispensables para la comprensión, para poder razonar, no podemos razonar sin ellas. Pero la verdad máxima sería la alcanzable a través de la introducción del concepto de "máximo absoluto", o sea, el concepto de "infinito": aquello más grande más allá de lo cual no puede haber nada. Entonces, nuestra reacción razonable sería reconocer que la "docta ignorancia" -no la ignorancia primitiva sino la que viene después de la reflexión-, es el máximo conocimiento posible.

Antes de ir más allá del tratamiento de este tema, es necesario entrar en algunas circunstancias accesorias que podrían hacerlo mas comprensible. Si ustedes abren el primer volumen del libro *La Docta ignorancia* -aquí hay una traducción excelente hecha por los medievalistas de esta facultad, Claudia D'Amico y Jorge Maquesta, y comentada en parte por José González Ríos que es uno de los ayudantes de la cátedra-, se encuentran con una cantidad de expresiones y argumentaciones de una abstracción vertiginosa. ¿Qué es esto del máximo absoluto que se trata de conocer? Nicolás de Cusa no se molesta demasiado en explicarlo, lo explica una sola vez pensando que para el buen entendedor bastan pocas palabras, y entonces dice "El máximo absoluto es aquello mayor de lo cual nada puede pensarse". Pero el "buen entendedor" es un entendedor que conoce teología cristiana y por lo tanto ha leído a Anselmo y entonces sabe que ese es uno de los nombres de Dios. "Dios es aquello más grande de lo cual no se puede pensar" -esto ya lo decía San Anselmo en tiempos inmemoriales. Con esto quiero decir que, lo que para nosotros resulta ahora sumamente abstracto, para un lector del siglo XV era algo bastante obvio. Cuando Nicolás de Cusa dice que el verdadero objeto de conocimiento es lo Infinito, o es el Máximo absoluto, sus lectores no tienen gran dificultad para entender que lo que él propone como objeto fundamental de estudio, es Dios mismo, y más particularmente Nicolás de Cusa propone al dios cristiano, y más

particularmente todavía a Jesucristo como la concreción de este Máximo absoluto. Y esto es tan obvio para un medieval tardío como Nicolás de Cusa, que ni siquiera lo menciona al principio. Sólo después lo explica largamente en el último libro de la *Docta ignorantia*, y es allí donde lo confirma: en Jesucristo es donde se produce la concreción, la presencia real del Máximo absoluto -y entonces lo que tendríamos que hacer es estudiar teología cristiana. Pero dejando de lado esta cuestión, está presente este tema muy propiamente racional que es lo central para el conocimiento: lo que verdaderamente se trata de conocer en este momento inicial de la filosofía moderna, es lo mismo que era central en la filosofía medieval, es decir, el verdadero conocimiento es conocimiento de Dios. Esto es bueno tenerlo en cuenta como clave interpretativa, porque una de las cosas que nos pasan cuando estudiamos Filosofía moderna, es que sin saberlo, vamos con gran cantidad de presupuestos a la lectura del texto. Esos presupuestos somos nosotros mismos, cada uno lleva una enorme cantidad de presupuestos a la lectura del texto, y esos presupuestos sólo algunas veces ayudan a la comprensión, pero la mayoría de las veces la dificultan muchísimo. Y entre nuestros presupuestos se encuentra un cierto grado de desacralización de lo real, desacralización del mundo, y entonces pensamos como si Nicolás de Cusa también escribiera en un mundo desacralizado. Pero este no es el caso, sino que todavía estamos en ese momento en que el conocimiento de Dios es el conocimiento privilegiado, el más buscado, el conocimiento que va a permitir el acceso a todos los otros conocimientos verdaderamente bien fundados, verdaderamente ciertos.

Independientemente de lo que vaya a ser la posición de cada uno de nosotros en esta cursada con respecto a temas religiosos, tenemos que llevar esta clave de comprensión a la lectura del texto, para poder darnos cuenta qué quiere decir Nicolás de Cusa cuando habla de " el verdadero conocimiento es el Máximo absoluto", y todos los

demás conocimientos que pudiéramos tener son sólo débiles aproximaciones, o distorsiones, o bien conocimientos pragmáticos necesarios para cuestiones secundarias pero "no verdadero conocimiento".

Este Máximo absoluto así entendido con esta clave de interpretación religiosa, es el sistema de Nicolás de Cusa, y es un muy buen ejemplo de la irrupción del concepto de "Infinito" en un mundo donde la "protección" era uno de los presupuestos clave.

El estudio del Máximo absoluto por Nicolás de Cusa, sobrevive prácticamente a lo largo de toda la filosofía moderna. No es solamente uno de los fundadores, de los iniciadores de la modernidad en filosofía con esta irrupción del infinito, con esta irrupción también de Nicolás de Cusa, del neoplatonismo, sino que además los temas que plantea -escritos después de otras maneras bastante diferentes- son los temas permanentes que continúan siendo desarrollados por casi todos los autores de la filosofía moderna. Quizás el neoplatonismo es lo más característico del renacimiento, es decir, de este momento de aurora, de comienzo de la modernidad. El neoplatonismo también se debe a Nicolás de Cusa, pero por cuestiones circunstanciales: lo habían enviado como legado papal a Constantinopla, a raíz de que veían que se venía la invasión turca y entonces necesitaban hacer algunas alianzas, por lo que Nicolás de Cusa es uno de los que trae a Europa occidental algunos manuscritos de Platón. Es ahí donde empieza más fuertemente la recuperación de Platón por Occidente. Hasta ese momento había sido Aristóteles el principal filósofo griego que se había estudiado. De Platón en la Edad media, se conocía solamente el *Timeo*.

De modo que se produce esta irrupción del Infinito, primero como tema central de la investigación filosófica, tema central del pensamiento metafísico, pero también como tema que da lugar a su vez, a otra cantidad de temas importantes como por ejemplo esto que les había mencionado antes como "crítica de la razón". Con esta

introducción del "infinito" la razón queda reducida a una posición menos absoluta de la que tenían los autores anteriores. Incluso a lo largo del Edad moderna la razón va a debilitar cada vez más su posición, hasta llegar a la *Crítica de la razón pura* en donde se termina restableciendo. Eso lo vamos a ver cuando lleguemos a Kant.

De hecho, lo que pasa en la historia de estos dos siglos, es que hay dos tendencias que entran en un diálogo complejo. Estas dos tendencias son: el escepticismo y el dogmatismo. El escepticismo y el dogmatismo podrían servir para dar una estructura general al estudio de la filosofía moderna. Así las toma Cassirer -un autor que conviene leer. Cuando Cassirer era un muy joven escribió cuatro tomos sobre *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas* -título de la obra-, y en esos cuatro tomos abarca toda la filosofía moderna, discute casi todos los libros principales en original, y llega incluso hasta la teoría de la relatividad, etc., con total conocimiento de lo que habla. En los dos o tres primeros tomos desarrolla la parte que nos interesa a nosotros, es decir, también a Nicolás de Cusa y muchos más, y ahí es donde dice Cassirer que la oposición "escepticismo/dogmatismo" es una de las que dan dinamismo al desarrollo de la historia de la filosofía moderna.

Si bien esto empieza con Nicolás de Cusa, hay también otros autores que desarrollan este tema del escepticismo y de la casi inutilidad de la razón como facultad para abarcar lo que es verdaderamente importante. Vuelvo a decir que lo que "verdaderamente importa" debemos entenderlo, no a la manera que lo entenderíamos hoy, sino que lo que entonces verdaderamente importa es el conocimiento del Máximo absoluto que garantizaría Dios mismo como lo fundamente de todo saber y de toda certeza. Y no estoy hablando solamente de autores medievales, porque por ejemplo la "sustancia" de Spinoza es Dios mismo, y el conocimiento para Spinoza es un conocimiento de la Sustancia, es un conocimiento de Dios, este es el conocimiento del

cual proceden todos los demás, y por lo tanto lo que hay que saber verdaderamente para poder entender algo de veras. También Descartes pone el fundamento de toda certeza en el conocimiento de Dios. Éste es el sentido de la famosa frase de Spinoza "La sustancia es previa por naturaleza a todas sus afecciones". Y esto de que la sustancia precede a todas sus afecciones por naturaleza, es porque la Sustancia es Dios. El conocimiento de Dios como fundamento, como lo único verdaderamente existente, ese es el conocimiento sobre el cual se basará luego el conocimiento de las afecciones, que no son otra cosa que accidentes de la Sustancia, entonces, si no sabemos la Sustancia difícilmente podamos comprender sus afecciones. Por lo que, para la Proposición 1 del libro I de la *Ética* de Spinoza, es necesario tener esta clave interpretativa que ya nos ofrece la filosofía medieval, y esto es: el Objeto del Saber absoluto es Dios. Digo esto, porque otro de los presupuestos con que se accede a la lectura de los textos de la filosofía moderna, es el supuesto que supone que toda la filosofía medieval estaba orientada hacia Dios, mientras toda la filosofía moderna estaría orientada al sujeto y en donde Dios terminaría siendo secundario. Y yo creo que no es así, sino que sigue siendo Dios uno de los temas centrales. La teología sigue siendo una disciplina central de la filosofía moderna. Lo que sí se apaga para esta época, es la teología católica, es decir, la teología cristiano-romana, y surge una teología que podríamos decir mas puramente racional, o bien podríamos decir una teología cristiana que no es solamente romana; en fin, hay otras variantes. Por eso insisto en tener muy en cuenta el supuesto con el cual se emprende la lectura de los textos que vamos a leer aquí.

Podríamos quizás encarar todo esto desde un ángulo menos áspero, saliendo del tema teológico que suele ir a contrapelo de los presupuestos. Y podríamos encarar la misma cuestión desde un ángulo más bien literario, que no deja de ofrecer muy buenas claves de interpretación. Alrededor de 1617 -creo- Calderón de la Barca publica *La vida*

*es sueño*. Por otro lado tenemos a Grimelshausen como la fuente más rica en cuanto a "la guerra de los 30 años". En un momento dado, el señor feudal que tiene a su servicio a Grimelshausen, intenta hacerlo enloquecer -sencillamente porque se cansa de tenerlo como protegido-, y entonces el Noble dice "me servía mejor como bufón", pero para que sea bufón tiene que ser loco, por lo tanto vamos a hacerle vivir experiencias rarísimas, y entre ellas le damos un somnífero -, todas cosas que se acostumbraban en aquel tiempo. En *La vida es sueño* de Calderón, estas cosas aparecen de manera un poco más sublimadas, y el tópico que aparece es este de que pudiera ser que todo fuera un sueño. Pudiera ser que no hubiera buenas estrategias para decidir cuándo uno está soñando o no. Por el momento podríamos decir que hasta es razonable pensar que la vida es sueño, lo cual suena bastante semejante a reconocer con toda prudencia, que nuestro presunto saber es verdaderamente ignorancia (la docta ignorancia cusana), y suena también como un desafío que podríamos entender como uno de los motores de la filosofía moderna. Podríamos pensar que uno de los motores de la filosofía moderna es descubrir cómo despertar, encontrar la estrategia, la manera de escapar de esta prisión de sueño, para tener acceso a una realidad que entonces sería otra vez la "realidad absoluta", la "realidad teológica", la realidad que sólo Dios puede ver, o bien el conocimiento de Dios mismo -tal como lo pensaba Nicolás de Cusa. Podríamos pensar entonces que el tema del "sueño/vigilia" es también un motor de la filosofía moderna.

Y cuando uno empieza a pensar así, en el fondo está pensando lo mismo que decíamos antes respecto a las claves teológicas de interpretación, es decir, está pensando: "¿Habrá algún saber absoluto?", "¿Habrá algún conocimiento de lo que verdadera y absolutamente ES, más allá de toda apariencia, de toda distorsión, de toda finitud?", "¿Habrá verdaderamente este despertar del que hablaba Platón en el mito central del *Fedón*?". Habrán visto que en el *Fedón*, se decía que, así como los peces

cuando se asoman en el mar ven la verdadera tierra, así los pájaros puedan asomarse quizá en el aire y ver la verdadera "verdadera" tierra, y así sucesivamente hasta llegar al despertar absoluto y estar entonces en el mundo de las Ideas.

Uno podría rastrear el tema del sueño en la filosofía moderna y ver que Descartes es uno de los filósofos emblemáticos en este tema del sueño: el segundo nivel de la "duda" es justamente el sueño vigilia. Pero también hay otros varios pensadores que van presentando este mismo tema en diversos niveles, como si la filosofía moderna consistiera en un ir despertando de manera progresiva. Como si la filosofía moderna consistiera en que cada uno de los filósofos que sigue al precedente, mostrara que el anterior todavía seguía preso de un cierto grado de sueño, y entonces viniera a despertarlo para mostrarle cuáles puntos de las representaciones de su filosofía son representaciones de sueño, y por lo tanto hay algún grado superior de realidad. Esto puede verse cuando Kant dice por ejemplo "Hume me despertó del sueño dogmático". El uso de la razón que en la filosofía de Descartes es completo, sin embargo es para Kant un mero sueño del que hay que despertar, es decir, se trataría de un despertar del despertar del sueño cartesiano. Entonces, salimos del sueño dogmático y de los "sueños de la metafísica" -que también es una expresión de Kant- para un despertar que es el despertar de la "Crítica". Y quién sabe tal vez algún día la "Crítica" sea señalada como un sueño para promover un nuevo despertar. Ya hubo intentos de hacer eso, pero todavía se está en "veremos".

Por lo que podríamos decir que esta otra clave interpretativa también es válida: la filosofía moderna es un intento de alcanzar la realidad, de alcanzar la vigilia, de romper las cadenas para despertar del sueño dogmático. Al final de la primera meditación, Descartes dice "Me despierto, y mi despertar es penosísimo. Es el despertar de un esclavo que se creía libre pero que se ve prisionero frente una dura realidad."



Incluso podríamos entender toda la filosofía en general, como un duro intento de salir del engaño, de salir del sueño para alcanzar un grado de realidad superior. Así es como la filosofía moderna muestra su grado crítico que comenzó ya con Nicolás de Cusa. Estamos hablando de un grado crítico que es mucho más que un hábil juego de construcción de sistemas, y que pasa a ser un real intento de hacer ciencia, es decir, de lograr conocimiento verdadero. Entendiendo por "ciencia" en este contexto, la vigilia completa: el despertar, el saber cierto. Creo que más que la filosofía moderna, es la filosofía en general la que puede entenderse como este esfuerzo por alcanzar algo cierto, seguro, definitivo, universal, que no estuviera sujeto a estos condicionamientos dados por presupuestos no examinados. Es cierto también, que siempre podría decirse de alguien que dijera algo en filosofía "usted opina así porque en cierto modo está dormido, porque vive en este lugar, en este momento, pertenece a esta clase social, a este género, está condicionado por tantas cosas que todas ellas distorsionan su conocimiento, y así usted cree que lo que dice es válido, pero sólo es válido en este pequeño ámbito diseñado por sus condicionamientos." Pero el filósofo podría responder "no voy a negar que pueda estar condicionado por muchas cosas, pero mi propósito y mi esfuerzo están dirigidos hacia la certeza no condicionada, están dirigidos hacia el alcance de un conocimiento que escape a los condicionamientos." Es probable que al tratar este tema del conocimiento, uno encuentre que hay también una progresiva pérdida de ingenuidad. Es probable que los filósofos dogmáticos -como decía Kant- al principio fueran sumamente ingenuos y que creyeran que las cosas son tal como se nos aparecen, y que poco a poco hayan adquirido esta visión más crítica. Pero de todos modos y en todos los casos, la pretensión, la meta del esfuerzo, ha sido siempre el conocimiento con certeza verdadera, lo que viene a ser lo mismo que "el conocimiento

universal" que no es válido para éste o aquel grupo o ámbito solamente, sino "universalmente válido".

Por esto también es cierto que los modernos en general, empiezan a verse -y tomen esto de manera relativa-, como "antiaristotélicos". Empiezan a pensar que el aristotelismo es una manera del saber ilusorio, y empiezan a buscar saberes que sean más sólidos, más firmes y que escapen de algunas de las ilusiones del saber aristotélico, por lo que se ponen a estudiar con empeño a Platón. Lo cual ocurre también por razones históricas, en realidad empiezan a estudiar a Platón "contra Aristóteles". Esto no quiere decir que no haya habido fuertes corrientes aristotélicas dentro de la modernidad.

Hemos visto algunas claves para la comprensión de la filosofía moderna, es decir, para que ustedes puedan leer más cómodamente los textos, y hemos visto una de las claves que es, que lejos de abandonar del todo la teología, la fe, el concepto de "Dios" como tema central, por el contrario se lo mantiene firmemente. La otra clave fue esta del propósito de alcanzar certeza absoluta, de alcanzar un conocimiento que no esté basado en ninguna autoridad, sino que se trata de una búsqueda –reitero- del saber absoluto, definitivo, que no dependa de nada.

Pero también otras claves que necesitamos conocer son claves históricas. Hay claves históricas que nos conviene saber porque tienen gran incidencia en la filosofía moderna, y en la manera en que la filosofía moderna se desarrolla. Una de ellas es la Conquista de América, tanto que Burckhardt - historiador suizo- escribió un libro interesantísimo que se titula *Consideraciones sobre la historia universal*. También era un experto en el tema del Renacimiento. Burckhardt dice que deberíamos considerar a Colón, aunque nos resulte paradójico, como el primer filósofo de la modernidad, porque la demostración empírica de que la tierra era redonda -si bien la hizo Sebastián El Cano, que es quien la dibuja. Es decir, que tanto El Cano como Colón, son los que demuestran

la redondez de la tierra, lo cual contribuye de manera decisiva a ese resquebrajamiento terrible de las cincuenta y cinco esferas que de este modo terminan cayéndose. Ocurre algo así como si fuera el cielo el que se cae sobre la cabeza de la humanidad, de manera que se termina aquel cielo protector que se convierte en un Infinito completamente incomprensible y mudo donde el hombre está arrojado y perdido. Esto es lo que queda como confirmado definitivamente, por el "descubrimiento" de Colón, es decir, por el hecho de circunnavegar la tierra. Esto también se encuentra reflejado en un Soneto de los hermanos Argensola, que introducen en la filosofía moderna de una manera extremadamente poética -se trata de un poema de amor en 14 versos- precisamente estos temas que estamos mostrando, y con el que vamos a seguir a la vuelta de un breve recreo.

Pero lo que quiero que les quede claro en esta primera parte de la clase, es que estamos hablando de algunas de las claves históricas, de los acontecimientos históricos, que promueven un gran cambio en el mundo y que son los que hacen que la filosofía moderna tome el camino que veremos que va a tomar. Y esto es lo que se muestra en el Soneto de los hermanos Argensola que vamos a ver en la segunda parte de la clase.

Mientras tanto hagamos un alto de no más de 15 minutos.

### **(Intervalo)**

Profesor Caimi: Estábamos entonces en la exposición de los factores históricos que parecían decisivos para la filosofía moderna. Estos son factores que constituyen, en cierto modo, lo fundante de la modernidad, a pesar de que no puedo tener la responsabilidad de un historiador al decirlo. Entre esos factores habíamos puesto, en primer lugar, la nueva manera de concebir la tierra, no sólo en lo teórico sino también

en lo práctico, el hecho del descubrimiento de América. El descubrimiento de América tiene varias lecturas posibles; una es la que habíamos presentado hace un rato: la tierra y el cielo ya no son este refugio cerrado para los hombres sino que los hombres están arrojados a un espacio infinito, inhóspito, están en el desamparo fundamental. Este probablemente sea uno de los caracteres de la modernidad.

Pero también el descubrimiento de América trae aquella novedad del encuentro con culturas exóticas. Esto no es una gran novedad absolutamente, quiero decir, ya el descubrimiento de China por Marco Polo había traído eso. Pero Marco Polo había sido un escritor aislado y su libro acerca de la China y el Asia oriental se leía más bien como una novela de aventuras puramente imaginaria. El descubrimiento y después la fundación de ordenes religiosas misionadoras que van al extremo oriente hacen que tanto la China como las culturas americanas incidan en la cultura europea, aparezcan como sorpresas que ponen muy en duda el predominio absoluto de la mentalidad europea, de la razón y de la filosofía europea. Esto llegará y se va a ampliar un poco a su tiempo, quiero decir, el descubrimiento de América trae, por un lado, la situación de que la tierra es redonda, que el espacio geométrico infinito coincide con el espacio físico y pierde su diferenciación interna cualitativa. Quiero decir, si ustedes tienen un espacio cerrado en que la tierra es el centro y hay un arriba absoluto que es el lugar de las estrellas fijas y más allá el lugar de Dios mismo y hay un abajo absoluto que es el otro lado de la tierra, esto plantea una manera de ver las cosas muy diferentes que cuando uno tiene un espacio geométrico que coincide con el espacio físico y entonces todo el espacio carece de propiedades cualitativas, es todo homogéneo. En la tierra plana rodeada de las 55 esferas en medio de un espacio cerrado, cualitativamente diferenciado, el fuego va a su lugar propio que es arriba, la tierra va a su lugar propio que es abajo y la tierra cae porque el espacio tiene un abajo y el lugar de la tierra en el

espacio es abajo, el calor se eleva porque el fuego va para arriba y el lugar propio es el arriba absoluto. Ahora se rompe ese cielo que determinaba lugares absolutos en el espacio y que hacía que este se diferenciara cualitativamente. Tenemos un espacio homogéneo indiferenciado y las explicaciones necesarias para el comportamiento de las cosas físicas ya no pueden basarse en un lugar absoluto y propiedades y cualidades fundamentales sino que tienden a ser geométricas, no cualitativas sino cuantitativas. Cuando un geómetra anterior a Copérnico quería trazar verdaderamente una línea, la trazaba hasta que llegaba a la esfera que cerraba el cielo y no podía seguir, el espacio era limitado y tenía ciertos lugares donde se terminaba, no era homogéneo. El geómetra post-copernicano traza una línea y sabe que la línea que traza es infinita porque el espacio mismo es infinito; no solamente el espacio representacional de la geometría sino el espacio real. Decía que esto había quedado como plasmado de algún modo gracias al descubrimiento de América y a lo que eso trajo de difusión de la teoría copernicana del heliocentrismo. Después eso a su vez fue modificado ya en la misma modernidad temprana; fue modificado el heliocentrismo considerando a las estrellas como hoy las consideramos y que no hay un centro absoluto del espacio.

Estudiante: ¿Podría ser que con el descubrimiento de América se difundan las ideas de Copérnico?

Profesor: Claro. Burckhardt dice que es la demostración empírica de la redondez de la tierra y entonces del heliocentrismo copernicano. El año pasado habíamos encontrado esto en un formidable soneto de amor de Bartolomé Leonardo y Lupercio Leonardo de Argensola; siempre viene bien un soneto de amor para explicar filosofía, como decía Platón en el Banquete. Este es un soneto de amor, pero me parece que tiene

un simbolismo que va mucho más allá de un soneto de amor concreto. Es un soneto dirigido al rey don Juan el Bastardo, don Juan de Austria. Decía:

*Yo os quiero confesar, don Juan, primero,  
que aquel blanco y carmín de doña Elvira  
no tiene de ella más, si bien se mira,  
que el haberle costado su dinero.*

El blanco carmín que tanto enamora de doña Elvira no es de ella, no es natural en ella sino que es comprado, son cremas y tinturas.

*Pero también que me confieses quiero  
que es tanta la beldad de su mentira,  
que en vano competir con ella aspira  
belleza igual de rostro verdadero.*

Con lo que quiere decir que sabe que es mentiras, se ha aceptado esa docta ignorancia que dice que no seamos ingenuos al conocer, pero igual es tanta la beldad de su mentira que un rostro verdadero no maquillado no podría competir con la de doña Elvira. Ahora vienen estos dos tercetos finales que traen resumido este momento de la filosofía moderna. Nunca se supo bien qué hermano era porque publicaban en conjunto

*Mas, ¿qué mucho que yo perdido ande  
por un engaño tal, pues que sabemos  
que nos engaña así naturaleza?*

Por medio de una expresión un poco antigua está diciendo que no es tan extraordinario que yo ande tras un engaño semejante porque sabemos que la naturaleza nos engaña igual.

*Porque ese cielo azul que todos vemos,  
ni es cielo ni es azul, ¡Lástima grande  
que no sea verdad tanta belleza!*

Saben la estructura de un soneto: son dos cuartetos endecasílabos y dos tercetos endecasílabos. Lo que están diciendo los hermanos Argensola ahora es que este cielo azul que vemos empíricamente no es cielo es decir ya no es más esa campana circular que nos cubría y protegía cuando pensábamos en las 55 esferas aristotélicas, eso se rompió, ese es el resquebrajamiento y derrumbe del cielo pre-copernicano. Eso se acabó, ya no es más cielo. Tampoco es azul, porque en la filosofía moderna en Galileo y Locke especialmente, ya también en Aristóteles, se plantea la cuestión de las cualidades secundarias y primarias. Como veremos con Galileo, el azul que vemos no es sólo expresión de lo que pasa en el cielo sino también lo que pasa en mi retina, en mi ojo, pero en si mismo considerado no sólo no es cielo, sino que tampoco es azul. Finalmente está ese lamento formidable que trae toda la tristeza del barroco: “Lástima grande que no sea verdad tanta belleza”, porque aquel cosmos, aquel mundo ordenado y bello en el que el hombre medieval encontraba su refugio, ahora ya no es más verdad, ahora se terminó y estamos arrojados en un mundo infinito en el que no sabemos cuál es nuestro lugar. Nuestro lugar es incierto en ese mundo infinito que ya no tiene centro, ni bordes,

no tiene un lugar privilegiado dentro del espacio. Este espacio es totalmente homogéneo, esto quiere decir que no hay lugares privilegiados.

Esto trae otro de los grandes temas bastante terribles de la modernidad que es la guerra de los 30 años y su causa próxima que es el cisma del cristianismo. Otro de los factores fundamentales de la modernidad, de la filosofía moderna fue un tema religioso, el tema del Dios de la filosofía, el dios como concepto de la teología racional. La reforma luterana fue uno de los factores que incidió muchísimo en la modernidad. De algún modo todos estos factores están relacionados, se van entrelazando. Recuerden las tesis que Lutero clava en la puerta de la Catedral de Worms de donde surge todo el problema del cisma de la iglesia cristiana al ponerse en duda la autoridad del Papa. Todo esto giraba en torno a la cuestión del libre examen de las escrituras. El libre examen se contrapone a la autoridad suprema de la cátedra eclesiástica. Es decir, uno de los dogmas de la iglesia católica era que el papa es infalible cuando habla *ex cathedra*, es decir, desde la silla, sobre cuestiones religiosas. Lutero en sus *95 Tesis* trata todo lo vinculado a las facultades para examinar libremente los textos sagrados y para encontrar en lo posible una interpretación. Esto da lugar a muchas cosas también, por ejemplo, al desarrollo de una teoría de la interpretación, porque naturalmente surgen inmediatamente abusos; pueden surgir interpretaciones brillantes pero también interpretaciones delirantes, por esto se hace necesario elaborar una teoría de la interpretación. El judaísmo ya tenía una teoría de la interpretación, pero el cristianismo recién comienza a tenerla en ese momento. Esta es una teoría acerca de la técnica para interpretar el texto sagrado. Lutero dice que hay que tener en cuenta dos principios a la hora de interpretar el texto sagrado: uno es que no se debe interpretar un pedazo separado del texto sin tener en cuenta el contexto; el otro es tener en cuenta siempre el fin que se persigue, la meta, la finalidad que el texto quiere alcanzar.



Vemos entonces cómo el surgimiento de la revolución protestante da lugar a esta teoría de la interpretación como un subproducto. El producto principal de esta revolución para la filosofía moderna es la consideración de la razón de cada uno como criterio último de la interpretación o de la búsqueda de la verdad en general. Esto lo encontramos en Descartes de una manera formidable, pero también se encuentra en general en la filosofía moderna; este es un movimiento general de la filosofía moderna de abandonar la tutoría que ejerce la autoridad, sea esta religiosa o la autoridad general del docto incluso, para encontrar un sistema en el que el saber universal se logre sin auxilio de esto. Fíjense cómo para nosotros en general es una cosa obvia que no necesita ser demostrada: si viene alguien que tiene una autoridad inmensa y me dice que dos más dos es cuatro yo no le voy a creer por la autoridad inmensa que tiene, sino porque efectivamente hago la cuenta y veo que es así. Pero en ese momento no era algo obvio y, para llegar a afirmar esto, que para nosotros es obvio, fue necesario demostrar la capacidad de la razón para alcanzar el conocimiento. La demostración de la capacidad de la razón para llegar al conocimiento queda enredada en este movimiento dialéctico de la filosofía moderna que habíamos hablado hace rato. Es decir, hay toda una línea escéptica que muestra que, en realidad, la razón es una cosa pretenciosa pero inútil. A su vez hay otro movimiento que trata de demostrar que, lejos de ser algo inútil, pretencioso y desproporcionado respecto de aquello para lo que se la quiere usar, la razón es sumamente proporcionada y apta y es el verdadero instrumento de conocimiento. Entre esos movimientos o partidos, el escéptico y el dogmático o racionalista, veremos después de un par de siglos la solución en la filosofía crítica. Kant se ve a sí mismo como el superador de esa oposición de escepticismo y dogmatismo, un superador que asume e integra los opuestos en una entidad completamente nueva que es la filosofía crítica, la filosofía de Kant mismo.

Nuestro trabajo para hoy sería sin embargo ver esto en su surgimiento, en su concreción al comienzo de la modernidad y para eso me pareció bien ver algunos de los textos en los que estas actitudes se expresan. En 1535 Pedro de Mendoza funda Buenos Aires, el descubrimiento de América está en pleno desarrollo con el doble efecto que dije de relativismo cultural, que muestra que hay pueblos tan buenos moralmente y justos como los pueblos cristianos (o más) y sin embargo no tienen la menor idea del cristianismo (eso presenta una objeción muy difícil para aquellos que sostenían la moral en la religión que eran la mayoría); pero también esa otra consecuencia que había dicho que es una demostración empírica de una verdad matemática, que es la redondez de la tierra, la homogeneidad del espacio, la pérdida del lugar en el mundo. Así, en 1536, cuando Pedro de Mendoza funda Buenos Aires, en algún lugar de Francia un autor anónimo escribe un libro rarísimo que se llama el *Cymbalum mundi*. Digo que es un libro raro porque en verdad es una especie de farsa que tiene una cantidad de parábolas, historias, algunas bastante extrañas y disparatadas pero que se puede interpretar muy bien como una alegoría o colección de ellas de crítica de la religión y la razón, de las dos cosas en una especie de escepticismo extendido.

Estudiante: ¿Puede ser que esté nombrado en el nombre de la rosa, la novela de Eco?

Profesor: Puede ser, pero es mucho más próximo a nosotros porque lo tradujo Rogelio Paredes y lo publicó Burucúa, profesor de historia moderna en esta facultad. Está publicado en una serie que se llama “Libros raros olvidados y curiosos”, en una linda traducción. Dice que el autor fue Bonaventura Des Pèriers, pero nunca se supo bien. El rey de Francia, Francisco I, se enojó terriblemente porque el libro parecía muy

escéptico, casi cínico. Pero lo que nos interesa a nosotros son algunas de las historias del libro. Por ejemplo, parece que hay un perro que habla, pero este perro se siente muy mal porque no tiene con quien hablar. Con la gente no puede porque les parecerá que es algo rarísimo que un perro les hable, y los otros perros piensan que él está alardeando con eso que los separa de los demás. El se siente muy mal y dice “¿Dónde podré encontrar una pócima que me libere de esta cosa tan molesta que es saber hablar?”. La historia, contada con muchísimas más gracia, podría interpretarse como si nosotros fuéramos el perro y tuviéramos este pesado don que es la razón, que no nos sirve para nada, no nos sirve para conocer el máximo absoluto. Ya Nicolás de Cusa decía que no podemos conocer el máximo absoluto, a lo más que podemos llegar es a reconocer nuestra ignorancia; Kant mismo dice que la razón tiene ese desgraciado destino de verse siempre estimulada por proyectos o preguntas que no puede responder y entonces surge esa especie de desgarramiento por no poder responder a las preguntas que ella misma se plantea). Allí se ve un poco esa actitud crítica con respecto a la razón en esa historia del pobre perro que habla que tiene esa palabra, que es equivalente a nuestra razón y no le sirve para nada, y lo único que hace es que pretenda más de lo que en realidad es, no alcanza para lograr lo que pretende pero tampoco lo deja en el llano movido sólo por la naturaleza.

Unos cincuenta años después, en 1585, Montaigne dice algo semejante, pero con un tono melancólico: nosotros nos movemos por la razón, y entonces nuestro actuar está regido por lo que nosotros entendemos que está bien o mal, está regido por nuestro razonamiento mientras que los animales están dirigidos directamente por Dios mismo que implantó el instinto y no tienen el peligro de errar o equivocarse, por eso es muy superior la situación de los animales en relación al hombre. Esta razón de la que tanto nos enorgullecemos termina siendo una molestia, en vez de un don que nos hace

mayores, en verdad nos hace peores y sólo sirve como castigo de nuestro orgullo, de nuestra presunción.

Otra de las historias contenidas en el *Cymbalum mundi* (un libro acumulativo, sin mucha continuidad), que llega hasta el siglo XVIII, cuenta que el dios Mercurio aparece un día entre los dioses con la piedra filosofal. Esta piedra es la que permite el conocimiento de la verdad absoluta, permite convertir los metales en oro, es la piedra de la verdad. Como todos anhelan esta piedra, el dios, para no dársela a uno, la rompe en muchos pedazos y en una especie de burla la tira en la arena del circo. Desde entonces, dice Des Pèriers, los filósofos se pasan el tiempo buscando entre las piedras y cada tanto uno dice “Acá tengo un pedazo de la piedra filosofal”, los demás vienen y lo discuten hasta que finalmente se da cuenta que sólo es un pedazo más de arena y siempre ocurre lo mismo (hay alguien que cree encontrarla y después se da cuenta que no es). Este es un poco el destino de la razón y el dios en lugar de compadecerse de esto, sólo se ríe y se burla de esos filósofos que son una figura cómica en la búsqueda de la verdad. Aquí se concentró ese escepticismo: lo único que pueden hacer los hombres con ese don de la razón que este dios les ha dado es simplemente desenvolver su propio engrimiento (este filósofo es ridículo, engreído, peleador), pero a su vez no hace más que pensar, relajarse y prometer. Esta parece ser la patética situación de los filósofos, de los que usan la razón para el conocimiento.

Estudiante: ¿De qué año es este libro?

Profesor: De 1537, un año después de la fundación de Buenos Aires por Pedro de Mendoza.

Lo que interesa aquí es esta posición desairada en que queda la razón como método de conocimiento, que queda muy por debajo de la pretensión. Muchos años después, cuando Goethe escribe el *Fausto*, también hay una escena semejante que muestra esto mismo. Hay que tener en cuenta que en esta época ya ocurrió la solución kantiana. En un momento dado de la obra, el doctor Faustus, que quería con su conocimiento superar lo terrenal, conocer los espíritus que rigen el universo, hace algunas alquimias y llama al espíritu de la tierra y el espíritu se presenta. Entonces el doctor Faustus se entusiasma, no sólo porque está el espíritu, sino por su propio poder y dice: “Te tengo y te obligué a venir y lo hice porque soy tan poderoso como vos; soy tu igual”. Pensaba que gracias a su conocimiento se había elevado de la posición de simple mortal al nivel de los dioses. Entonces el espíritu con terrible sarcasmo se ríe de él y le dice “No somos iguales; sos igual al espíritu que podés entender, no sos igual a mí”. Tal como Mercurio se burlaba de la pretensión humana de sabiduría. Esto está también en la *Biblia*: la verdadera sabiduría no es accesible a los hombres sólo Dios es sabio. En Pascal también se puede ver cuando dice que la verdadera filosofía se burla de la filosofía.

Me gustaría mirar ahora uno de los iniciadores de la modernidad. Un iniciador que es especialmente agradable para la lectura. Montaigne es una persona que reflexiona con serenidad, con una enorme sinceridad y desde un punto de vista extremadamente humano pero reflexiona desde sí mismo; este “desde sí mismo” a pesar de que él no es protestante, es el pensar por sí mismo que está en el ambiente que Lutero recoge en la tesis del libre examen. Este libre examen está en el ambiente general y será una de las cosas decisivas y definitorias de la filosofía en el mundo moderno. Para Kant también el pensar por sí mismo es algo propio de la filosofía, poner todo conocimiento bajo el tribunal supremo de la razón. Montaigne se

propone pensar por sí mismo y escribe los *Ensayos* en tres tomos, cerca de 1580. Nosotros vamos a leer uno de sus ensayos, el más largo “La apología de Raimundo de Sabunde”. Raimundo Sabunde era un médico profesor en la universidad de Toulouse, allí conoció a Montaigne y a Giordano Bruno, también conoce a Francisco Sánchez, el gran escéptico español. Sabunde había escrito un tratado de temas de teología, abogando por la fe en contra de la razón. Luego Montaigne escribe este ensayo para defender a Sabunde de aquellos que lo atacaban por escéptico

Pero antes de entrar a Montaigne me gustaría tratar otro de los factores decisivos del periodo moderno, Copérnico. Es verdad que el descubrimiento de América fue la confirmación empírica de las ideas de Copérnico, pero su libro se publica casi un siglo después, en 1543, porque no se había atrevido a publicarlo antes. Hizo bien en no publicarlo porque poco después el libro fue condenado por la inquisición y, según tengo entendido, lo sigue estando. Parece que lo tuvo 36 años guardado sin publicarlo; el sabía que era algo que iba a conmover la ciencia. El libro se llama *Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes (De revolutionibus orbium coelestium)*. Voy a leer ahora una cita de Copérnico:

*“Y también yo, con ocasión de estos testimonios, he comenzado a meditar sobre los movimientos de la tierra. Y aunque esta opinión parezca absurda, he creído, puesto que otros antes que yo se atrevieron a imaginar una multitud de círculos para demostrar los fenómenos astronómicos, que podría atreverme a ensayar si, suponiendo que la tierra se mueve, hallaría sobre la revolución de los cuerpos celestes demostraciones más sólidas que las expuestas en tiempos anteriores. Tras largas investigaciones he llegado a convencerme de que el sol*

*es una estrella fija rodeada de los planetas que en su derredor se mueven, a los que sirve de centro y da luz; que además de los planetas principales hay otros de segundo orden que circulan como satélites alrededor de sus planetas principales y con éstos, alrededor del sol; que la tierra es un planeta principal sujeto a un triple movimiento; que todos los fenómenos del movimiento diurno y anual, las rotaciones de las estaciones y todos los cambios de luz y de temperatura de la atmósfera que las acompañan son resultados de la rotación de la tierra sobre su eje y de su movimiento periódico alrededor del sol; que el curso aparente de las estrellas es sólo una ilusión óptica producida por el movimiento real de la tierra y por las oscilaciones de su eje; que, en fin, el movimiento de todos los planetas da origen a un doble orden de fenómenos que es esencial distinguir, derivados unos del movimiento de la tierra y otros de la revolución de esos planetas alrededor del Sol. No dudo que los matemáticos aceptarán mi opinión si se toman la molestia de conocer, no sólo superficialmente, sino de una manera profunda, las demostraciones que daré en esta obra.”*

Es en este lugar donde por primera vez se dice que la tierra gira alrededor del sol. Poco tiempo después Montaigne dice que esta es una teoría bellamente expuesta, pero que no se sabe si es verdad. Mucho tiempo después, cuando Darwin recorre la Pampa, dice que le resultó algo muy difícil hacerle creer a los habitantes de la Pampa que la tierra era redonda y que no era un plato colocado en el centro del universo. Este es un texto importantísimo: es allí donde se dice que la tierra gira alrededor del sol, que hay infinitos planetas, infinitos soles que a su vez poseen planetas a su alrededor. Desde aquí salen muchísimas líneas de conexión con momentos muy importantes de la filosofía moderna. De aquí sale

Giordano Bruno, cuyo libro más importante se llama Sobre el infinito universo y los mundos; allí dice lo mismo que Copérnico, que hay infinitos mundos, que el universo es infinito. Esto significa, como decíamos antes, que el espacio es homogéneo; esto a su vez implica que aquello que es probado y demostrado para esta porción de espacio que tenemos delante, vale para todos los infinitos mundos. De manera que la demostración matemática o geométrica es una herramienta formidable para el conocimiento de todo el universo. En contra de lo que dice Montaigne y de lo que dice Des Pèriers, la razón matemática es el instrumento formidable para el conocimiento y quizás no sólo para el conocimiento matemático sino para el conocimiento en general. Si se lograra trabajar correctamente con el instrumento que es la razón matemática, podríamos tratar mucho más que la resolución de problemas de geometría. Por lo pronto, el reconocimiento de la homogeneidad del espacio, ayuda a que la razón geométrica tome un valor formidable de instrumento último. Quizás, si se lo utiliza correctamente pueda llegar a servir para aquello que quería Nicolás de Cusa, el conocimiento del máximo absoluto, el conocimiento de todo aquello que la mente humana pueda llegar a conocer.

Vemos entonces que en ese momento, con el descubrimiento de América, con Copérnico que dice que el espacio es infinito y que la tierra no es el centro y que entonces no existen las esferas concéntricas...de todo esto surge también una valoración formidable del instrumento que llamamos razón geométrica pero que también podemos llamar razón natural, porque la razón natural es razón geométrica o bien la geometría es la estructura y orden de funcionamiento de la razón natural. Sin embargo, esta valoración de la razón natural no deja de seguir luchando con ese otro aspecto que es el escepticismo.



### **(Interrupción por mal funcionamiento del micrófono)**

Les decía que la vertiente escéptica no es tan débil como parece, hay una especie de movimiento pendular en que se impone con fuerza el racionalismo matemático y al mismo tiempo o alternativamente se impone con fuerza el escepticismo. Hay entonces estas dos líneas que atraviesan toda la filosofía moderna. Veremos a partir de la clase que viene cómo la filosofía de Descartes en mi propia interpretación (cómo lo leo yo a Descartes) es precisamente el máximo desarrollo de esta fe en la razón matemática. Me parece que justamente en Descartes se estructura, se sistematiza la razón matemática de manera perfecta, se genera a partir de ahí todo un movimiento racionalista que pasa por Malebranche, después Spinoza que veremos aquí y, especialmente, como culminación en Leibniz. Toda esta filosofía es una filosofía de la razón matemática que nace precisamente en estos momentos iniciales en que Copérnico descubre que no hay cielo, los hermanos Argensola lo ponen ahí, no hay más bóveda, no hay espacios cualitativamente diferenciados sino que hay un espacio homogéneo y entonces la razón geométrica tiene un imperio ilimitado sobre todo lo que acontezca en el universo natural.

Por otra parte hay movimientos que nacen también en el mismo momento. Nace entonces Des Pèriers o Montaigne o Sánchez o Pascal; estos proponen un momento de gran desconfianza de la razón que también se desarrolla después en los empiristas ingleses que toman una posición de tremenda desconfianza ante el racionalismo y su intento de conocimiento ilimitado. Imponen el escepticismo y este desemboca en su máximo desarrollo en Hume, de manera que cuando Kant se encuentra ante la filosofía de su tiempo, se encuentra justamente ante esta

oposición de escepticismo y racionalismo (él lo llama dogmatismo en el sentido de filosofía que procede por proposiciones a partir de principios, *dogmata* son los principios). Kant ve esta oposición y, como decía hace un rato, trae la novedad de una superación dialéctica de escepticismo y dogmatismo en la filosofía crítica; es decir, somete a crítica la razón pura, la razón de los racionalistas, basándose en las objeciones empiristas escépticas, pero somete también a crítica al empirismo y al escepticismo basándose en su propia concepción de la razón y logra una formidable síntesis que es la síntesis en la que vivimos todavía. Quiero decir, nuestro curso termina en Kant y Hegel porque la revolución iniciada por Kant es todavía el encuadre, el marco en el que se desenvuelve la filosofía de nuestro tiempo, con variantes y posiciones más o menos marginales pero básicamente es el nuevo comienzo. Pero lo que nos toca a nosotros en nuestro curso es hacer el tránsito que da lugar a Kant; recorrer el momento previo a esa superación crítica de la oposición de empirismo y racionalismo. Veremos entonces este momento escéptico en esta clase y algunos desarrollos extraordinarios que tiene este momento.

Los autores que veremos son tres: Montaigne, Sánchez y Bruno. Me gustaría tocar aunque sea un poco estos tres autores. En primer lugar entonces Michel de Montaigne, en realidad se llama Michel Eyquem de Montaigne por el lugar donde vivía y tenía un castillo. Es notable, Montaigne tenía un castillo y en aquel tiempo estaban las guerras de religión. Las guerras de religión están originadas precisamente en Lutero y la reforma. Inmediatamente Gustavo Adolfo de Suecia quiere imponer el protestantismo librándose del anticristo que era el papa de ese momento, y el emperador de Austria, que además era el emperador de todo el imperio romano germánico, le declara la guerra. En ese momento había

una estructura política que ahora no conocemos bien pero que en ese momento era importantísima, era un sobreentendido para los hombres de la época. Vale la pena abrir un paréntesis y decir algo sobre eso. Desde Carlomagno se había intentado recomponer el imperio romano de occidente. El de oriente todavía seguía pero como se viajaba a caballo, que es otra cosa que uno se olvida, estaba muy lejos. Ahora uno dice “Me tomo un ferry en Roma y en poco tiempo llego a Atenas o a Constantinopla”, pero en aquel tiempo era muy lejos. Entonces eran duros los esfuerzos por recomponer el imperio romano de occidente y desde Carlomagno había sido intentado con algo de éxito. En la estructura política de los tiempos de la modernidad que nos toca ver, había un emperador, el emperador del imperio romano germánico que era más o menos lo mismo que el emperador romano de occidente, se entendía como si fuera el que había logrado esta unidad de los reinos europeos. De él dependían de una manera extraña, laxa, los reyes; quiero decir, el rey de España y el de Hungría de algún modo dependían del emperador, y éste era elegido por unos príncipes electores que en su mayor parte pertenecían a los reinos germánicos en ese momento, Prusia, Baviera, Austria...etc. Entonces el emperador de occidente, que en ese momento era el rey de Austria, toma el partido romano católico contra los reformados protestantes del rey Adolfo de Suecia y allí empieza la guerra de los treinta años en que, como en casi toda guerra, no gana nadie. Muere una inmensa cantidad de gente y termina por simple agotamiento de los reinos combatientes, no queda casi población en muchos lugares de Europa. El cronista de esta guerra es Grimelshausen, *Simplicisimus*, y lo interesante de este texto es que es cronista desde el punto de vista de un individuo raso, de un hombre de pueblo, en realidad

de un chico de pueblo que queda huérfano a raíz de estas guerras y va boyando de un lado a otro como escudero o como bufón y muchas otras cosas.

En medio de esas guerras de religión Montaigne estaba en su castillo y cuenta en uno de sus ensayos que había decidido una estrategia de defensa que parece tomada de los escritos de Lao Tse: no se iba a defender. No iba a fortificar el castillo, iba a dejarlo como si no pasara nada. Gracias a eso fue un botín menos codiciado por las tropas que pasaban y nunca tuvo problemas de asalto al castillo. Esto que parece una pavada, en realidad la misma estructura, no voy a defender el castillo a pesar de estar en medio de la guerra, es la estructura de la teoría del conocimiento de Montaigne que dice que no va a discutir con el escéptico, con el que quiera derribar sus principios filosóficos, no se defenderá porque en realidad la defensa no es mejor que el ataque, sino que sitúa su filosofía en otro lugar, en un lugar en el que esos ataques no signifiquen nada. Por eso Montaigne también rechaza la validez de la razón como instrumento: él es el que decía que el presunto don de la razón que nos hace superiores a los otros en realidad, no nos hace tan superiores; mejor están los animales que están dirigidos de manera infalible por el instinto que viene directamente de las manos de dios y no como nosotros de manera falible por la razón que no es un buen instrumento y que lo manejamos nosotros. En realidad según Montaigne la razón debería entenderse como un instinto más; los hombres no somos ni mejores ni peores que los animales; estos razonan igual que nosotros sólo que no con palabras. Montaigne dice: *“Cuando juego con mi gata ¿quien sabe si no es ella la que esta jugando conmigo?”* como diciendo “Yo creo que soy el que pone las reglas del juego pero en realidad estoy tan perdido y soy tan insignificante como el animal que pasa por irracional”.

Son muchísimas las críticas que Montaigne hace a la razón. Algunas son muy interesantes y están basadas en otro de los factores propios de la modernidad: el descubrimiento de América. Colón y Copérnico parecen asociados para mostrar dos aspectos de esta gran innovación en la teoría astronómica. Copérnico en el sentido matemático, geométrico, astronómico, físico; Colón podríamos ponerlo como el que empíricamente demuestra el acierto de Copérnico, pero además permite ver aspectos que Copérnico no podría haber previsto que son los aspectos morales, etnológicos, sociales, de esta cuestión y Montaigne toma de lo dos. Toma más todavía de estos aspectos sociales: no solamente dice que no somos superiores a los animales y que nuestro engrandecimiento sí nos hace pensarnos superiores sino que también dice y lo demuestra y lo trata amplísimamente, no somos tan superiores a los otros pueblos que hay que tienen principios morales pero también principios de costumbres, sociales completamente diferentes de los nuestros. Toda la razón no solo teórica sino también la razón volcada hacia la práctica, aparece en el fondo, dice Montaigne, como una especie de instrumento que sólo sirve para castigar nuestro orgullo, nuestra soberbia. La razón, por un lado, alimenta nuestra soberbia y hace que nos pongamos como superiores por ser más racionales, y entonces justo por eso chocamos con una realidad que nos humilla y esa es la finalidad de la razón. Esa es la finalidad de la razón para Montaigne, la de humillar nuestra soberbia.

Hay uno de los ensayos en los que cuenta cómo pudo entrevistar verdaderamente a unos cuantos indígenas que estaban en la corte del rey Francisco (llevados allí como personajes exóticos). Por medio de un intérprete Montaigne pudo interrogarlos y decirles algo; los indígenas terminan siendo moralmente muy superiores a los príncipes cristianos. El les pregunta cual es su

posición en la tribu; el indio le responde que es el jefe, el cacique. Montaigne le pregunta a su vez cuáles son los privilegios que tiene el jefe; el indio le responde que su privilegio es ser el más arrojado en el combate, el que toma la mayor responsabilidad, el que enfrenta primero el peligro...los príncipes cristianos no eran así (salvo un famoso rey de España, Carlos el temerario quien temblaba de excitación antes del combate). De este modo Montaigne desarrolla así esa crítica por la vertiente social a la razón europea dominante o a la razón en general, conmovido por ese otro efecto formidable del descubrimiento de América que es el descubrimiento de culturas no cristianas que incluso eran no racionales en el sentido habitual o tradicional, y sin embargo moralmente tan buenas como toda la bondad que el cristianismo se preciaba de haber traído al mundo. Esto produce un desconcierto formidable en los pensadores de la época y en general en la gente de la época y empuja toda la filosofía o el pensamiento en una dirección escéptica. Aquello que parecía una razón universal que llegaba a verdades absolutas en realidad era una pura apariencia de universalidad. Este es otro de los pensamientos brillantes de Montaigne cuando dice que nosotros procedemos como personas que pensaron que las ordenanzas municipales de su pueblo tuvieran que ser las leyes universales de la naturaleza. Nos agrandamos tanto que no vemos nuestra pequeñez y creemos que lo nuestro es lo universal, lo más verdadero, lo más cierto. Nuestras normas, nuestras costumbres, nuestros preceptos, los tomamos como leyes universales de la naturaleza cuando obviamente no es así. En realidad nuestra presunta razón nos arrastra a terribles equivocaciones y no sólo las leyes de la aldea son leyes de la naturaleza o las presentamos así sino que a Dios mismo lo concebimos a la manera humana.

Este antropocentrismo, este etnocentrismo que usamos con respecto a los salvajes de América: decimos que somos superiores por buenos, civilizados, morales, y resulta que era un etnocentrismo vano; esto también lo convertimos en algo todavía peor que es el antropocentrismo universal y juzgamos a Dios y a la naturaleza desde nuestra perspectiva humana y entendemos que él se encoleriza, que desea, que se pone contento, habla, y esas son todas cosas completamente absurdas. Entendemos que nos dirigimos hacia un paraíso de ultratumba que concebimos tan a la manera humana que pierde toda validez. Tanto que hay un pasaje de Montaigne en que dice “Si hay en mi pensamiento del paraíso un elemento humano entonces ya no es el paraíso verdadero”. El verdadero paraíso en realidad debe ser completamente ajeno a lo humano, completamente incomprensible para nosotros, la dicha la felicidad del paraíso es algo que no podemos ni siquiera pensar, o concebir.

Todo esto lo estoy tomando de la “Apología de Raymundo de Sabunde”, no hay casi nada nuevo, tomé un par de cosas de otro ensayo pero la fuente de la filosofía de Montaigne está en la Apología. Cuando Montaigne se pone a estudiar en ese trabajo la filosofía en general hace una tripartición que es curiosamente paralela a la tripartición kantiana que yo les decía hace un rato: dogmatismo, escepticismo y criticismo. Montaigne dice que la filosofía se puede dividir en tres partes o tendencias principales, una es la de la fe ingenua en la razón, el dogmatismo; otra es la opuesta, el escepticismo que es el esfuerzo por desconfiar completamente de la razón en todas sus formas, una tesis que no se sostiene porque no puede argumentar ni siquiera a su favor, toda argumentación implicaría naturalmente el uso de la razón; y una tercera tendencia que él llama del *epequismo*, de la epojé, de la abstención de juzgar, que es la de los que

suspenden el juicio hasta que haya algún tipo de claridad. Se pueden encontrar claridades parciales pero nunca se puede encontrar ese conocimiento de lo absoluto, ese conocimiento que Nicolás de Cusa quería, el conocimiento de lo absoluto, el conocimiento del principio divino de todas las cosas. No se puede alcanzar el conocimiento absoluto pero sí un conocimiento parcial. La debilidad de la razón humana, que no es mejor que la de los animales y nos arrastra al etnocentrismo en primer lugar (en el sentido de ignorar el relativismo cultural), nos arrastra a desconocer la vanidad de la ciencia y queda entonces dentro de esta tripartición. Están primeros los que creen haber hallado la verdad y la ciencia: allí están los peripatéticos, los estoicos, los epicúreos. Están después los que creen que no se puede alcanzar jamás por nuestros medios ninguna ciencia; y finalmente los epojistas o epequistas que dicen que se abstienen de juzgar porque están todavía en búsqueda de la verdad.

Cuando tiene que expresar esto Montaigne lo hace en una moneda, una medalla: manda hacer una medalla que resume de manera simbólica su filosofía. Esta es una medalla que tiene una balanza cuyos dos platos están a la misma altura, es decir, no hay razón alguna para que se incline la balanza para un lado u otro. Pero tampoco hay la posibilidad de desechar la balanza y decir que no se sabe nada como dice el escéptico, sino que se puede expresar la posición de abstención del juicio no mediante un juicio asertórico, una afirmación, sino por medio de una pregunta. La divisa de Montaigne en su vida, puesta en la medalla es: “¿Qué se yo?” Tengan en cuenta que es como pregunta y no como exclamación (“¡Qué se yo!”). En otros tiempos esa pregunta era el nombre de una colección de clásicos franceses. Vean cómo allí en esa pregunta, no es una afirmación o un intento de algo, es justamente el paralelo en palabras de aquella



negativa a poner defensas al castillo: no entra en la defensa de ninguna posición en particular, se retrotrae a no afirmar, pero como es necesario decir algo se dice una pregunta.

La verdadera sabiduría entonces para Montaigne vendría a ser el reconocimiento de nuestra ignorancia y eso lo expresa también en una linda historia o parábola que tiene en el ensayo de la “Apología” (el ensayo 12 del libro II).

*“Yo creo que el filósofo confesará que todo lo que ha conseguido después de tan arduo trabajo, es haber aprendido a reconocer su propia debilidad. La ignorancia, que casi naturalmente está en nosotros, la confirmamos, la certificamos, después de muy largo tiempo. A las personas verdaderamente sabias les pasa lo que a las espigas de trigo: van elevándose y alzándose con la cabeza orgullosa mientras están vacías, pero cuando se han llenado de su grano y de su madurez, empiezan a doblarse y a bajar la cabeza. De manera parecida, los hombres que han investigado el todo, y que no han encontrado en toda esta diversa ciencia nada que sea firme y sólido, renuncian a su presunción y reconocen su condición natural.”*

En este pasaje muestra Montaigne, de esta manera tan preciosa, la verdadera sabiduría, que termina siendo como decía Nicolás de Cusa el reconocimiento de la ignorancia, sólo que después del trayecto de la investigación es una docta ignorancia, no es la ignorancia inmediata e inconsciente de sí, sino que sería una ignorancia consciente de sí. Este es

entonces el despliegue de aquella divisa de Montaigne que termina con esa pregunta “¿Qué se yo?”

Me gustaría citar dos cosas más que han tenido un eco notable en la filosofía moderna y en la contemporánea. Simplemente quiero citar dos frases de Montaigne, no estoy añadiendo nada nuevo:

*“Hay que suspender el juicio para dejar lugar a la fe”*

La posición más verosímil es la del hombre que reconoce su ignorancia natural, su debilidad natural y al reconocer su ignorancia queda disponible para recibir desde Dios mismo algún tipo de revelación u orientación para su vida y en ese sentido suspende el juicio de la razón para dejar lugar a la fe. Esta posición es la que se llamo en su tiempo “fideísta” que abandona la razón y sólo acoge la guía de la religión, de la fe. Esta misma frase se encuentra en el Prólogo de la *Crítica de la razón pura*, segunda edición, página 30: “He debido suprimir el saber para dejar lugar a la fe”. Lo dice tal cual en la *Crítica de la razón pura*. Sabemos que Kant era un lector de Montaigne: hace poco encontré menciones en una carta de Kant en la que le pide a un librero amigo que le mandara los Ensayos en traducción alemana y el librero se los manda, por eso es probable que el haya leído aquí esa frase.

La otra frase que ha tenido una repercusión extraordinaria pero en la filosofía contemporánea, no se si es una repercusión en Carnap o Wittgenstein:

*“Los metafísicos racionalistas son músicos sin oído”.*

Tratan de hacer música pero no tienen oído entonces lo que hacen es un simulacro de música. El hombre según Montaigne no puede discutir de cosas divinas así como una persona sin oído no puede discutir de música. Cuando tratamos de hablar o de discutir cosas divinas, de esta verdad absoluta, de este fundamento absoluto de toda verdad que es el dios cuyo conocimiento persiguen los modernos tempranos, inevitablemente caemos en el antropocentrismo, lo entendemos de manera humana y entonces caemos en esta falsa universalidad. Razonamos sobre si Dios habría podido hacer el mundo sin materia, acerca de los límites y leyes de Dios, si habría podido hacer más de lo que hizo y si no lo hizo entonces no era omnipotente y entonces no era Dios, etc. Todo esto lo trata largamente Spinoza en la parte 1 de la *Ética* y está previsto aquí ya también esta advertencia formidable: cuidado al razonar sobre eso porque es reducir un problema a la escala humana, a la conceptualización humana, a un antropocentrismo injustificado. “Declaramos, dice Montaigne, monstruoso y desordenado lo que no está de acuerdo con nuestra inteligencia”. Esto recuérdelo porque lo encontraremos en el Apéndice al libro 1 de la *Ética* de Spinoza. Aquello cuyo orden no sabemos percibir lo declaramos monstruoso y desordenado. Esto se encuentra repetido y estudiado larguísimo en Spinoza pero también en Leibniz en la *Teodicea* cuando se pregunta “¿Por qué es desordenado o malo el mal?” Casi hago una cita de un tango: “¿Qué pasa señor que todo es demencia? Los niños ya nacen por correspondencia y salen del sobre sabiendo afanar” En el fondo es la misma pregunta de Leibniz en la *Teodicea*: ¿Cómo es posible el mal si el mundo es una obra de Dios? Todos tratan de responder en esta línea trazada originalmente por Montaigne en la que dice que entendemos que hay cosas desordenadas y malas porque no las podemos

comprender nosotros, porque no concuerdan con nuestra inteligencia. Eso muestra cómo reducimos a nivel antropomórfico, a nivel humano, lo que nos desborda y supera por todas partes.

Había un rey, Alfonso el sabio, de España, Alfonso X que había llegado a decir “¡Qué lastima que Dios no me consultó a mí cuando estaba haciendo el mundo, le habría dado unos buenos consejos!”.

Estudiante: En relación a la antropomorfización de Dios, el debate medieval acerca de si Dios pudo hacer que algo que haya sido no haya sido; se le aplica un predicado de debilidad a Dios del tipo “No puede ser que Dios haya...”

Profesor: Yo creo que a esto se refiere Montaigne cuando dice que esos razonamientos no se pueden hacer sin reducirlo todo a la escala de la razón humana. Eso es completamente imposible. Justo Spinoza en esa famosa Proposición I que hoy cité: “La sustancia es anterior por naturaleza a sus afecciones”, reclama que pensemos como Dios, que pensemos con la sustancia primero, no pensemos como hombres que piensan con los accidentes o afecciones primero. Spinoza trata de eludir esta objeción de Montaigne, trata de decir que hay una manera absolutamente racional no antropomórfica de razonar acerca de Dios.

En lo posible trataremos de ver la vez que viene a Giordano Bruno y luego veremos un poco de Galileo. Hasta el Jueves.