Treinta y cinco Aniversario

Historia de la filosofía con rostro filosófico

35 Aniversario del Seminario

Laura Benítez Grobet
Zuraya Monroy Nasr
S. Alejandra Velázquez Zaragoza
(coordinadoras)

Filosofía

Historia de la filosofía con rostro filosófico. Treinta y cinco aniversario del Seminario

Historia de la Filosofía con rostro filosófico. Treinta y cinco Aniversario del Seminario es una obra publicada en el marco del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT: IN401620 "El papel de la hipótesis en el desarrollo del conocimiento y de la filosofía natural, ss. XVII y XVIII. Antecedentes y prospectiva"

Primera edición: junio 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C.P. 04510, Ciudad de México.

ISBN: 978-607-30-9156-5

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de "doble ciego" conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México.

Historia de la filosofía con rostro filosófico. Treinta y cinco aniversario del Seminario

Laura Benítez Grobet
Zuraya Monroy Nasr
S. Alejandra Velázquez Zaragoza
Coordinadoras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (FFYL)

México, 2024

ÍNDICE

Prefacio
6

Introducción
S. Alejandra Velázquez Zaragoza
8

Treinta y cinco aniversario del Seminario
de Historia de la Filosofía
Laura Aurora Benítez Grobet
22

Seminario de Historia de la Filosofía:
35 Años de Filosofía con Historia
Zuraya Monroy Nasr
33

Notas a *De la filantropía a las pasiones*
Mario Edmundo Chávez Tortolero
48

Vida y voluntad en Joseph Glanvill:
a propósito de *Ligeia* de Edgar Allan Poe
Viridiana Platas Benítez
58

El estudio de los colores en el *De proprietatibus rerum*
de Bartolomé de Inglaterra
Daniel González-García
72

ÍNDICE

Algunas notas contextuales en el diálogo entre
dos modelos de ciencia: Leibniz y el newtonianismo
Leonardo Ruiz-Gómez
89

¿En qué consiste la modernidad de Descartes?
Rogelio Alonso Laguna García (Rogelio Laguna)
105

Matemática y sistema en la teoría musical de Descartes
Raúl Jair García Torres
122

De las asociaciones incoherentes al relato dramático.
Teoría y escritura de los sueños en la segunda mitad del siglo XVIII
Ernesto Priani Saisó
133

Reflexiones en torno al estudio cartesiano de la naturaleza
Javier Naranjo Velázquez
152

Bibliografía general
165

Prefacio

La celebración por los 35 años del Seminario de Historia de la Filosofía (SHF), espacio de investigación radicado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y adscrito al Programa de Maestría y Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, se efectuó durante los días 17 y 18 de noviembre de 2020. Participaron en ella 30 académicos universitarios,[1] en su mayor parte integrantes en diferentes momentos, de dicho espacio investigativo y provenientes de diversas universidades nacionales y extranjeras,[2] muestra de las redes y vínculos que el SHF ha venido cultivado con grupos análogos y con investigadores de los Estados Unidos de América, de Europa y de Centro y Sudamérica.

Este aniversario muestra la continuidad excepcional de una labor sostenida de investigación que ha venido formando generaciones de estudiosos de la historia de la filosofía, principalmente de la modernidad filosófica pero también de sus antecedentes e impacto en el pensamiento filosófico posterior. Bajo una metodología y temática plurales, sus

1 Laura Benítez, Zuraya Monroy, Alejandra Velázquez, Pablo Lorenzano, Ricardo Salles, Mauricio Zuluaga, Ignacio Díaz de la Serna, Luis Ramos-Alarcón, Raúl Jair García Torres, Rogelio Laguna, Leonardo Ruiz-Gómez, Alfonso Gazga, Miguel Adrían Sánchez Arrieta, Rubén Moreno, Aaron Jiménez, Diana Contreras, Elisa de la Peña, Hazel Castro, Alonzo Loza, Luis Antonio Velasco, Daniel González García, Mario Edmundo Chávez Tortolero, Viridiana Platas Benítez, Alberto Ross, Ernesto Priani Saisó, Xóchitl Amalia López Molina, Javier Naranjo Velázquez, Leonel Toledo, Isabel Gutiérrez y José Armando Olvera.

2 México. Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Psicología, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, Escuela Nacional Preparatoria, Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Universidad La Salle CDMX, Universidad Panamericana y Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, Unvrsidad Nacional de Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Colombia: Universidad del Valle (Cali), Universidad El Bosque (Bogotá) y Universidad La Salle (Bogotá).

integrantes convergen en promover la tarea de la historia de la filosofía como una de envergadura propiamente filosófica, donde más allá de la mera crónica y fuera de la visión inerte del pasado, se busca conformar la interpretación renovada de la historia del pensamiento filosófico como un espacio vivo.

Como una muestra de tal sentido del quehacer del historiador de la filosofía, este volumen colectivo presenta 10 de los trabajos que formaron parte de la celebración. En algunos de ellos se informa al lector de los inicios del SHF, así como de los proyectos desarrollados y temáticas abordadas para el cultivo filosófico de la historia de la filosofía durante tres décadas y media.

Sin duda, la trascendencia de la labor del SHF no se agota solamente en su prolija producción con impacto nacional e internacional, tampoco en su actividad como semillero de talentos encausados a la historia del pensamiento filosófico; aquélla consiste en el carácter paradigmático e inspirador de la consistencia en la disciplina y pasión intelectual que se cultiva y nutre en el esfuerzo compartido en grupo.

La celebración por los 35 años del SHF se realizó con al apoyo del Instituto de Investigaciones Filosóficas a través de su directora interina, Dra. Teresa Rodríguez, a quien agradecemos cumplidamente las facilidades otorgadas. También agradecemos la colaboración organizativa de Rogelio Laguna y el apoyo técnico para la edición de Miguel Adrián Sánchez. El evento conmemorativo, así como esta publicación, se efectuaron como parte del Proyecto PAPIIT IN401620 "El papel de la hipótesis en el desarrollo del conocimiento y de la filosofía natural, SS. XVII y XVIII. Antecedentes y prospectiva" adscrito a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad de México, 5 de mayo de 2023
Coordinadoras: Laura Benítez Grobet / Zuraya Monroy Nasr /
Alejandra Velázquez Zaragoza

Introducción

S. Alejandra Velázquez Zaragoza
Escuela Nacional Preparatoria, FFyL, FES Acatlán, UNAM

Historia de la filosofía con rostro filosófico

Estas páginas convidan a una celebración: el Seminario de Historia de la Filosofía (SHF) ha alcanzado su treinta y cinco aniversario. Es posible prever que, seguramente, cuando el lector recorra las presentes líneas, este espacio de investigación se hallará incrementando su longevidad, merced al impulso que le ha permitido perdurar durante más de siete lustros.

Rara avis entre los grupos de investigación académica, a su permanencia se suma su profusa productividad académica, así como una decidida vocación para formar estudiosos, por generaciones, en el campo de la historia del pensamiento filosófico, especialmente el de la Modernidad, incluyendo sus antecedentes e impacto posterior.

El grupo se conformó en 1985, como lo expone Laura Benítez –una de las personas iniciadoras del proyecto– en el primero de los capítulos de este volumen, donde se ofrece un pormenorizado recuento de la trayectoria del SHF, desde su apertura. El propósito de sus creadores era el de cultivar el sentido propiamente filosófico de la historia de la filosofía, visión que hasta ahora se mantiene vigente y que se comparte con los asiduos a este espacio.

La historia de la filosofía como ejercicio auténticamente filosófico

Quienes hemos compartido la experiencia de investigación en este grupo, podemos identificar la visión o perspectiva de la historia de la filosofía que en él se cultiva. Se asume que la tarea del historiador de la filosofía

no es análoga a la de un anticuario dedicado a la mera recuperación del pensamiento, cual objeto inerte. En contraste, dicha labor, al remitirse al pasado, investiga en su dinamismo la permanencia y la mutabilidad de los problemas filosóficos, así como las diferentes respuestas que éstos han recibido en sus correspondientes contextos. De este modo, el historiador de la filosofía se distingue del cronista dedicado al registro y descripción de sus objetos porque aquél, al reconstruir, crea nuevos horizontes; por ejemplo, al hacer patentes las continuidades ahí donde habitualmente se marcan oposiciones y, a la inversa, al localizar discontinuidades en donde sólo se han visto las afinidades.

En este enfoque, el historiador del pensamiento ejercita una actividad propiamente filosófica cuando elabora configuraciones conceptuales alternativas en sus diferentes épocas y áreas de estudio: la metafísica, la ontología, la epistemología, la ética y la estética –entre otras. De este modo, tales miradas aportan nuevos asideros y puntos de partida para la edificación de la filosofía actual, cuyas interrogantes han de escudriñar necesariamente el pasado, pero no uno estático e inmóvil, sino uno en movimiento permenente. Es ésta, desde luego, una aportación de la historia de la filosofía como práctica auténticamente filosófica.

El secreto de la perdurabilidad: *generosité*

Los ensayos reunidos en este libro, presentados en el evento conmemorativo, se proponen a manera de muestra del ejercicio de la historia de la filosofía en su cara filosófica, pero antes de abordar esta temática cabe formularnos una pregunta imprescindible: ¿cuál es el secreto del duradero impulso que ha mantenido la continuidad del SHF y, en consecuencia, de su rica productividad? En la respuesta a esta cuestión coincido con el filósofo argentino Leiser Madanes quien en el contexto del XX aniversario del Seminario, expresó con acierto: “No hay en habla hispana un grupo de investigadores en el ámbito de la filosofía moderna, tan

laborioso y consistente, tan abierto y generoso como el que a lo largo de estos últimos veinte años han tejido con infinita paciencia y dedicación Laura Benítez y José Antonio Robles."[3] A estos rasgos señalados por Madanes –la apertura y la generosidad–, agrego otro: el auténtico liderzgo de estos, nuestros maestros, sustentado en la autoridad académica y moral que sólo aporta el ejemplo.

Es conveniente servirse de la elocuencia de René Descartes en *Las pasiones del alma*, de 1649, para expresar el conjunto de elementos que entraña tal consistencia moral, tan apreciable como rara; de modo que aquí nos detendremos brevemente. Es sabido que, para Descartes, la generosidad (*generosité*) es la clave de todas las virtudes; ella las hace posibles, porque, en cierto modo, las contiene a todas. Se trata, pues, de un conglomerado de virtudes cuyo rasgo sobresaliente radica en que, quien la posee verdaderamente, puede legítimamente estimarse. Es decir, consiste en la conciencia que cada uno tiene de la valía, autética, de sí. Es la verdadera generosidad, cuando se tiene, lo que constituye el motivo de la legítima estima de sí mismo.

Ello acontece porque quien la posee –la *generosité*– es consciente de que aquella brota de la libre disposición de su voluntad, *que es lo único que realmente le pertenece a cada uno*. Si se usa para bien, esa libre voluntad es digna de la auténtica alabanza, la única que se aleja de la vana gloria.

Así, el ejercicio continuo de la libre voluntad para hacer lo bueno –el hábito– la reafirma, la fortalece en su propósito de "emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores; lo cual representa seguir perfectamente la virtud" (AT IX 446.[4] *Pasiones*, art. 153).[5]

3 Leiser Madanes, Una presencia entrañable, en *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía*, p. 21.

4 Todas las referencias a las obras de René Descartes se presentan según la forma acostumbrada: AT: edición de Charles Adam y Paul Tannery, número de volumen, número de página. De ser el caso, se refiere a pie de página la obra de la que se toma la traducción o se indica si se trata de una traducción del autor del artículo.

5 René Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 218.

Pero, ¿cómo actúa quien emplea su libre voluntad en la dirección del cultivo de la virtud? La verdadera generosidad impide despreciar a los demás, pues el generoso reconoce en cada quien, en todo otro, a un sujeto poseedor de la libre voluntad que le permite reconocer que en ésta no hay nada que dependa de alguien más. Entonces, lo que uno estima de sí mismo: la autonomía de la voluntad para actuar, la cual puede dirigir la acción hacia la virtud, es lo que ha de concedérsele a todo otro.

Por lo tanto, los generosos no desprecian a nadie, dice Descartes: "aunque muchas veces vean que los otros cometen faltas que evidencian su debilidad, se inclinan más a excusarlos que a condenarlos y creer que las cometen por falta de conocimiento más bien que por falta de buena voluntad [...]" (AT IX 446. *Pasiones*, art. 154).[6] El generoso no se percibe por encima de aquellos a quienes supera "en perfecciones", en bienes o en honores, porque todo esto es poco considerable en comparación con la buena voluntad, única cualidad por la que el generoso se estima a sí mismo y acepta, en efecto, que ésta "existe o puede existir en cada uno de los demás hombres [...]" (AT IX 446. *Pasiones*, art. 154).[7]

En síntesis, los generosos asumen que, puesto que todos los demás tienen libre arbitrio, todos pueden usar de él tan bien como puede hacerlo uno mismo. De modo que, en la generosidad, se asienta la confianza en el otro: así como uno mismo pudo incurrir en faltas en el pasado o somos siempre capaces de cometerlas; por su humildad virtuosa, el generoso entiende y concede que otros puedan cometerlas. Por lo cual, éste no se ve como mejor o preferible a los otros. La confianza de sí, por la libre disposición de arbitrio, es la que el generoso concede a todos los demás y esa es la mirada con la que recupera el mundo.

Cuando José Antonio Robles y Laura Benítez se propusieron –según lo menciona nuestra maestra– como ideal regulativo de su vida

6 *Idem.*
7 *Ibid.*, p. 219.

académica crecer intelectualmente y formar estudiosos en filosofía moderna, asumieron sin duda, como guía de acción, la ruta de la generosidad, edificando un verdadero modelo de trabajo académico. En efecto, ha sido la confianza depositada en nosotros los estudiantes, por parte de los maestros, lo que nos ha permitido avanzar en un ambiente de pluralidad, en el que cada quien determina sus intereses temáticos, sus líneas de estudio y sus metodologías de trabajo.

Paralelamente a la diversidad de enfoques, se cultiva un espacio sinérgico con claros asideros éticos: el respeto al trabajo y al esfuerzo, la crítica siempre constructiva y el apoyo y colaboración que ha de permitirles a todos realizar sus logros individuales y valorarlos, realmente, como logros del conjunto.

De los ensayos aquí reunidos

Los textos de este volumen ilustran el enfoque de la historia de la filosofía antes expuesto. De este modo, Zuraya Monroy, en el segundo capítulo de este libro, titulado "Seminario de Historia de la Filosofía: 35 Años de Filosofía con Historia", además de permitirnos conocer algunas de las actividades académicas más sobresalientes organizadas por el grupo de investigación, expone la concepción de la historia de la filosofía como un tema de reflexión continua para sus participantes.

Monroy examina el conjunto de trabajos de los fundadores del SHF publicados en Diánoia[8] a propósito de la pregunta ¿es filosofía la historia de la filosofía? Su excelente ejercicio de recuperación analítica de las diferentes visiones al respecto nos permite ubicar la polémica. Por una parte, cabe identificar a quienes defienden la utilidad de la historia de la filosofía pero que, sin embargo, se mantienen como detractores de su

8 *Diánoia*, 1988, Vol. 34, Núm. 34.

carácter propiamente filosófico (*i.e.* E. Rabossi); y, en contraste, se encuentran aquellos que admiten ambos aspectos: su utilidad pero también su carácter filosófico, postura defendida, entre otros académicos, por Laura Benítez, desde la estrategia de la recontrucción racional que comparte con la visión de Bernard Williams, según la cual: "un texto de historia de la filosofía interesante debe ser más un texto de filosofía, esto es, un texto en el cual se discuta con el autor del pasado en los términos de la problemática presente, haciendo uso de la metodología actual y restringiéndose a los temas vigentes."[9]

En su texto, Monroy menciona la idea de Hegel señalada por Rabossi a propósito de la bidireccionalidad de la filosofía y su historia: "La filosofía emerge de la historia de la filosofía y al contrario. Filosofía e historia de la filosofía son una misma cosa como la imagen de la otra."[10] Esta aseveración responde a la presunta objeción contra el carácter filosófico de la historia de la filosofía al pretender analogar esta tarea con la de quien hace la historia del ciclismo, sin tener necesidad alguna de ser un ciclista quien de hecho, puede ser incapaz de manejar una bicicleta. Es claro que este caso concluye Monroy, a pesar de los detractores que lo plantean, no es análogo al trabajo del historiador de la filosofía con relación a su objeto de estudio.

La historia de la filosofía que promueve el SHF, como se ha mencionado, no persigue remitirse a un pasado del pensamiento establecido y estático. De ahí resulta la movilidad tanto de las configuraciones conceptuales, como de la ubicación de sus autores. Por ello, el historiador de la filosofía es promotor de nuevos escenarios. En esta dirección, Mario Chávez Tortolero, en su ensayo "Notas a *De la filantropía a las pasiones*" pone de relieve el carácter fructífero de la indagación de temas periféricos; aquéllos que no suelen ocupar la atención frecuente

9 Laura Benítez, *Diánoia*, 1988, pp. 184-185.

10 *Apud* Eduardo Rabossi, *En el comienzo, Dios creó el canon, Biblia berolinensis,* p. 164.

de los estudiosos. De este modo, Chávez Tortolero elabora sus notas al libro *De la filantropía a las pasiones*, volumen colectivo que reúne ensayos producidos en el SHF.[11] En estas notas encuentra, con una mirada sagaz, que el tema de la libertad atraviesa diferentes aspectos centrales de la filosofía cartesiana, específicamente, el problema de la existencia del mundo externo. Asimismo, subraya el impacto del mencionado tratamiento de la libertad en los temas epistemológicos y estéticos, así como en el marco de su proyecto científico en general. El ensayo muestra la riqueza interpretativa que promueve el SHF: se abordan tópicos del pensamiento cartesiano que no se suelen analizar como los centrales de su filosofía y se hacen articulaciones creativas entre las áreas que trata (epistemología, moral y estética).

El estudio de fuentes escasamente manejadas por los especialistas es también otra fructífera actividad para la conformación de nuevas propuestas y enfoques de estudio. El ensayo de Viridiana Platas, "Vida y voluntad en Joseph Glanvill: a propósito de *Ligeia* de Edgar Allan Poe", incursiona en la revisión de una fuente casi desconocida en nuestros contextos académicos. El relato corto de Edgar Allan Poe *Ligeia,* recibe la influencia del teólogo oxoniense Joseph Glanville mediante sus conceptos de vida y voluntad, articulados en su *pneumatología*, entendida como la explicación del origen, características y operaciones de las almas o espíritus.

De esta manera, Platas contribuye al enriquecimiento de las referencias historiográficas que analizan, en palabras de esta autora, el "escenario de los debates de la metafísica y la filosofía moral inglesa del s. XVII" así como, de modo indirecto, el proyecto de la filosofía experimental propio de este contexto.

11 Laura Benítez, y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones: Ensayos sobre la filosofía cartesiana.*

Por su parte, el ensayo de Daniel González García "El estudio de los colores en el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé de Inglaterra", se orienta en análoga dirección investigativa al buscar el enriquecimiento, tanto cuantitativo como cualitativo, de las fuentes de las que ha de servirse el historiador de la filosofía. González García propone la traducción y el estudio filológico de los textos, de las fuentes originales, como una condición para proceder legítimamente a su análisis. Ello es aún más necesario si se pretende acceder a documentos casi o enteramente desconocidos; en estos casos, tal procedimiento metodológico se revela indispensable para evitar las lecturas anacrónicas que se derivan de la "narrativa presentista".

El historiador de la filosofía ha de considerar el contexto original en el que los conceptos en análisis aparecen y se desarrollan. Así, el estudio de la naturaleza del color ha de partir, señala González García, de su propio horizonte de inteligibilidad. Este imprescindible cuidado metodológico se acentúa al abordar períodos de la historia del pensamiento filosófico, como lo es el del medievo, insuficientemente estudiado e incluso, en frecuentes casos, desacertadamente. Así, para entender la explicación tradicional del color, hemos de acudir a las fuentes originales en las cuales aquélla se plantea.

La compilación de Bartolomé de Inglaterra es una obra especialmente importante para tal finalidad ya que, de acuerdo con González García, fue diseñada para conocer "el orden y disposición de *todas* las cosas naturales y artificiales mediante la comprensión de sus propiedades". Tal propósito, sigue González García, coloca a esta antología como un documento de invaluable importancia para entender en qué consiste la explicación originaria del color. Pero también, en vista de su metodología, este ensayo aporta un modelo para el ejercicio riguroso del historiador de la filosofía.

El conocimiento preciso del contexto que aloja las propuestas de los autores en estudio coadyuva obviamente no sólo a la comprensión

de éstas, también aporta elementos indispensables para obtener nuevas visiones interpretativas o bien para reforzar las que ya se manejan. En este caso se encuentra el ensayo de Leonardo Ruiz-Gómez "Algunas notas contextuales en el diálogo entre dos modelos de ciencia: Leibniz y el newtonianismo" ya que muestra la importancia de conocer dicho contexto como una de las condiciones que permiten proponer lecturas renovadoras de los problemas filosóficos en análisis. El ensayo de Leonardo Ruiz-Gómez señala las circunstancias históricas (políticas, sociales, biográficas) que influyeron en la orientación de la célebre polémica Leibniz-Clarke. Tales circunstancias, afirma Ruiz, se reflejan tanto en los propósitos de sus obras como en la recepción de éstas por los lectores, pero, sobre todo, en sus consecuencias teóricas. De este modo, el entorno en el que tuvo lugar la discusión a propósito del espacio propició que el método de Leibniz se percibiera como opuesto al de la entonces naciente nueva ciencia; es decir, como contrario al método de Newton. En consecuencia, las tesis leibnizianas sobre el espacio no se reconstruyeron de manera completa, lo cual tuvo impacto tanto en los seguidores de Leibniz como en la crítica actual. Esto dio lugar, según lo afirma Ruiz-Gómez, a un prolongado debate teológico sobre la voluntad y la elección divina que repercutió directamente en el tema del espacio.

Así, no se trata de un aspecto menor para el historiador de la filosofía el de reparar en las circunstancias históricas que determinaron la dirección de la polémica Leibniz-Clarke; estos elementos extra-teóricos influyeron profundamente en el desarrollo del contenido científico. Ruiz-Gómez concluye: "La atención sobre estos elementos contextuales nos pone entonces en una mejor posición para comprender de un modo más preciso el concepto leibniziano de espacio y, de manera indirecta, la naturaleza y carácter de la ciencia, tantas veces sometida a las contingencias y caprichos de la historia."[12]

12 Leonardo Ruiz-Gómez, "Algunas notas contextuales en el diálogo entre dos modelos

Por su parte, el ensayo de Rogelio Laguna "¿En qué consiste la modernidad de Descartes?" pone de relieve la importancia de replantear las ubicaciones consagradas de la historiografía. En efecto, son cuestionamientos inherentes a la tarea del historiador de la filosofía aquellos que atañen al planteamiento y replanteamiento de las ubicaciones historiográficas tradicionales. Ahí, el historiador de la filosofía aporta elementos para configurar o re-configurar las interpretaciones clásicas de los autores en estudio.

Por ello, la pregunta de Laguna, ¿en qué consiste la modernidad de Descartes?, responde a una aclaración pertienente que busca evitar el empleo ingenuo, no puesto en examen, de la ubicación historiográfica de René Descartes.

Entonces, ¿por qué Descartes es el "padre de la modernidad filosófica"? Tras un pertinente análisis del significado filosófico de 'modernidad' y, particularmente, de la modernidad en Descartes, Laguna encuentra que algunos rasgos que se suelen atribuir a 'la modernidad' no son compatibles con la modernidad cartesiana; por ejemplo, el avance hacia el uso abusivo e insturumentalista de la naturaleza. En cambio, algunas caracterizaciones de la modernidad cartesiana resultan aclaradoras, entre ellas: la ubicación del problema del conocimiento como el filosóficamente central (Ernst Cassirer) y la aparición de la *vía de reflexión epistemológica* (Laura Benítez) en oposición a la *vía de reflexión ontológica*. La aparición del sujeto moderno autoconsciente mediante el *cogito* es, de acuerdo con Laguna, una pieza clave para "la transformación decisiva de la cuestión del conocimiento en el pensamiento cartesiano, donde puede verse que se está en una nueva figura del mundo."[13]

de ciencia: Leibniz y el newtonianismo", p. 104.

13 Rogelio Laguna, "¿En qué consiste la modernidad de Descartes?", p. 119.

Sin duda, un importante rasgo de la labor filosófica del historiador del pensamiento consiste en la propuesta de relaciones no evidentes entre planteamientos conceptuales como las que se muestran a continuación, que articulan obras de un mismo autor, así como terrenos disciplinares aparentemente inconexos.

Raúl Jair García Torres en su ensayo "Matemática y sistema en la teoría musical de Descartes" expone la continuidad, poco advertida por los estudiosos, entre dos obras cartesianas: el *Compendio de música* (1618) y *Las reglas para la dirección del espíritu* (1628). De acuerdo con García Torres, aunque la primera expone la teoría musical de Descartes, en tanto que la segunda aborda el método de este filósofo para el desarrollo de las ciencias, ambas obras se encuentran articuladas en vista del tratamiento tanto deductivo como empírico de sus objetos, mismos que son abordados acorde a la *mathesis universalis*, procedimiento racional que aborda con orden y medida todo objeto de estudio. Por ello, el *Compendio de música* puede considerarse como un antecedente de las *Reglas*; tras los diez años que separan una obra de la otra, el ejercicio racional propio de la *mathesis universalis* da continuidad a la obra cartesiana temprana. De ese modo, según lo muestra García Torres, Descartes ratifica la pertinencia de su propuesta metódica, aplicable a diversos objetos de estudio.

Ernesto Priani Saisó, por su parte, propone la articulación entre los terrenos de la filosofía, de la psicología y de la literatura en el ensayo "De las asociaciones incoherentes al relato dramático. Teoría y escritura de los sueños en la segunda mitad del siglo XVIII". En este la creatividad del historiador del pensamiento se revela como una habilidad indispensable para elaborar propuestas que logran ser ricas en ideas sugerentes y fructíferas.

Priani explora las explicaciones sobre el origen de los sueños en algunos autores. Para David Hartley los sueños tienen una base eminentemente fisiológica. Georg Christoph Lichtenberg, influido por Hartley,

admite el ensimismamiento, la desconexión y la asociación libre, pero añade que es la voluntad como principio rector y no la ausencia de la percepción, lo que causa el fenómeno onírico.

Al lado de la búsqueda del origen de los sueños, Priani reporta la complejidad que implica su registro o relato. La narrativa de los sueños da lugar a un fenómeno literario: una construcción dramática que requiere llenar los huecos propios de la experiencia onírica como concatenación carente de la lógica de la vigilia. De este modo, tras incluir algunos relatos célebres de sueños, Priani señala que "si es sueño nos expone ante la forma como la mente trabaja de manera autónoma, el despertar nos depara, incluso de manera inconsciente, la corrección de las incoherencias."[14] En suma, el interesante recorrido de este ensayo ofrece una breve pero persuasiva visión de los antecedentes que conducirían, posteriormente, a la teoría del psicoanálisis que encuentra su clave en la narración de los sueños.

El ensayo de Javier Naranjo Velázquez "Reflexiones en torno al estudio cartesiano de la naturaleza" cierra esta serie de ejemplos seleccionados para ilustrar algunos rasgos de la labor del historiador de la filosofía, como una actividad propiamente filosófica. Naranjo remite a la apertura interpretativa de los estudios cartesianos mediante la traducción de Laura Benítez a la obra de René Descartes *El Mundo. Tratado de la luz* que en ese momento (1986) era prácticamente desconocida no sólo en nuestro entorno académico, sino también mundialmente. A Descartes se le identificaba como el filósofo celebérrimo del *cogito*, del método y de las meditaciones metafísicas pero era casi desconocido como filósofo natural, como científico. Dicha traducción impulsó una nueva época de los estudios cartesianos, sobre todo en habla hispana.

14 Ernesto Piani Saisó, "De las asociaciones incoherentes al sueño dramático. Teoría y escritura de los sueños en la segunda mitad del siglo XVIII", p. 149.

Este ensayo señala las iniciativas del grupo que dirigió Laura Benítez para la exploración de este flanco de la investigación cartesiana, mismas que dieron lugar a una serie de publicaciones que impulsaron, desde entonces, la formación de estudiosos en esta área en particular, así como en la filosofía de la modernidad en general. Naranjo expresa su experiencia: "me aproximé al seminario en 2008 con un proyecto doctoral [...]. Desde aquel entonces callado, pensando, escuchando, observando, sintiendo el tono de voz, las gesticulaciones faciales advertí el ritmo de la disciplina académica, la lectura continua y siempre actual, el buen humor, las disputas argumentativas, el respeto, los licenciados graduados en maestros, los maestros graduados en doctores, nuevos rostros, nuevos proyectos, en fin, nuevas generaciones."[15] En resumen, este texto, además de compartir la vivencia de investigación fructífera que genera el SHD, señala algunos rasgos de los temas centrales de la filosofía natural cartesiana que, en su caso, ha tenido la oportunidad de abordar, entre otros: el mecanicismo cartesiano, concepción de la materia *qua* extensión geométrica y la teoría corpuscularista.

Cada uno de los ensayos aquí reunidos muestran alguna o algunas de las siguientes tareas para ilustrar el ejercicio filosófico de la historia de la filosofía, su aportación consiste, como lo encontrará el lector, en:

- La indagación de temas periféricos; aquéllos que no suelen ocupar la atención frecuente de los estudiosos.
- El estudio de fuentes escasamente manejadas por los especialistas para la conformación de nuevas propuestas y enfoques.
- El empleo de las fuentes originales, su traducción y estudio filológico, como una condición para proceder a su análisis.

15 Javier Naranjo Velázquez, "Reflexiones en torno al estudio cartesiano de la naturaleza", p. 154.

- El conocimiento del contexto que aloja las propuestas de los autores en estudio para obtener nuevas visiones interpretativas o bien para reforzar las que ya se manejan.
- La revisión de las ubicaciones consagradas de la historiografía para configurar o re-configurar las interpretaciones clásicas de los autores en estudio.
- La propuesta de relaciones no evidentes entre planteamientos conceptuales que articulan obras de un mismo autor, así como terrenos disciplinares aparentemente inconexos.

Las anteriores son algunas de las tareas que promueven la apuesta innovadora del historiador de la filosofía, quien, como se ha mencionado, construye rutas inéditas para aprehender de manera propositiva nuevas conformaciones conceptualees: el objeto de estudio del historiador de la filosofía, según se ha insistido aquí, no es un pasado muerto e inerte, sino un semillero de posibilidades abiertas para la labor filosófica.

Por lo anterior, queda claro que esta muestra del ejercicio del historiador de la filosofía busca celebrar de manera ostensiva la razón de ser del SHF del cual, como lo afirman las palabras de Platas, que bien pueden ser representativas de quienes han participado en él: se trata de un espacio "único por sus motivos académicos, pero lo es más por sus motivos anímicos: al Seminario lo mueve el entusiasmo del descubrimiento, la alegría de la amistad, la generosidad del conocimiento y en especial, la voluntad resplandeciente de quienes han estado desde el principio, de quienes ya no están, de los que continúan y de los que están por venir."[16]

16 Viridiana Platas Benítez, "Vida y voluntad en Joseph Glanvill: a propósito de *Ligeia* de Edgar Allan Poe", p. 71.

Treinta y cinco aniversario del Seminario de Historia de la Filosofía

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Resumen

El presente texto busca hacer una recopilación de los hitos más importantes en el desarrollo del Seminario de Historia de la Filosofía en sus 35 años de existencia. En la primera parte se ofrece una lista de las publicaciones en sus primeros 15 años, así como sus principales colaboradores a nivel nacional e internacional. En la segunda parte, se nombran los más destacados participantes y la producción académica en sus siguientes años. Se pondera también el impacto internacional que el Seminario ha tenido a través de su producción y colaboradores. Por último, se hace una memoria de José Antonio Robles, entrañable amigo y cofundador de este seminario.

Palabras clave

Publicaciones del seminario, participantes destacados del seminario, modernidad, filosofía natural, fundadores del seminario.

Thirty-fifth anniversary of the History of Philosophy Seminar

Abstract

The present writing aims to make a compilation of the most relevant milestones in the development of the Seminar of History of Philosophy in its 35 years of life. In the first section, it is offered a list of publications in the first 15 years, as well as its main national and international collaborators. In the second

section, the outstanding participants and the academic production is referred in the subsequent years. The international impact that the seminar has had through its production and collaborators is also valued. At last, a memory on José Antonio Robles is presented, dear friend and co-founder of this seminar.

Keywords

Publications in the seminar, exceptional participants in the seminar, modernity, natural philosophy, founders of the seminary.

Primera parte.
Los primeros quince años

De los treinta y ocho años de antigüedad que tengo en el Instituto, treinta y cinco de ellos los he dedicado, entre otras tareas, a nuestro querido *Seminario de Historia de la Filosofía*.

Fue en 1985 que decidimos reunirnos para subrayar la cara filosófica de la historia de la filosofía, José Antonio Robles, Mauricio Beuchot, Alejandro Herrera y yo misma. Así, aunque siempre ligados a los autores de nuestro interés; los medievales en el caso de Beuchot, Berkeley en el de José Antonio, Leibniz en el de Herrera y Descartes en el mío, tratamos de coincidir en temas que fueran mostrando no sólo la particularidad de los autores en estudio sino las importantes relaciones que surgen en el caso de antecedentes, contextos comunes, o aún más radicalmente el compartir presupuestos, o el rechazo de categorías tradicionales. Todo ello dio lugar a varios textos en que buscamos integrar nuestros trabajos con los de estudiosos nacionales y extranjeros, así como con nuestros discípulos interesados en la filosofía moderna.

Desde 1985 surgieron en nuestro grupo diversas inquietudes que nos guiaron en la producción no sólo de nuestros textos individuales sino particularmente en la de textos colectivos fortalecidos gracias a las reuniones académicas dentro y fuera del país. De esta manera a nuestra inquietud por la traducción de textos inéditos de los autores modernos como *Comentarios filosóficos* traducidos por Robles o *El mundo o tratado de la luz* de Descartes que yo traduje, se sumó la inquietud de traducir a los comentaristas más destacados como Margaret Wilson, Bernard Williams o John Cottingham, todos ellos importantes estudiosos de Descartes.[1] Naturalmente ello dio lugar a la elaboración de nuestros propios escritos como *El mundo en René Descartes* o *Las ideas matemáticas de George Berkeley*.[2]

Con todo, el trabajo del grupo jamás fue descuidado. Ya en el año 1985 llevamos a cabo una reunión académica sobre la filosofía de Berkeley para conmemorar el tricentenario de su natalicio. De esta reunión surgió la primera publicación internacional del grupo en la revista *Análisis Filosófico,* gracias a la iniciativa de Raúl Orayen quien dedicó el vol. VI, de mayo de 1986, a la publicación íntegra de nuestro coloquio berkeleyano por lo cual fue conocido en Argentina como el "número mexicano" y como bien lo señaló Robles en su momento: "Los cinco trabajos que en ella aparecieron fueron exclusivamente de nuestro grupo y algo que de manera muy especial nos satisfizo es que dos de ellos fueran de nuestros entonces estudiantes: Pedro Stepanenko Gutiérrez y Juan Vázquez Abad".[3] Este señalamiento resulta particularmente importante toda vez que nos propusimos como ideal regulativo de nuestra vida académica

1 *Cf.* George Berkeley, *Comentarios filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. y René Descartes, *El mundo o Tratado de la luz*..

2 *Cf.* Laura Benítez, *El mundo en René Descartes* y José Antonio Robles, *Las ideas matemáticas de George Berkeley*.

3 L. Benítez y J. A. Robles, "Quince aniversario de nuestro grupo de Historia de la Filosofía".

tanto crecer intelectualmente como formar jóvenes en filosofía moderna, algo que en nuestro seminario hemos seguido haciendo hasta la fecha.

En 1986 organizamos una segunda reunión sobre *El concepto de sustancia* y en el año 1987 otra sobre *El escepticismo en la modernidad* donde contamos con la presencia de Ezequiel de Olaso y de Leiser Madanes de la cual surgió un importante plan de colaboración tanto para la publicación del boletín *Cuadernos de historia de la filosofía* como para el constante intercambio entre colegas argentinos y mexicanos. En 1988 se llevó a cabo la reunión ¿Es filosofía la historia de la filosofía? Algunos de los trabajos de esta reunión se encuentran publicados en *Dianoia* en 1988.

En 1989 llevamos a cabo la reunión *Filosofía y sistema* en la cual tuvimos como invitados a Richard Popkin y a Margaret Wilson y los trabajos de la misma se encuentran en el primer libro colectivo que con el mismo nombre se publicó unos años después.[4] Cabe decir que a la muerte de Margaret Wilson publicamos en el año 2000 el libro *Homenaje a Margaret Wilson* que toca diversos aspectos de su filosofía y en el cual colaboraron Martha Bolton y Eilyn O'Neal.[5]

En el año 1990 organizamos el coloquio: *El concepto de materia* en el que tuvimos como invitados a Ernan McMullin, Keneth Winkler y John Yolton y en 1992 salió de la editorial *Colofón* el texto colectivo correspondiente.[6] Ese mismo año apareció el texto: *Filosofía y sistema*, antes referido. En 1993 publicamos tres libros: *El problema de Molyneux*, *El problema de la relación mente-cuerpo*, *Percepción: colores*,[7] así como mi libro individual antes citado: *El mundo en René Descartes*.[8]

4 L. Benítez y J.A. Robles, pról. y comps., *Filosofía y sistema*.
5 L. Benítez y J.A. Robles comps., *Homenaje a Margaret Wilson*.
6 *Cf.* Mauricio Beuchot *et. al.*, *El concepto de materia*.
7 *Cf.* L Benítez y J.A. Robles, comps., *Percepción: Colores*.; L. Benítez y J.A. Robles, coords., *El problema de la relación mente-cuerpo*. y L. Benítez, J.A. Robles y Carmen Silva, coords., *El problema de Molyneux*.
8 *Cf.* L. Benítez *El mundo en René Descartes*.

Hay que añadir que, gracias a que contamos con diversos proyectos de investigación, "el grupo de las cartesianas" publicó en 1993 el libro colectivo *Homenaje a Descartes*, y en 1994 *De la filantropía a las pasiones: ensayos sobre la filosofía cartesiana.*[9] En ese mismo año invitamos a John Cottingham a otra reunión y publicamos nuestra traducción de su libro titulado *Descartes.*[10] De 1993 a 1995 colaboramos con varios colegas matemáticos de la Facultad de Ciencias y de las diversas reuniones académicas que sostuvimos surgió el texto *El problema del infinito: filosofía y matemática.s*[11] En 1998 logramos publicar, pese a la huelga de 1999, el libro *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física.*[12] Finalmente, en el año 2000 apareció el libro *El espacio y el infinito en la modernidad.*[13]

En todas estas reuniones y los textos publicados en que se recogen salta a la vista nuestra intensa relación durante los años 90's con los filósofos anglosajones, especialmente con la *British Society for the History of Philosophy*, así como con la *International Berkeley Society*.

En suma, de esos primeros 15 años de trabajo del seminario se desarrollaron 6 proyectos de investigación; se publicaron 8 libros conjuntos, 3 individuales y 1 en coautoría y se organizaron 12 reuniones académicas y 5 seminarios con invitados especiales. Quisiera concluir esta primera parte con nuestras palabras del año 2000:[14]

9 *Cf.* L. Benítez, coord., *Homenaje a René Descartes* y L. Benítez y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones: Ensayos sobre la filosofía cartesiana*.

10 *Cf.* John Cottingham, *Descartes*.

11 *Cf.* L. Benítez y J.A. Robles, comps., *El problema del infinito: filosofía y matemáticas.*

12 L. Benítez y J.A. Robles, coords., *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*.

13 L. Benítez y J.A. Robles, *El espacio y el infinito en la Modernidad*.

14 Palabras tomadas de la reunión a propósito del XX aniversario del Seminario.

> Muchas cosas han pasado en estos 15 años de labor continua, de reuniones cada martes [...] que no será posible resumir [...] pero podemos decir que mucho nos hemos divertido y hemos aprendido en nuestras sesiones y que hemos admirado el esfuerzo de nuestros estudiantes [...] hemos podido maravillarnos de la lucidez creativa que muestran sus mentes jóvenes en los procesos de discusión y construcción de argumentos.[15]

Segunda parte.
Diecisiete años más

Como ya se ha mencionado, en vista de que el grupo fue creciendo con investigadores, profesores y estudiantes buscamos reunir cada vez más nuestros esfuerzos en torno a una temática común. Eso, desde luego, no implica que careciéramos de orientación; por el contrario, cada vez se hizo más patente nuestro interés por la filosofía natural de los filósofos modernos y los problemas ontológicos y epistemológicos anejos a la nueva ciencia. Por otra parte, sin duda los 90's, representaron una importante renovación para la investigación gracias a la constitución e impulso de los *proyectos de investigación* de la DGPA que nos permitieron no sólo un sustancial aumento en nuestras publicaciones sino un constante intercambio con colegas de América y Europa, lo cual desde luego se facilitó gracias a las nuevas tecnologías y el acelerado desarrollo de los programas de cómputo. A nuestro grupo ingresaron en diferentes momentos: Carmen Silva, Alejandro Tomasini, Nidia Lara, Alejandra Velázquez, Zuraya Monroy, Leonel Toledo, Maruxa Armijo, Luis Ramos, Alberto Luis, Luis Antonio Velasco, Ricardo Salles quien fungió como co-coordinador del seminario desde el retiro de Robles de la academia. Además, Verónica Díaz de

15 *Idem.*

León fue por varios años la secretaria del seminario e ingresaron al mismo Viridiana Platas, Daniel Scheck, Elisa de la Peña, Teresa Rodríguez, Marcela García, Javier Luna y Daniel González quien fuera secretario del seminario y a quien se debe el diseñó de nuestra página Web. La secretaría y la página estuvieron a cargo de Rogelio Laguna y de Alonzo Loza, Claudio Díaz y ahora de Raúl García.

Al celebrarse el XX aniversario de nuestro seminario en el 2005, nos preguntamos:

> ¿Por qué algunos filósofos tanto en América como en Europa se han ocupado de la filosofía moderna durante el siglo XX y lo que va del XXI? ¿Qué acaso los temas de la filosofía sistemática, el empirismo o la ilustración no habían sido ya superados por el idealismo, el positivismo, el existencialismo, el marxismo, la filosofía analítica, el postmodernismo, la filosofía hermenéutica, etc.?[16]

Y contestamos enfáticamente:

> Nuestra convicción es que las grandes vías del pensamiento filosófico, una vez abiertas no se cancelan, no sólo porque en diversos aspectos concretos siguen teniendo vigencia, sino porque siguen planteando aún muchas incógnitas y siguen abiertas a la interpretación histórica y al análisis filosófico que, con nuevas herramientas nos brindan cada día diversas e interesantes interpretaciones.[17]

Pero el recuento de nuestro trabajo en equipo se halla realmente incompleto pues faltan los profesores argentinos que nos han acompañado a lo largo de los años. Aquí me voy a permitir citar a Leiser Madanes, quien

16 *Idem.*
17 *Idem.*

en la reunión de 2005 al celebrarse los 20 años del grupo comentó: "En Buenos Aires fue nuestro común amigo, Ezequiel de Olaso quien primero advirtió el inmenso potencial que tenía el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en el área de historia de la filosofía moderna y quien sembró, en nuestras tierras, a comienzos de los ochenta, las semillas de la relación personal y académica con México".[18]

Hay que decir que después del sensible fallecimiento de Ezequiel de Olaso, nuestros contactos con el CIF y su *Revista Latinoamericana de Filosofía* (RLF) fueron con Leiser Madanes; en la Universidad de Buenos Aires con Margarita Costa, Diana Cohen y Hernán Miguel; en SADAF con Cristina González, Nora Stigol y Diana Pérez; en Tucumán con Susana Maidana; en la Universidad de la Plata con María Luisa Feminías; en los Congresos Bariloche con Oscar Nudler, en la Universidad Nacional de Quilmes con Pablo Lorenzano, etc.

Por otra parte, la producción del 2000 al 2019 ha sido intensa. En primer, lugar hay que mencionar dos libros en coautoría: el ya citado texto *El espacio y el infinito en la modernidad* y además *De Newton y los newtonianos: entre Descartes y Berkeley*.[19] En relación con los libros individuales, en 2013 apareció el texto *La modernidad cartesiana* de mi autoría.[20]

En cuanto a los libros conjuntos, al principio de los años 2000 aparecieron dos textos fruto de sendas reuniones académicas: el ya citado *Homenaje a Margaret Wilson* y *Giordano Bruno 1600-2000*.[21] En 2003 vio la luz el texto *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad* con la colaboración entusiasta de Zuraya Monroy.[22] En el 2004 apareció *La filo-*

18 Leiser Madanes, "Una presencia entrañable", p. 21.
19 L. Benítez y J.A. Robles, *De Newton y los newtonianos: Entre Descartes y Berkeley*.
20 L. Benítez, *La modernidad cartesiana. Fundación, transformación y respuestas ilustradas*.
21 L. Benítez y J.A. Robles, coords., *Giordano Bruno. 1600-2000*.
22 L. Benítez, J.A. Robles y Zuraya Monroy Nasr, coords., *Filosofía natural y filosofía moral en la Modernidad*.

sofía natural en los pensadores de la modernidad y en ese mismo año vio la luz el texto *Mecanicismo y modernidad* gracias al importante esfuerzo de Verónica Díaz de León.[23] Por otra parte, en 2007 apareció el libro *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física* gracias al arduo trabajo y el empeño de Alejandra Velázquez.[24] Y qué decir del libro del 2009 que también fue coordinado por Alejandra Velázquez y Leonel Toledo y que justamente lleva el título de *Filosofía natural y lenguaje: homenaje a José Antonio Robles.*[25] En 2013, nuevamente gracias al entusiasmo de Velázquez y Toledo, apareció nuestro primer tomo sobre neoplatonismo: *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna.*[26]

Tercera parte
Sobre José A. Robles

José Antonio Robles no sólo fue estimado por su bonhomía, su caballerosidad y fina educación, su muy buena pluma y su búsqueda de la paz y rehuir los conflictos, sino sobre todo por su muy amplio repertorio de conocimientos. Fue, como solía decir Carmen Silva, "un hombre sabio" y añado, un filósofo en el más amplio sentido del término. Amante de la música, de la buena conducción orquestal. Que cuando niño aprendió a tocar el violín. Amaba asimismo, el teatro, el cine, la pintura y la buena comida, pero jamás desdeñó ni el fitbol, ni el béisbol. José Antonio amaba

23 L. Benítez y J.A. Robles, coords., *La filosofía natural en los pensadores de la Modernidad*. y L. Benítez y J.A. Robles, coords., *Mecanicismo y Modernidad*.

24 L. Benítez, Alejandra Velázquez Zaragoza y J.A. Robles, coords., *Fuerzas y dinámica: De la metafísica a la física*.

25 A. Velázquez Zaragoza y Leonel Toledo, comps., *Filosofía natural y lenguaje: homenaje a José Antonio Robles*.

26 L. Benítez, L. Toledo y A. Velázquez Zaragoza, coords., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración*.

la belleza, ponía gran atención en el entorno y se dedicó a la fotografía para recopilar así el paisaje como los matices, el colorido, las formas y figuras de las flores.

Además, José Antonio fue un hombre comprometido con sus afectos hacia la familia y hacia los amigos. Condujo el grupo de Historia de la Filosofía con enorme talento; siempre sugiriendo y jamás tratando de imponer sus ideas. Tal vez esta capacidad aunada al buen trato que todos los participantes recibieron, permitió no sólo la pervivencia del grupo sino su cohesión hasta constituirse en una verdadera familia.

Por otra parte, tuvimos en José Antonio un maestro atento y perceptivo que traía siempre en la oreja el lápiz para corregirte todos los errores, así argumentales como ortográficos y de redacción. Pero, además, te hacía siempre las mejores sugerencias de lectura y tenía presentes a los autores no sólo como referencias bibliográficas sino como individuos que habían contribuido al desarrollo de esta o aquella área.

A propósito de Robles como profesor, me permito citar a Guillermo Hurtado quien en el libro de Homenaje comenta: "Todavía recuerdo el entusiasmo con el que Robles nos explicaba los sutiles argumentos de Berkeley. Era un deleite escucharlo porque él mismo se deleitaba con las ideas filosóficas que nos exponía con tanto detalle y profundidad".[27] Y más adelante: "Podríamos decir que Robles nos enseñó a mí y a los miembros de mi generación a leer la filosofía del pasado con los anteojos del historiador que presta atención a todos los detalles y también, sin que haya contradicción alguna, con los lentes del filósofo que debate con los autores del pasado como si fueran del presente, sometiendo sus argumentos a la crítica más exigente".[28]

José Antonio fue un creador excepcional. Además del importante legado sobre la filosofía berkeleyana, sin comparación en el mundo

27 Guillermo Hurtado, "José Antonio Robles: Filosofía y Humor", p. 208.
28 *Idem*.

hispanohablante, puso a nuestro alcance así a filósofos del pasado, como a importantes filósofos actuales con sus más de 20 libros traducidos. Por otra parte, nos legó variados cuentos, poemas y ensayos y escribió una importante serie de cartas en que personificaba al matemático Gilles Personne de Roberval con objeto de explicar matemáticamente el problema de "La Garlande". No conforme con todo ello, creo la *Micellanea Jocunda Jocunditatis*, en la que, como en algún momento comenté se exhibe su erudición, así como su gusto por los números, los palíndromos y la lógica.

Gracias José Antonio por tu invaluable amistad y tu inmenso legado de sabiduría.

Seminario de Historia de la Filosofía: 35 Años de Filosofía con Historia

Zuraya Monroy Nasr
Facultad de Psicología, UNAM

Resumen

El Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM se ha desarrollado prolíficamente durante más de 35 años. Aquí haré una síntesis de algunas de las principales actividades realizadas por décadas. Registrar y actualizar esta memoria es importante. Sin embargo, he considerado, también, de gran relevancia destacar algunas de las concepciones que han guiado esta enorme labor de investigación, formación e intercambio. Como veremos, esto no es un asunto menor, pues el debate acerca del carácter filosófico de la historia de la filosofía resulta decisivo, justamente, para este seminario. Así, no sólo conmemoramos la duración ininterrumpida del seminario, con todas las actividades que de éste se han derivado. Celebramos, principalmente, una concepción filosóficamente fértil, que ha mostrado sus alcances para generaciones de filósofos en nuestra universidad.

Palabras clave

Aniversario, memoria histórica, argumentación, debate, metodología.

Seminar on History of Philosophy: 35 Years of Philosophy with History

Abstract

The Seminar on History of Philosophy of the Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM has developed prolifically for more than 35 years. Here, I will make a synthesis of some of the main activities carried out for decades. Recording and updating this memory is important. However, I have also considered it quite relevant to highlight some of the concepts that have guided this enormous work of research, training and exchange. As we will see, this is not a minor issue, since the debate about the philosophical nature of the history of philosophy is decisive, precisely, for this seminar. Thus, we not only commemorate the uninterrupted duration of the seminar, with all the activities that have been derived from it. We celebrate, mainly, a philosophically fertile conception, which has shown its scope for generations of philosophers in our university.

Keywords

Anniversary, historical memory, argumentation, debate, methodology.

Recordar es vivir

En 1985, Laura Benítez, José Antonio Robles, Mauricio Beuchot y Alejandro Herrera se reunieron para dar una batalla contra quienes no apreciaban la historia de la filosofía como un asunto filosófico. Así, fundaron el Seminario de Historia de la Filosofía, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM que, en 2020, pandémico año, cumplió 35.

Desafortunadamente, José Antonio Robles, pilar de este seminario, nos dejó físicamente en 2014. Sin embargo, la profunda huella de

su sabiduría y excelente ánimo nos sigue acompañando. Los doctores Beuchot y Herrera dejaron de participar algunos años después de la fundación de seminario, pero continúan, desarrollando la investigación en sus propios dominios y participando en la formación de estudiantes.

Muchos iniciamos como estudiantes y el poder de atracción de la Dra. Benítez, "al pie del cañón" durante todos estos años, nos ha mantenido semana a semana participando con el enorme gusto que el intercambio profundo y fértil que ella promueve nos brinda. También, desde 1985, los productos del seminario se difunden, principalmente, por medio de reuniones académicas, así como de publicaciones. En cuanto a las reuniones académicas cabe destacar:

- 1985: reunión académica sobre la *filosofía de Berkeley* para conmemorar el tricentenario de su natalicio.
- 1986: reunión sobre *el concepto de sustancia.*
- 1987: reunión sobre *el escepticismo en la modernidad*, donde se contó con la presencia de Ezequiel de Olaso y de Leiser Madanes.

Aquí, me detengo brevemente para destacar que, después de tres años de tratar temas epistemológicos y metafísicos, pareció necesario hacer una pausa para reflexionar acerca de la esencia del propio seminario y presentar los argumentos que pudieran dar respuesta a la pregunta que central: ¿Es filosofía la historia de la filosofía? Algunos de los trabajos de la reunión de 1988, se encuentran publicados en *Diánoia* (mismo año y excelente número).

- 1989: reunión *Filosofía y sistema*: invitados Richard Popkin y Margaret Wilson.
- 1990: *El concepto de materia* en el que estuvieron invitados Ernan Mc Mullin, Keneth Winkler y John Yolton.

- 1993 a 1995 diversas reuniones académicas con colegas matemáticos de la Facultad de Ciencias de la UNAM.
- 1998: *Simposio: Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*.
- 2000: *El espacio y el infinito en la modernidad.*
- 2000: *Homenaje a Margaret Wilson* (mayo).
- 2000: *Giordano Bruno 1600-2000* (septiembre).
- 2001: *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad.*
- 2002: *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad.*
- 2004: *Simposio: Mecanicismo y modernidad.*
- 2005: *Simposio*: *Fuerzas y dinámica.*
- 2012: *Coloquio Internacional: Platonismo, neoplatonismo en el Medievo y el Renacimiento. Su repercusión en la modernidad.*
- 2013 *Coloquio Internacional: Presencia del platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica.*
- 2015 *Coloquio: El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes. Homenaje a José Antonio Robles. 30 años del Seminario de Historia de la Filosofía.*
- 2015 *Tercer Coloquio Descartes*. Cabe aclarar que los dos previos se realizaron el Cali, Colombia (2012) y en París-Dijon (2013).
- 2017 *Coloquio Internacional Francis Bacon.*
- 2018 *Primer Coloquio Internacional Berkeley*.
- 2019 *Homenaje a Laura Benítez. 50 años de docencia e investigación.*
- 2019 *Coloquio: Descartes, interlocutores y críticos.*

Las publicaciones fueron un importante producto de las reuniones académicas y del intercambio que se propicia con éstas. De esta manera, ha sido posible extender el alcance de la filosofía, del análisis filosófico, del diálogo y las controversias, así como de la historia de la filosofía que nutren la actividad de los participantes en este perdurable seminario.

Historia de la filosofía ¿es filosófica?: la controversia

Una excelente fuente para conocer una perspectiva adversa acerca del carácter filosófico de la historia de la filosofía se encuentra en el capítulo "La historia oficial" de Eduardo Rabossi.[1] Este autor presenta un examen amplio de diversos aspectos que pueden considerarse al respecto. Inicia señalando la ambigüedad de la palabra "historia".[2] El término "ambiguo" nos evoca inmediatamente la idea de "confuso", lo que me parece no es el caso. Más bien, considero que el mejor sinónimo es el de "equívoco" o "equivocidad", significando que puede interpretarse en diversos sentidos. Efectivamente, la "historia" se dice de muchas maneras. Otra observación de Rabossi parece imbatible, se refiere a que:

> quien escribe una Historia del ciclismo es, por este hecho, un ciclista [...] (ni) Nadie piensa que para llegar a ser ciclista es necesario dominar la Historia del ciclismo [...]. Sin embargo, la Historia de la filosofía no sólo ocupa un lugar de privilegio en los currículos, sino que es una opción profesional legítima y aparentemente irresistible para la mayoría de quienes filosofan o se proponen filosofar.[3]

Como mencioné en el apartado anterior, los fundadores de nuestro Seminario de Historia de la Filosofía, a tres años de iniciado reflexionaron acerca de la decisiva pregunta: ¿es filosofía la historia de la filosofía? Los trabajos publicados en *Diánoia* nos permiten acompañar los argumentos de Laura Benítez, Alejandro Tomassini, Elia Nathan y Mauricio Beuchot. Cabe destacar, brevemente, algunos argumentos fundamentales.

Laura Benítez inició sus "Reflexiones en torno a la metodología de

1 Eduardo Rabossi, En el comienzo, Dios creó el canon, Biblia berolinensis, 2008.

2 Así lo había señalado ya John Yolton más de dos décadas antes (*Cf.* "Is there a history of philosophy? Some difficulties and suggestions", *Synthese*, 1986, p. 3.

3 E. Rabossi, *op. cit.*, pp. 150 –151.

la historia de la filosofía", apuntando que "La pregunta sobre el *status* filosófico de la historia de la filosofía no ha sido nunca una pregunta de fácil solución".[4] Por ello, nos dice, "Lo que está hoy en tela de juicio es si la tarea de historiar la filosofía es o no una tarea filosófica".[5] Una posible interpretación es que no se trata de un saber filosófico, sino histórico. Para la autora, la historia de la filosofía no puede ser sólo una tarea histórica puesto que requiere de una perspectiva filosófica para seleccionar y ordenar racionalmente aquello que se reconstruye históricamente.

L. Benítez no deja de reconocer que, en muchas ocasiones, se encuentran historias de la filosofía sin criterios de selección, ni perspectivas o justificación con respecto "a los más disímbolos temas o autores. Se trata de ficheros de datos reductivos e incoloros cuyo autor brilla por su ausencia; caricaturas incapaces de proporcionar idea alguna acerca del saber filosófico".[6] En esto, parece coincidir con E. Rabossi. Empero, la diferencia se perfila inmediatamente, ya que la autora demanda que la historia de la filosofía tenga "una perspectiva filosófica que permita la selección y ordenación racional de aquello que se va a reconstruir históricamente".[7]

En 1986, la revista *Synthese* publicó las memorias de una reunión llevada a cabo en 1984, donde se discutieron cuestiones sustantivas acerca de la relación de la filosofía, la historia y la historia de la filosofía, por filósofos como John Yolton, W. H. Williams, Edwin Curley y Lesley Cohen. Este debate, en el siglo XX, se da en el marco del cuestionamiento de la filosofía analítica al carácter filosófico de la historia de la filosofía.

Sin embargo, como señala Rabossi, este cuestionamiento ya se manifestaba desde el siglo XVIII. Kant tiene una perspectiva compleja dado que critica a aquéllos "cuya filosofía propia consiste en la historia de

4 Laura Benítez, *Diánoia*, 1988, p. 181.
5 *Ibid*., p. 182.
6 *Idem.*
7 *Idem.*

la filosofía".[8] No obstante, por otra parte, reconoce que la filosofía se aprende históricamente y, de forma aún más relevante, destaca la importancia de desarrollar la historia de la razón pura.[9]

Rabossi también subraya la coincidencia de Hegel con Kant, en la crítica a quienes "abrevan en el pensamiento de otros y prefieren vivir en el pasado".[10] En su *Introducción a la historia de la filosofía*, Hegel dice que "No se puede tener ningún interés en lo muerto, en lo pasado; eso tiene interés sólo para la erudición, para la vanidad".[11] Hegel converge también con Kant en otra idea, la del carácter filosófico de la relación de la filosofía con su historia. Sin embargo, Hegel desarrolla una visión original, en la medida en que considera que esta relación es bidireccional: "La filosofía emerge de la historia de la filosofía y al contrario. Filosofía e historia de la filosofía son una misma cosa como la imagen de la otra".[12]

Las críticas ya presentes desde el siglo XVIII, llegaron a las postrimerías del siglo XX, en el marco de la filosofía analítica que, como señala Benítez, "puso entre paréntesis la actividad de historiar la filosofía como verdaderamente filosófica".[13] Para Laura Benítez, John Yolton es el campeón de la reconstrucción histórica contextual. La autora se refiere al debate de 1984, publicado en *Synthese*, donde Yolton destacó tanto la importancia formativa, como la filosófica, de la historia de la filosofía.

Yolton inició su artículo considerando no sólo la ambigüedad del término "historia", sino también del de "filosofía" incluso en el siglo XVIII. Se preguntó cómo, sin la existencia de un objeto de estudio llamado "filosofía", puede escribirse la historia de la disciplina.[14] El autor exa-

8 Kant, 1783/1984, p. 11, *apud* E. Rabossi, *op. cit.*, p. 156.
9 Kant, 1978, B, pp. 865 y 881 a 884, *apud* E. Rabossi, *ibid.*, p. 159.
10 E. Rabossi, *op.cit.*, p. 163.
11 Hegel 1956, p. 85, *apud* E. Rabossi, *op. cit.*, p. 163.
12 *Apud* E. Rabossi, *op. cit.*, p. 164.
13 L. Benítez, *op. cit.*, p. 184.
14 J. Yolton, "Is there a history of philosophy? Some difficulties and suggestions", *Synthese*, abril, 1986, p. 5.

minó varios ejemplos de interpretaciones de filósofos contemporáneos en los siglos XVII y XVIII que pueden resultar desconcertantes y muestran posibles prejuicios, así como malentendidos. También afirma que ni la cercanía ni la distancia en el tiempo abonan a la mejor comprensión de los conceptos filosóficos. Con diferentes argumentos pondera positivamente las posibilidades de la historia de la filosofía y concluye que la historia en y de la filosofía, en los problemas, conceptos e incluso en soluciones ofrecidas, tienen una historia. Los filósofos anteriores, los más y los menos citados, tienen mucho que decirnos. Como el especialista en Locke que era, Yolton recomienda sus métodos para leer los textos antiguos para leer los contemporáneos y concluye que, "tal vez el mayor valor del trabajo histórico radica justamente en eso: en la habilidad que produce para comprender a los otros".[15]

Por su parte, Laura Benítez nos dice que quienes se oponen a esta visión señalan la importancia de hacer filosofía y que en la filosofía anterior lo que se encuentra "no son sino buenos pretextos para plantear de manera polémica las propias propuestas".[16] L. Benítez encuentra que Bernard Williams sigue esta línea, a partir de lo que este autor señala en el "Prefacio" de su *Descartes. El proyecto de la investigación pura.*

Cabe señalar que allí, este autor inicia señalando la distinción entre historia de la filosofía e historia de las ideas. Él ubica su trabajo como parte de la primera, la cual "por supuesto, tiene que constituir su objeto, la obra, en términos genuinamente históricos".[17] Más adelante, afirma que su trabajo sigue la dirección de la reconstrucción racional donde ésta "se concibe esencial y abiertamente en un estilo contemporáneo".[18] Al respecto, Benítez considera que para B. Williams "un texto de historia de la filosofía interesante debe ser más un texto de filosofía, esto es,

15 J. Yolton, op. *cit.*, p. 20.
16 L. Benítez, *op. cit.*, p. 184.
17 Bernard Williams, *Descartes. El proyecto de la investigación pura,* 1995, p. 8
18 *Idem*.

un texto en el cual se discuta con el autor del pasado en los términos de la problemática presente, haciendo uso de la metodología actual y restringiéndose a los ternas vigentes.[19]

Retomo el referido número de *Synthese* (1986), donde aparece la réplica que W. H. Wiliams hizo a Yolton en la reunión de 1984. Para Williams, la versión de Yolton acerca de la historia de la filosofía de los siglos XVII a XIX, además de tímida, debería leerse a la luz de la concepción de Rorty acerca de los cuatro géneros de la historiografía.[20] Por su parte, después de plantear algunas preguntas acerca de las reconstrucciones histórica y racional, Laura Benítez comenta la conclusión de R. Rorty acerca de la necesidad de tales reconstrucciones para la historia de la filosofía, pero como labores separadas. En cuanto a quienes defienden la visión analítica de la separación e incluso oposición al respecto, la perspectiva de la autora va en sentido contrario. Para ella, ambas reconstrucciones se requieren mutuamente, e incluso se pregunta si acaso la reconstrucción racional se limita a la descripción de los procedimientos de la filosofía analítica. Al respecto se refiere a las propuestas de Charles Taylor ("Philosophy of History") y de Alasdair Macintyre ("The Relationship of Philosophy to its Past"), quienes acuñan el término "reconstrucción creativa" que refiere a la síntesis de las mencionadas reconstrucciones.[21]

Adicionalmente, la autora examina algunas propuestas de[22] quien, por un lado, parece ofrecer una salida intermedia, pero por otro, remite a debates en la historia como la continuidad y la discontinuidad. A partir de su propia posición, nos hace explícita su estrategia, consistente en extender el término "reconstrucción racional",

19 L. Benítez, *op. cit.*, pp. 184 –185.

20 Richard Rorty et. al., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, 1984, *apud* W. H. Williams, *Synthese*, 1986, p. 23.

21 L. Benítez, *op. cit.*, p. 186.

22 John Passmore, "The Idea of History of Philosophy", *apud History and Theory*.

> de manera que abarque no sólo perspectivas de la filosofía analítica sino cualquier forma de acercarse a la historia de la filosofía que implique un punto de vista filosófico, el cual puede ir desde una concepción adoptada de lo que es filosofía, que opere como guía racional mínima, hasta una teoría amplia y propia que pretenda dar cuenta, parcial o totalmente, del pasado filosófico.[23]

Benítez despliega una serie de criterios filosóficos que hacen patente no sólo el acercamiento, sino la inseparabilidad de las reconstrucciones racional e histórica. De esta forma, la autora insiste en que "el carácter creativo, crítico, etc., en la historia de la filosofía dependerá de las pautas de la reconstrucción racional, las cuales derivan directamente de una perspectiva filosófica adoptada".[24]

El artículo concluye con dos apartados. El primero, acerca de la metodología para la reconstrucción en la historia de la filosofía, donde se destacan tanto el papel de la guía racional y del enfoque filosófico para la selección de estrategias metodológicas historiográficas, como el del marco teórico construido que dará unidad a la reflexión filosófica. El apartado final considera las estrategias historiográficas para aproximarse al objeto de estudio. Con un excelente ejemplo: "Si su objeto de estudio fuera el pensamiento filosófico de Don Carlos de Sigüenza y Góngora, cómo le gustaría aproximarse a él: ¿En coche de caballos, con un microscopio electrónico o desde un telescopio lunar?"[25] y unas reveladoras respuestas, la autora concluye su defensa de la filosófica historia de la filosofía.

En un artículo también publicado en *Diánoia* (1988), Alejandro Tomasini Bassols, se pregunta: "Historia de la filosofía: ¿para qué?". El

23 *Ibid*., p. 191.
24 *Idem*.
25 *Ibid*., p. 192.

autor inicia reconociendo que el estudio de la historia de la filosofía se ha convertido "en una rama autónoma más de la filosofía, en una clase especial de estudio".[26]

En el artículo en cuestión se propone examinar su utilidad, así como la forma adecuada de hacerla. Con relación a la primera, Tomasini encuentra al menos seis funciones de la historia de la filosofía (seria y profesional): 1. Proporciona material valioso tanto para el especialista como para el neófito; 2. El estudio de los filósofos del pasado es tanto una introducción a temas filosóficos, como una excelente vía de acceso a la disciplina; 3. Imprescindible para evitar la repetición de ideas; 4. Conciencia de la continuidad de problemas y debates; 5. Conciencia de la discontinuidad de los problemas filosóficos y 6. Indica ostensivamente, "lo que es la genuina reflexión filosófica, que es lo que deberíamos intentar emular".[27]

En cuanto a cómo elaborar una historia de la filosofía, Tomasini reconoce la imposibilidad de hacerlo sin asumir una determinada concepción filosófica. A partir de examinar los contrapuestos enfoques histórico e inmanentista, considera la inevitabilidad del compromiso filosófico. A la vez, rechaza la pretensión de conectar directamente los "contextos", aunque no desconoce su importancia. Lo que se pregunta es en qué medida la reconstrucción histórica es esencial para la reconstrucción racional.

Tomasini destaca como función principal de la historia de la filosofía la de prepararnos para el abordaje propio de los problemas filosóficos contemporáneos. Además, la buena historia de la filosofía, nos dice,

> no es la que viene empaquetada y etiquetada de tal o cual manera (minuciosa, doxográfica, analítica, dialéctica, estética, etc.), sino sencillamente aquella que, por combinar virtudes estéticas,

26 Alejandro Tomasini, *Diánoia*, 1988, p. 195.
27 *Ibid*., p. 196.

> análisis minuciosos y una perspectiva determinada, echa luz sobre el pensamiento de los pensadores en cuestión de un modo particular y nos facilita por ella el que sigamos adelante en nuestra propia investigación.[28]

En ese mismo número de *Diánoia*, Elia Nathan Bravo participa considerando la "Relevancia de la historia de la filosofía para la filosofía", ejemplificando cómo las filosofías contemporáneas han abrevado de ciertas filosofías del pasado. De forma interesante, la autora compara la fuerte relación que guarda la filosofía presente con su historia, a diferencia de las disciplinas científicas cuyo nexo con su historia es diferente. Así, mientras que la historia de la filosofía tiene un papel normativo (permite dirimir qué es filosófico), las teorías de la ciencia del pasado no son el parámetro para las contemporáneas. Ahora, esto no significa que la filosofía sea sólo tradicional y conservadora. Por el contrario, Nathan Bravo destaca el papel innovador, creativo y original de la razón filosófica.

A partir de las ideas que presenta inicialmente, E. Nathan pasa a examinar algunas consecuencias metodológicas de su reflexión. Por un lado, el filósofo puede reinterpretar concepciones pasadas, sin ser fiel a ellas, dándoles sentido en el contexto presente. Por otro lado, el filósofo puede hacer la historia de cierta concepción filosófica con un estricto apego a la objetividad y el contexto del pasado. La autora considera que aunque estas ideas están apenas esbozadas tienen la posibilidad diferenciar ciertos textos que considera "ilegítimos" que mezclan filosofía e historia, sin satisfacer ni "criterios filosóficos de verdad, ni criterios históricos de veracidad u objetividad.[29]

28 *Ibid*., p. 201.
29 Elia Nathan, *Diánoia*, 1988, p. 206.

Mauricio Beuchot, fundador del Seminario de Historia de la Filosofía, directamente abordó el tema de "Filosofía e historia de la filosofía".[30] Inicialmente, se pregunta acerca de la importancia y utilidad de la historia de la filosofía. Rápidamente y apoyándose en un artículo de Jorge Gracia, Beuchot acepta la utilidad de ésta. Cabe señalar que Gracia reconoce que la historia de la filosofía es "enormemente útil para el filósofo",[31] pero no la considera ni filosófica, ni imprescindible.

En el artículo, M. Beuchot se dedica predominantemente a reflexionar acerca del mejor método para hacer una historia de la filosofía. Desde su perspectiva, la metodología de la historia de la filosofía es más bien un diálogo con los filósofos anteriores, semejante al que se tiene con los contemporáneos, que una inacabable historiografía.

A manera de conclusión

Rabossi no niega la legitimidad o utilidad de la historia de la filosofía, pero afirma que no hay buenos argumentos a favor de que ésta sea filosófica.[32] En la mayor parte de los artículos examinados encontramos diversos y bien fundados argumentos en cuanto a la utilidad e importancia de la historia de la filosofía, así como propuestas metodológicas sustantivas y relevantes. Sin embargo, no se dan argumentos contundentes acerca de si esta disciplina es filosófica.

Es L. Benítez quien ataja directamente la duda sembrada por la filosofía analítica respecto al *status* filosófico de la historia de la filosofía. Sus argumentos no sólo están plasmados en su artículo, en cuanto a la inseparabilidad de las reconstrucciones filosóficas e históricas, sino en una labor intensa y sostenida de más de 35 años. Ante las disyuntivas

30 Mauricio Beuchot, *Diánoia*, 1988.
31 Jorge Gracia, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1987, p. 277.
32 *Cf.* E. Rabossi, *op.cit.*, p. 190.

filosófico-históricas de cómo aproximarse, por ejemplo, al pensamiento filosófico de Don Carlos de Sigüenza y Góngora: "¿en coche de caballos, con un microscopio electrónico o desde un telescopio lunar?",[33] la autora dio unas reveladoras y perspicaces respuestas que sólo esbozo e invito a quien nos lee a examinar de primera mano:

> 1. Si usted eligió ir en coche de caballos con Sigüenza, es indudable que conocerá el México del siglo XVII. Recorrerá con él la calle de Jesús María; le escuchará sostener barrocas y eruditas conversaciones con Sor Juana [...]. 2. Supóngase ahora que usted opta por poner a Sigüenza bajo el microscopio. Está usted en el terreno de una reconstrucción racional como la practican algunos filósofos analíticos. Someta al examen cuidadoso tesis y argumentos y decida al margen del contexto el valor científico y filosófico de la *Libra*.[...] pero no tomar en cuenta la génesis y desarrollo de las tesis [...] puede llevar muy fácilmente a distorsiones y evaluaciones que se antojan impropias. Con todo, la mirada microscópica revela interesantes matices de los contenidos filosóficos que no son dables desde ninguna otra perspectiva, por lo cual constituye otra valiosa forma de aproximación al objeto histórico-filosófico. 3. Finalmente piense que decide ver a Sigüenza desde un telescopio ubicado en la luna. Esta amplia perspectiva que le aleja en tiempo y espacio no le deja ver las particularidades del individuo pero le permite contemplar amplios panoramas [...].[34]

33 *Ibid*., p. 192.

34 L. Benítez, *op. cit*., pp. 193 –194.

Para L. Benítez estas perspectivas son, en buena medida, complementarias. A mi parecer, encontramos aquí valiosos argumentos que permiten comprender por qué el historiador de la filosofía sí requiere tener la formación y el oficio filosófico, a diferencia de quien hace la historia del ciclismo, que puede ni saber andar en bicicleta. Por ello y muchas otras cosas, celebramos que durante 35 años, Laura Benítez ha practicado, con sus colegas y discípulos en el seminario, la estrategia de reconstrucción racional, con una perspectiva filosófica, de la historia de la filosofía. Los fecundos resultados atestiguan lo acertado de su concepción y proceder.

Agradecimiento

Este trabajo ha sido apoyado por los proyectos UNAM-DGAPA-PAPIIT IN400319 del cual soy responsable e IN401620 en el cual participo.

Notas a *De la filantropía a las pasiones*

Mario Edmundo Chávez Tortolero
Colegio de Filosofía, FFyL, UNAM

Resumen

A partir del libro *De la filantropía a las pasiones*, publicado en 1994, en el presente texto se reflexiona sobre varios temas poco estudiados en la filosofía de Descartes: la libertad, la moral, la experiencia, la estética, etc. Primero se realiza una nota sobre el contexto de la obra de Descartes para resaltar el carácter moral de su filosofía. A continuación, se analiza el concepto de libertad en Descartes y se ponderan dos interpretaciones de este, a saber: la de Leiser Madanes y la de Laura Benítez. Se brindan razones para sostener que la libertad esclarecida tiene más valor, para Descartes, que la libertad de indiferencia. Finalmente, se problematiza el contenido del *Compendium musicae* a partir del vínculo entre el conocimiento del mundo externo y la libertad en Descartes.

Palabras clave

Descartes, libertad, moral, estética, mundo externo.

Notes to de la filantropía a las pasiones

Abstract

Based on the book De la filantropía a las pasiones, published in 1994, the present text reflects on several subjects that have been little studied in Descartes' philosophy: freedom, morality, experience, aesthetics, etc. First, I make a note on the context of Descartes' work to highlight the moral character of his philosophy. Next, I analyze the concept of freedom in Descartes, and consider two interpretations of it, namely that of Leiser Madanes and that of Laura Benítez. Reasons are given to argue that clarified freedom has more value, for Descartes,

than the freedom of indifference. Finally, I make a problematization of the content of the Compendium musicae on the basis of the link between knowledge of the external world and freedom in Descartes.

Keywords
Descartes, freedom, morality, esthetic, external world.

Introducción

De la filantropía a las pasiones es un libro peculiar. Los ensayos que contiene se sitúan, a primera vista, en la periferia de la exégesis de la filosofía de Descartes. La libertad, la moral, la experiencia, la estética, la historia son algunos de los temas que aborda, temas difíciles de ponderar en la obra de Descartes, aunque muy importantes para una visión integral de su filosofía. Puede decirse que él mismo evitó hablar de estos temas o que habló poco de ellos, o bien, que los dejó para después, ya que había emprendido la empresa de consolidar su sistema científico, epistemológico y metafísico. Pero no dejó de hablar de ellos por completo y en su obra encontramos pistas importantes para su exégesis, por lo que podemos considerar la tesis de que no tienen por qué quedarse en la periferia de la exégesis, siendo que tocan los nervios del sistema cartesiano. En particular, el tema de la libertad me parece fundamental para entender su postura con respecto al conocimiento del mundo externo.

A continuación, presento tres notas a *De la filantropía a las pasiones*: una sobre el contexto de la obra de Descartes, otra sobre la libertad en Descartes (en donde se abordará el problema del mundo externo) y la tercera sobre el *Compendium musicae*.

Nota sobre el contexto de la obra de Descartes

Los filósofos están en el mundo y sus textos se entremezclan con el contexto. No es fácil estudiar su modo de estar en el mundo ni la forma en que sus textos se encuentran relacionados con el contexto. Las relaciones entre filósofo y mundo, entre textos y contexto, son continuas y equívocas, al punto que resulta muy difícil determinarlas. Por el contrario, extraer los conceptos y argumentos de sus textos da como resultado contenidos discretos y hasta cierto punto unívocos, de más fácil manejo. Puede decirse que esta última estrategia es funcional, pero se trata de una funcionalidad que sacrifica la veracidad y la riqueza de la realidad. Además, una consideración crítica del contexto no elimina la posibilidad de alcanzar una precisión conceptual razonable, para lo cual hay que pasar del texto al contexto y ejercitar lo que el mismo Descartes identifica como facultad o capacidad de juzgar, como hemos de hacer con respecto al concepto de libertad en los textos de Descartes y el contexto de la ilustración perfilada en su época.

En principio, la relación de Descartes (en tanto que autor de sus propios textos) con el mundo puede pensarse en términos de la moral provisional, tal como es presentada en el *Discurso del método*: seguir las costumbres del propio entorno, evitar los extremos, no dudar en la práctica, asentir a lo probable, ser consciente de los propios límites y dedicar la vida a la búsqueda de la verdad[1]. Pero dicha moral está articulada en torno a la última máxima: dedicar la vida a la búsqueda de la verdad. Puede decirse que no necesariamente aplica a todos los seres humanos; es más bien la moral de un científico, propuesta para otros científicos. Sin embargo, en la "Carta del autor al traductor de los principios de la filosofía" Descartes apunta el alcance real de su ciencia en la moralidad:

1 *Cf.* René Descartes, *Discurso del método.*

> hubiera inducido a la consideración de la utilidad de esta Filosofía y mostrado que, puesto que se extiende a cuanto el espíritu humano puede saber, se debe creer que sólo ella nos distingue de los más salvajes y bárbaros y que las naciones son tanto más civilizadas y educadas, cuanto mejor filosofen sus hombres; así pues, disponer de verdaderos Filósofos es el mayor bien que puede acaecer a un Estado [...] este estudio es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos.[2]

Más adelante afirma que uno de los principales frutos de su filosofía es el de "favorecer una disposición en los hombres a la tolerancia y la concordia".[3] En ese sentido podemos entender que Alejandra Velázquez lo identifique como filántropo en *De la filantropía a las pasiones,* tanto por pretender aplicar la ciencia para beneficio del hombre, una pretensión que compartiría con los Rosacruces, como por considerar que la ciencia misma implica grandes beneficios en la moral y la sociedad humana.[4]

Nota sobre la libertad en Descartes

En *De la Filantropía a las pasiones* se observa que los textos de Descartes nos permiten indagar su personalidad y su relación con el mundo, así como pensar en su contexto. Hemos visto que la propuesta moral de Descartes va más allá de la moral provisional del científico y pretende influir en el curso de las acciones humanas en general. En este punto es interesante la lectura que Leiser Madanes realiza del concepto de

2 René Descartes, *Principios de la filosofía*, p. 8-9.
3 R. Descartes, *op. cit.*, p. 18.
4 Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza, "La filantropía en la ciencia cartesiana", en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, pp. 15-27.

libertad en Descartes, como un indicio del espíritu ilustrado.[5] Asimismo, es pertinente regresar a los textos mismos y considerar la postura de Laura Benítez con respecto al mismo tema, a manera de buscar una interpretación certera de su pensamiento.[6] Puesto que, si bien pueden encontrarse indicios importantes de la Ilustración en Descartes, la libertad como libertad de pensamiento no es suficiente para comprender la certeza con respecto al mundo externo, para lo cual se necesita un concepto de libertad racionalista, un concepto del cual podemos encontrar evidencia en sus textos.

Leiser Madanes sostiene que para Descartes la moral debería ser la culminación del conocimiento humano[7] y que la moral provisional puede ser vista como una moral definitiva o cartesiana que consistiría en "un recurso para asegurarse la libertad de pensamiento":[8] aquella libertad que posibilita el ejercicio de la duda[9] y que permite aceptar la certeza del *Cogito* como autodeterminación del pensamiento.[10] Aunque el mismo Madanes considera un segundo sentido de libertad como inclinación a la certeza, concluye que la moral cartesiana es la apuesta por ejercer y proteger la libertad de pensamiento de un yo que piensa sin cuerpo.[11] Al final, pues, se refiere a una libertad previa a la certeza del mundo externo o independiente de ella.

Laura Benítez, por su parte, afirma que el estudio de la moral cartesiana puede dividirse en dos tipos: el que se enmarca en la filosofía sistemática del siglo XVII y el que apunta hacia el mundo moral del Siglo

5 Leiser Madanes, "Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional", en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, pp. 77-95.
6 Laura Benítez, "La voluntad en las *Meditaciones* y los *Principios* de René Descartes", en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, pp. 101-123.
7 L. Madanes, *op. cit.*, p. 77.
8 *Ibid.*, p. 79.
9 *Ibid.*, p. 81.
10 *Ibid.*, p. 85.
11 *Ibid.*, p. 95.

de las Luces. Sin duda, la exégesis de Madanes es del segundo tipo. Laura Benítez se enfoca en el primero, sin negar la existencia del segundo. En este marco, hace notar que la capacidad o poder de juzgar no es una pura facultad intelectual para Descartes, sino que también implica volición o elección,[12] siendo que "el error [es] una manifestación de que mi capacidad de juzgar no es infinita y me recuerda mi condición de ser limitado, creado, contingente e imperfecto".[13] Sin embargo, Descartes va más allá de la libertad como capacidad de elegir o como plena indiferencia hacia una concepción de libertad esclarecida, en donde el conocimiento y la certeza, es decir, el decidirse por una de las opciones, "no disminuye la libertad de mi voluntad, sino que la aumenta y fortifica".[14] Esto responde, según Laura Benítez, más que a un indicio de la Ilustración, a un peculiar esquema racionalista del libre arbitrio, en donde, sin embargo, no priva el determinismo.[15]

Si la libertad es meramente la libertad de dudar o indiferencia, no habría errores producidos por la libertad; usar la libertad sería lo mismo que suspender el juicio para no errar. El error sería un no ser con respecto a la libertad, es decir, carencia de libertad, o algo que se encuentra más allá de ella. Pero la certeza también sería carencia de libertad porque implica dejar de dudar y decantarse por una afirmación. Pero, para Descartes, la libertad también es libertad de afirmar, como Laura Benítez hace notar, y es así como puede haber un uso adecuado o inadecuado del libre arbitrio, en particular en lo que se refiere al conocimiento del mundo externo.

La concepción del mundo externo y su certeza es un asunto intrincado en la obra de Descartes. En el *Mundo. Tratado de la luz* presenta su concepción del mundo externo como una fábula, producto de su

12 *Ibid.,* p. 104.
13 *Ibid.,* p. 106.
14 *Ibid.,* p. 110.
15 *Ibid.,* p. 116.

imaginación. En los *Principios de la filosofía* acepta que su concepción del mundo puede ser un producto de su imaginación y que por tanto tiene solamente una certeza moral al respecto, suficiente para la regulación de la conducta. Sin embargo, en los mismos *Principios de la filosofía* termina por afirmar que al haber seguido el método correcto, y al ser Dios garantía de que el conocimiento obtenido por la vía correcta es verdadero, puede sostenerse una certeza mayor a la certeza moral con respecto a la concepción del mundo externo.

Recordemos que Kant sostiene que la existencia del mundo externo es problemática para Descartes.[16] Hay elementos en su obra para sostener el idealismo problemático que Kant le atribuye. Sin embargo, también hay elementos para sostener que Descartes cree firmemente en la existencia del mundo externo. Sin embargo, puede decirse que su postura no es absoluta, ya que en ocasiones se observa una duda con respecto a la existencia del mundo externo y en ocasiones una certeza. Si alguien afirma una cosa en una ocasión, pero afirma lo contrario con respecto a lo mismo en otra ocasión, diremos que su postura es problemática y por tanto dudosa. Haciendo la suma total, pues, su postura es problemática. Sin embargo, el concepto de libertad del mismo Descartes, que tiene al menos dos sentidos, nos permite tomar una decisión al respecto y afirmar que aun cuando para Descartes la existencia del mundo puede ser dudosa, en cuanto utiliza su libertad en un primer sentido (esto es, para ponerla en duda), la existencia del mismo mundo puede constituir una certeza en cuanto utiliza su libertad en el segundo sentido, que es el más apropiado según sus propias palabras:

> Porque, para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente para escoger uno u otro de dos contrarios; sino que, más bien, en cuanto más me incline hacia uno de ellos, ya sea porque conozco

16 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 260 (B274).

> con evidencia que el bien o lo verdadero se encuentran en él, ya sea porque Dios disponga así lo interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo escojo y lo abrazo. Y es cierto que la gracia divina y el conocimiento natural, muy lejos de disminuir mi libertad, más bien la aumentan y la fortifican. De manera que esa indiferencia que siento cuando no soy llevado hacia un lado más que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de libertad, y hace más bien aparecer un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; porque si yo conociera siempre con claridad lo que es verdadero y lo que es bueno, nunca me fatigaría deliberando qué juicio y qué escogencia debería hacer; y sería así por completo libre, sin ser nunca indiferente.[17]

Así, pues, si bien es cierto que Descartes duda de la existencia del mundo externo por momentos en los que es, según sus propias palabras, apenas libre; el mismo Descartes afirma la existencia del mundo externo y está seguro de que lo conoce, cuando es todavía más libre. Aunque no podemos extraer un juicio absoluto en el terreno estrictamente lógico, ya que se afirma una cosa y su contrario, podemos resolver el asunto en el terreno ético o moral, ya que ser más libre es sin duda preferible a ser menos libre, sobre todo en un contexto moderno. Finalmente, podemos concluir que Descartes preludia el espíritu de la Ilustración en varios sentidos, inclusive apelando a cierto sentido de la libertad, pero que no deja de reafirmar un sentido racionalista de la misma.

Nota sobre el *Compendium musicae*

Ya que hemos tomado una postura con respecto a la concepción del mundo externo en Descartes a partir de su propia noción de libertad,

17 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 44.

vamos a aplicar esta misma noción para problematizar su relación teórica y práctica con la música, otro de los temas periféricos en la exégesis de Descartes que, sin embargo, es abordado por Leticia Rocha en *De la filantropía a las pasiones.*[18] El *Compendium musicae* es el primer texto escrito por Descartes.[19] Como él mismo sugiere en la conclusión, se trata de un texto apresurado. Pero no sólo porque es breve y no ahonda en los temas que presenta, sino también porque la experiencia y habilidades de Descartes en el ámbito de la música eran prácticamente nulas, según sus propias palabras. La faltaba la experiencia que, como sostiene Zuraya Monroy, también en *De la filantropía a las pasiones,*[20] es un elemento fundamental de la ciencia cartesiana, a pesar de que no suela ser reconocido como tal por la exégesis tradicional. Por otro lado, el mismo Descartes, posteriormente a la composición del *Compendium musicae*, ya en la madurez, dejará muy claro que las cuestiones estéticas son demasiado subjetivas como para ser sometidas al método científico.

Sabemos que el *Compendium musicae* fue influyente en la teoría musical de los siglos XVII y XVIII, pero también que se trata de un texto poco estudiado y comprendido, incluso desconocido por la tradición filosófica. ¿Puede decirse que Descartes erró al componer el *Compendium musicae*? ¿Su último juicio con respecto a las cuestiones estéticas es un juicio terminante (en el que afirma que las cuestiones estéticas son demasiado subjetivas), es decir, el resultado del uso de su libertad en el sentido más valioso, mientras que el *Compendium musicae* puede leerse como un desajuste entre su voluntad de conocimiento y su entendimiento del asunto? ¿Qué tanto sopesó el tema como para llegar a un

18 Leticia Rocha Herrera, "La estética y el *Compendium Musicae* de René Descartes", en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, pp. 149-172.

19 *Cf.* Mario Edmundo Chávez Tortolero, "El *Compendium musicae* y la confesión de Descartes".

20 Zuraya Monroy-Nasr, "Experiencia y método en René Descartes", en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, pp. 33-46.

juicio terminante al respecto? Estas preguntas nos llevan a reflexionar sobre el papel de la teoría estética de Descartes en el marco de su proyecto científico en general. Desafortunadamente, en este caso, no tenemos evidencia textual suficiente como para llegar a una respuesta o conclusión sobre el asunto. Dejamos, pues, estas preguntas para futuras investigaciones en las que hemos de considerar tanto los textos de Descartes como su contexto.

Vida y voluntad en Joseph Glanvill: a propósito de *Ligeia* de Edgar Allan Poe

Viridiana Platas Benítez
Universidad el Bosque- Colombia

Resumen

A propósito del relato corto *Ligeia* (1838) de Edgar Allan Poe (1809-1849), se exponen algunos elementos de la pneumatología de Joseph Glanvill (1636-1680). Se entiende por *pneumatología* el conjunto de tesis que explican el origen, características y operaciones de las almas o espíritus. La intención, si bien no es la de lograr un análisis erudito de la influencia del téologo oxononiense en el poeta norteamericano, sí lo es señalar el poder que tienen los conceptos de *vida* y *voluntad* en la filosofía de Glanvill para sustentar la postura de este autor en torno al carácter libre del alma humana y que, en algún sentido, nos ayuda a entender cómo ello inspira la trama: amor, muerte y terror de *Ligeia*.

Palabras clave

Pneumatología, voluntad, vida, preexistencia de las almas, conocimiento del mundo natural.

Life and will in Joseph Glanvill: about Ligeia by Edgar Allan Poe

Abstract

Regarding the short story Ligeia (1838) by Edgar Allan Poe (1809-1849), I will talk about some elements of the pneumatology of Joseph Glanvill (1636-1680). I understand by pneumatology the set of theses that explain the origin, characteristics and operations of souls or spirits. My intention, although it is not

to achieve a scholarly analysis of the influence of the Oxononian theologian in the North American poet, is to point out that the presence of concepts such as 'life' and 'will' have in Glanvill's philosophy to support the position of this author around the free character of the human soul, and that in some sense, helps us understand how it inspires Ligeia's love, death, and terror plot.

Keywords
Pneumatology, will, life, pre-existence of souls, knowledge of the natural world.

Introducción

Los estudios especializados en la vida y obra de Edgar Allan Poe han decantado sus esfuerzos en analizar y contextualizar la inspiración de las temáticas, el desarrollo de los personajes y las influencias que ejerce en la literatura de misterio y terror.

Con todo, una de sus historias cortas, *Ligeia*, publicada en 1893 en la revista *American Museum,* ha sido de especial interés debido a la naturaleza de su trama. El personaje principal, que da nombre al relato, ha generado algunos debates sobre su naturaleza, por ejemplo, si es que sigue el ideal femenino del poeta o en realidad es una clara ruptura de la misma,[1] toda vez que las heroínas de los poemas y los relatos de Poe son mujeres hermosas, delicadas y objeto de un trágico destino.

El caso de *Ligeia* es abiertamente distinto, pues "más que su ideal de compañera, Ligeia es el ideal de Poe de sí mismo".[2] Si bien el personaje se destaca en la narración por la fuerza de su personalidad, es interesante

1 Karen Weekes, "Poe's feminine ideal", *apud* Kevin J. Hayes, ed., *The Cambridge Companion to Edgar Allan Poe*, p. 160.

2 *Idem.*

notar que, para entenderla, el narrador de la historia hace uso de una cita del teólogo inglés Joseph Glanvill.

Es por ello que, a propósito de *Ligeia,* este trabajo expone algunos elementos de la pneumatología de Glanvill; se entiende por *pneumatología* el conjunto de tesis que explican el origen, características y operaciones de las almas o espíritus. La intención, si bien no es la de lograr un análisis erudito de la influencia del téologo oxononiense en el poeta norteamericano, sí lo es señalar el poder que tienen los conceptos de *vida* y *voluntad* en la filosofía de Glanvill para sustentar la postura de este autor en torno al carácter libre del alma humana y que, en algún sentido, nos ayuda a entender cómo ello inspira la trama: amor, muerte y terror de *Ligeia*.

Ligeia y la referencia a J. Glanvill

Según el propio Poe y el reconocimiento de la crítica de sus contemporáneos *Ligea* es la mejor de sus obras, y es por ello interesante notar que ésta es introducida por un epígrafe que el bardo norteamericano atribuye a Joseph Glanvill y que, en algún sentido, anuncia la orientación de la trama:

> Y allí dentro está la voluntad que no muere. ¿Quién conoce los misterios de la voluntad y su fuerza? Pues Dios no es sino una gran voluntad que penetra las cosas todas por obra de su intensidad. El hombre no se doblega a los ángeles, ni cede por entero a la muerte, como no sea por la flaqueza de su débil voluntad.[3]

Para contextualizar al lector, en el relato de Poe, Ligeia es la primera esposa del protagonista, quien funge como narrador y cuyo nombre no se revela. Para él mismo, la identidad de su mujer está rodeada de misterio,

3 Edgar Allan Poe, *Cuentos macabros*, p. 130.

condición que es eclipsada por el magnetismo de su personalidad, contrastante a su vez, con la calma de sus maneras y su pasión por el estudio y la erudición. Para el narrador, sólo Glanvill le permite entender a su amada esposa:

> Los años transcurridos y las reflexiones consiguientes me han permitido rastrear cierta remota conexión entre este pasaje del moralista inglés y un aspecto del carácter de Ligeia. La intensidad de pensamiento, de acción, de palabra, era posiblemente en ella un resultado, o por lo menos un índice, de esa gigantesca voluntad que durante nuestras largas relaciones no dejó de dar otras pruebas más numerosas y evidentes de su existencia.[4]

No obstante, los años de dichosa convivencia se ven violentamente interrumpidos por la enfermedad de la heroína y su inminente muerte:

> Vi que iba a morir y luché desesperadamente en espíritu con el torvo Azrael. Y las luchas de la apasionada esposa eran, para mi asombro, aún más enérgicas que las mías. Muchos rasgos de su adusto carácter me habían convencido de que para ella la muerte llegaría sin sus terrores; pero no fue así. Las palabras son impotentes para dar una idea de la fiera resistencia que opuso a la Sombra. Gemí de angustia ante el lamentable espectáculo. Yo hubiera querido calmar, hubiera querido razonar; pero en la intensidad de su salvaje deseo de vivir, vivir, sólo vivir, el consuelo y la razón eran el colmo de la locura. Sin embargo, hasta el último momento, en las convulsiones más violentas de su espíritu indómito, no se conmovió la placidez exterior de su actitud. Su voz se tornó más suave; más profunda, pero yo no quería demorarme en el extraño significado de las palabras

4 *Ibid.,* 134.

> pronunciadas con calma. Mi mente vacilaba al escuchar fascinada una melodía sobrehumana, conjeturas y aspiraciones que la humanidad no había conocido hasta entonces.[5]

Si bien la obra de Poe responde al canon de la novela gótica;[6] a saber, el desarrollo de una historia donde los elementos de amor y muerte, melancolía, un escenario sombrío y bizarro, la presencia del espectro del ser amado que atormenta al amante a través del recuerdo, y que lo transforma en un ser obscuro y desesperanzado, no obstante, es posible pensar que *Ligeia* es una oda al amor, a la esperanza y a la vida. De ese modo, se trata de la historia de un ser misterioso y extraordinario, que ama con tal vehemencia, que en su lecho de muerte repite las palabras del teólogo inglés, expresadas con dolorosa inconformidad, casi como un grito de afrenta en contra de su fatal desenlace.

Sin embargo, a juicio de la crítica especializada, dicha cita es apócrifa.[7] Además, es difícil también determinar con exactitud qué obras de Joseph Glanvill conoció Poe. Si uno atiende a la trama, es posible entender que el escritor estadounidense hubiera tenido referencia a dos de las obras más famosas de Glanvill, *Sadussimus Triumphatis or Full and Plain Evidence concerning Witches and Aparitions* (1681) y *Lux Orientalis or an Enquiry into the opinions of the Eastern Sages concerning the preexistence of souls* (1662), esta última dedicada a contribuir al debate acontecido en Cambridge entre 1640 y 1666 en torno a la psicogénesis.[8]

---

5 *Ibid.,* 136.

6 Para profundizar en el tema, consultar Fisher, Benjamin Franklin. *Poe and the Gothic tradition*, en Kevin J. Hayes (Editor), *The Cambridge Companion to Edgar Allan Poe*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 72-91, 2004.

7 *Cfr. Poe's "Ligeia"*. Roy P. Basler and James Schroeter. PMLA, Dec., 1962, Vol. 77, No. 5 (Dec., 1962), p. 675.

8 Ambas obras, bastante polémicas para la época de su autor, contrastan con la que otorgó al filósofo los elogios y también gran parte de su fama entre sus contemporáneos: *Vanity of dogmatizing or confidence in opinions* (1661) y *Scepcis Scientifica or Confest*

Regresando al relato de Edgar Allan Poe, el clímax de la historia se centra en el triunfo de la voluntad ante la muerte, sólo para probar que la condición de la existencia no es desaparecer, sino permanecer. Por ello, morir no es la continuidad natural de vivir, y sí lo es la voluntad. Para Poe, sólo se requiere tomar la determinación de no acaecer para seguir siendo lo que radicalmente se es: pura y llana vida.

Algunas notas sobre la pneumatología de Joseph Glanvill

Para entender cómo el tema de la voluntad y la vida son centrales para este autor, es necesario ubicarlo como un pensador cercano a la escuela platónica de Cambridge, específicamente, en el escenario del debate sobre la psicogénesis en la segunda mitad del siglo XVII en Inglaterra.

La primera generación de platónicos cantabrigenses, como Nathaniel Culverwell defendió las tesis de la preexistencia de las almas entre 1646 y 1651 en contra de Charles Hotham del Colegio de Peterhouse, quien escribió *Ad Philosophiam Teutonicam Manuductio, sive Determinatio de Origine Animae Humanae* (Londres, 1648). El tema también es plenamente tratado por Henry More en sus *Philosophical Poems* (1647) y en *Immortality of the soul* (1659). El debate se reactivó en la Restauración en 1661 con la publicación del tratado anónimo *Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of his Opinions,* posiblemente escrito por George Rust, lo cual motivó a Glanvill a participar del debate hasta que falleció.

*ignorance, the way to science (*1665*)*, segunda edición de la mencionada obra, donde expone su crítica a la conexión causal necesaria.

Según lo argumentado por Richard Popkin en su *artículo The development of the philosphical reputation of Joseph Glanvill* (1952), éste no fue un pensador marginal, no al menos hasta el primer cuarto del siglo XIX. El propio historiador no se explica del todo porqué *Vanity of dogmatizing* no siguió siendo un referente indispensable en las discusiones del escepticismo moderno y en la moderación de los alcances de la razón en el conocimiento del mundo natural. O tal vez sí es posible explicar qué sucedió: Kant y su referencia exclusiva a Hume sobre la cuestión.

Cabe destacar que el tema va más allá de una discusión necia por sostener si las almas humanas preexisten al Pecado Original, son creadas en cada ocasión por Dios (creacionismo), o son producidas como resultado de la procreación (traducción). En el estudio que hace Rhodri Lewis (2006) se muestra lo apremiante de la cuestión: se trata de establecer la naturaleza moral del alma humana y de la potencia de su acción.[9]

Es bien sabido que Joseph Glanvill, junto a Henry More son vehementes defensores de la tesis de la preexistencia de las almas y que basan su argumentación en el platonismo origenista. Y lo hacen, precisamente para sostener que en las almas humanas no hay mácula de maldad natural en ellas, si bien están encarnadas en razón del principio plotiniano de que el alma, al ser de una naturaleza libre, se centra en sí misma y en su potencia, por lo que se dispone a deleitarse a través de la percepción de los objetos materiales, olvidándose así de su Creador.[10]

Lo anterior, lo sostienen siguiendo la tesis de Orígenes de Alejandría sobre la preexistencia del alma. Para el teólogo alejandrino, el alma es creada a imagen y semejanza de Dios y preexiste a la caída en el cuerpo (lo que él denomina "el hombre interior"),[11] lo cual, tiene una serie de

9 La primera generación de platónicos, como Nathaniel Culverwell defendió las tesis de la preexistencia de las almas entre 1646 y 1651 en contra de Charles Hotham del Colegio de Peterhouse, quien escribió *Ad Philosophiam Teutonicam Manuductio, sive Determinatio de Origine Animae Humanae* (London, 1648). El tema también es plenamente tratado por Henry More en sus *Philosophical Poems*(1647) y en *Immortality of the soul* (1659). El debate se reactivó en la Restauración en 1661 con la publicación del tratado anónimo *Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of his Opinions,* posiblemente escrito por George Rust, lo cual motivó a Glanvill a participar del debate hasta que falleció.

10 *Cfr*. Plotino, *Edéada* 1, 1, 5-6 y *Enéada* 4, 8.

11 Orígenes, *Origen. Homilies on Genesis and Exodus.* (The Fathers of the Church; v. 71) USA: The Catholic University of America Press, Inc. 1981. p. 66: "Por tanto, todos los que se acercan a él y desean hacerse partícipes de la imagen espiritual por su progreso "se renuevan cada día en el hombre interior" según la imagen de aquel que los hizo, para que puedan hacerse "semejantes al cuerpo de su gloria", pero cada uno en proporción a sus propias fuerzas. Los apóstoles se transformaron a su semejanza de tal manera

consecuencias a nivel ontológico, epistemológico y moral.

A nivel ontológico, posibilita entender una naturaleza del alma que no conlleva una relación antagónica con el cuerpo. El alma, al tener una preexistencia en la Inteligencia de la divinidad, posee voluntad que le permite elegir el tipo de cuerpo material que quiere adoptar. Para ello, es importante entender que el alma en su estado primigenio tiene un cuerpo espiritual o etéreo.

A nivel epistemológico, el hecho de que el alma tenga la disposición por voluntad a "descender a la tierra", y que tenga un cuerpo sutil, establece una tendencia a los estímulos sensoriales que forma parte de su actividad misma, pues como explica Caram:

> cuando Orígenes define al alma, dice que ella es una sustancia φανταστικὴ y ὀρμητική, es decir, que posee sensibilidad y movimiento. Φανταστική hace referencia a la capacidad del alma para representar realidades, es decir, designa su capacidad de emplear representaciones como paso previo al conocimiento pleno. El término ὀρμητικὴ se refiere a la interacción entre los sentidos y la razón, que se resuelve en el movimiento voluntario.[12]

A nivel moral, el hecho de que el alma sea libre y sensitiva le da la posibilidad de acercarse al estudio de mundo natural que es precisamente obra de Dios; en cierto punto, detenerse a contemplar la naturaleza, es en cierta medida, una religación con el Creador. Recordemos que el

que él pudo decir de ellos: "Voy a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios". Porque ya había pedido al Padre por sus discípulos que se les restableciese la semejanza original cuando dice: "Padre", concede "que así como tú y yo somos uno, así también ellos sean uno en Nosotros". La traducción es mía.

12 Alejandra Caram. *La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* vol. XXV No1 (2020), p. 126.

regreso a la Divinidad forma parte de la vida del alma. En ese sentido, el objeto de los sentidos, es decir, el mundo material, tampoco posee un carácter maligno.

Estas tesis Origenistas fundamentan la pneumatología de Glanvill, debido a que la voluntad es una cualidad del alma que permite unificar el proyecto moral y el proyecto epistemológico. Para la teología de Glanvill es fundamental que la voluntad sea en sus raíces buena, pues es menester defender el libre arbitrio en aras de sustentar una moral basada en la responsabilidad.

Según la interpretación que hacen Glanvill y More de Orígenes de Alejandría, las almas fueron creadas por Dios antes de la caída, lo cual hace de la voluntad una facultad libre de pecado, no sólo en términos cronológicos, también en términos teológicos, pues, "los Divinos designios y actos se sustentan y conducen sobre la infinita y pura Bondad".[13]

13 Joseph Glanvill, *Lux Orientalis or an Enquiry into the Opinions of the Eastern Sages concerning the preexistence of souls*. London. Printed for James Collins and Samuels Lownder. 1662, pp. 95-96*:* "Y creo que esto debería ser propiedad de todos como una Verdad manifiesta e indiscutible; pero algunas opiniones extrañas en el mundo tienen un interés en su contra, y por lo tanto debo estar dispuesto a demostrarlo. Entonces, brevemente, todo ser racional actúa hacia un fin u otro; ese fin en el que el Agente actúa regular y sabiamente, es algún Bien en sí o logro, o es el bien y la perfección de alguna otra cosa, al menos en la intención. Ahora bien, siendo Dios una plenitud absoluta e inmensa, que es incapaz de la menor sombra de nueva perfección, no puede actuar por ningún bien que pueda corresponder a su ser inmutable; y en consecuencia, todo lo que hace, es por el bien de algún otro ser: de modo que todas las acciones divinas son las comunicaciones de sus perfecciones, y las emanaciones de su Bondad; lo cual, al no tener base mixta del interés propio o el cariño parcial, y no estar comprendido dentro de ningún frontera o límite, como no lo están sus otras perfecciones, sino más allá de nuestra estrecha concepción, bien podemos llamarlo pura e Infinita benignidad. Este es el origen y la Raíz de todas las cosas, de modo que este bendito y siempre bendito Atributo siendo el Manantial y la Fuente de todas las Acciones de la Deidad, sus designios no pueden ser otros sino los artificios del Amor para alcanzar el bien y la perfección de la universo."
"And methinks this should be owned by all for a manifest and indisputable Truth; But some odd opinions in the world are an interest against it, and therefore I must be fain

Como ya se sugirió antes, el origen del mal moral o del pecado, en ese caso es el efecto de la actividad de la voluntad que tiende hacia otros objetos (primero es el alma sobre sí misma) y comienza el paulatino olvido de su verdadera naturaleza (la Bondad en sí misma), así como también por la intervención constante del cuerpo, de sus facultades sensitivas y apetitos, pero no por una predisposición al mal.

Además, la relación entre el alma y el cuerpo es indispensable para el autor: no se puede explicar ni la acción, ni la vida sin la materialización del alma. Su unión responde a criterios de adecuación y operación que van desde el orden fisiológico al orden intelectual:

> Hay una máxima conocida, *que cada cosa es debido a su operación;* y que el Diseñador y Creador del mundo lo ha hecho tan generoso para todos los seres, tanto como para dotarlos de todos los requisitos necesarios y adecuados para sus respectivas acciones; porque no hay *propensiones* o *disposiciones* en la naturaleza, sino [aquellas que] de algún modo u otro están dirigidas a su ejercicio actual, pues de otro modo son meras nulidades o apéndices. Ahora, para el uso de todas estas facultades, y el ejercicio de todo modo de operación, todos los

to prove it. Briefly then, Every rational being Acts towards some end or other; That end where the Agent Acts regularly and wisely, is either some self-Good or accomplishment, or 'tis the good and perfection of some thing else, at least in the intention. Now God being an absolute and immense fulnesse, that is incapable of any the least shaddow of new perfection, cannot act for any good that may accrue to his immutable selfe; and consequently, what ever he acts, is for the good of some other being: so that all the divine actions are the communications of his perfections, and the Issues of his Goodnesse; which, being without the base alloy of self-interest, or partial fondnesse, and not comprised within any bounds or limits, as his other perfections are not, but far beyond our narrow conception, we may well call it pure and Infinite benignity. This is the original and Root of all things, so that this blessed ever blessed Attribute being the Spring and Fountain of all the Actions of the Deity, his designes can be no other but the contrivances of Love for the compassing the good and perfection of the universe."

> tipos de instrumentos no son suficientes, sino solo tales como las que son proporcionales y adaptadas a los ejercicios a las que están acostumbradas, y a los agentes que las usan. Es claro entonces que, el alma de los hombres, un noble y vigoroso agente, debe encajar con un cuerpo conveniente, de acuerdo con las Leyes de la Justicia distributiva que opera a través de todo el Universo; y tal [es] cómo uno es el más adecuado y apropiado para aquellas acciones a las que se inclina, porque el cuerpo es el instrumento del alma y requisito necesario para la acción.[14]

Es menester aclarar que para Glanvill el alma posee tres facultades puntuales: espirituales, sensitivas y plásticas. En la primera ubicamos al intelecto y a la voluntad, en la segunda, las relacionadas con el tipo de cuerpo que en ese momento el alma habite, y que como se comentó arriba, le es adecuado y en conformidad con su temperamento o inclinación; por último, la facultad plástica, encargada de la unión, comunicación, transformación y funcionamiento del cuerpo. Además, para el autor existen tres tipos de cuerpos, etéreos, aéreos y materiales. El primero el más sutil y adecuado para los espíritus más puros y cercanos a Dios; el

14 J. Glanvill, *Op. cit.* p. 105: "'TIs a known Maxime, *That every thing that is, is for its operation;* and the contriver and maker of the world hath been so bountiful to all beings, as to furnish them with all *suitable* and *necessary* requisites for their respective *actions;* for there are no *propensities* and *dispositions* in nature, but some way or other are brought into *actual exercise,* otherwise they were meer *nullities,* and impertinent *appendices.* Now for the imployment of all kinds of *faculties,* and the exerting all manner of *operations,* all kinds of *instruments* will not suffice, but only such, as are proportion'd and adapted to the *exercises* they are to be used in, and the *agents* that imploy them. 'Tis clear therefore, that the *soul* of *man, a noble* and *vigorous agent,* must be fitted with a *suitable body,* according to the *Laws* of that exact *distributive justice* that runs through the *Universe;* and such a one is most *suitable,* as is fittest for those exercises *it* propends to, for the *body* is the *souls instrument,* and a necessary requisite of action: Whereas should it be otherwise, God would then have provided worse for his worthiest creatures, then he hath for *those* that are of a much *inferior* rank and order.

segundo más "tangibles", y el que usan como "vehículo" los espectros, brujas y demonios; y el material, propio del mundo fenoménico.

En razón de este criterio de adecuación, que puede ser calificado como criterio fisiológico, se pueden entender las facultades intelectuales (juicio, razón, memoria, sagacidad, etc.) como aquéllas que constituyen propiamente la vida humana.[15] Mientras que, como aclara el teólogo, la facultad sensitiva explica el fundamento de las operaciones del cuerpo y la plástica, la vida de éste.

De esa manera, el vínculo entre la vida y la voluntad se establece mediante el modo en que el criterio fisiológico fundamenta el antropológico, en tanto que "no habría Libertad de Voluntad, y consecuentemente, no habría naturaleza humana [...]"[16] si el alma no estuviese en constante actividad, ya sea de orden intelectual, sensitivo (p.ej., entre los que destaca también el placer y el displacer) y plástico, pues éste es la base de la unión y simpatía entre el alma y el cuerpo.

La vida del alma es la vida del cuerpo, y la vida de ambos es afirmada "por el vigor de la facultad plástica." En algún sentido, el mayor deleite se encuentra en la liberación por la vía intelectual, que le remite al Infinito Amor y Sabiduría divina, pero no por ello, la vía sensorial se cierra, pues entre sus deleites se encuentran el gozo del conocimiento de la Divina Creación, elemento que por cierto, empata de manera satisfactoria con la aspiración de los *virtuosi* de la Royal Society.

15 *Idem*.

16 J. Glanvill, *Op. Cit.*111: "No habría Libertad de Voluntad y, en consecuencia, no habría Naturaleza Humana. O si los Poderes Superiores pudieran haber disminuido y fallado sin un aumento proporcional del menor, y ellos también han sido castigados, sin ninguna ventaja para las otras facultades, el Alma podría caer finalmente en un retroceso irrecuperable y inactividad". "There would be no *Liberty* of *Will,* and consequently no *Humane Nature.* Or if the *Higher Powers* might have lessen'd, and fayl'd without a *proportionable increanse* of the lesser, and *they* likewise have been *remitted,* without any advantage to the other *faculties,* the *Soul* might then at length fall into an irrecoverable *recesse* and *inactivity.*

En esa media, la actitud de Glanvill hacia el proyecto experimental es brindarle un fundamento teológico que le permita ser una práctica de conocimiento que no debilite las bases de la fe y de la responsabilidad moral. Como explica Cárdenas:[17]

> La filosofía experimental integra los problemas de método y de epistemología con las preocupaciones religiosas y sociales de la época en forma eficaz, evitando enfrentamientos innecesarios y creando un ambiente de mejor aceptación a la investigación natural. Esto trae como consecuencia que los filósofos experimentales tendrán una mejor ventaja a la hora de exponer sus resultados frente a la sociedad, su desconfianza a la especulación excesiva y su ideal de resultados probables serán las mejores cartas de presentación para ganar nuevos adeptos e ir instaurando un nuevo modelo de filosofía natural más estable y fructífero.[18]

Esto último ratifica el optimismo metafísico del autor: ni el mundo, ni las almas humanas están condenadas al pecado, pues de suyo, al tener su origen en la pureza de la Bondad de Dios, deben a esta condición su "inocencia primigenia". Joseph Glanvill estaba plenamente consciente de lo problemático de sus argumentos, en especial, si se emplea la cautela epistemológica que le valió la admiración de sus contemporáneos.

Conclusiones

A propósito del relato de Poe, se expusieron algunos elementos de la pneumatología de Joseph Glavill tomando como eje conductor la

17 José Luis Cárdenas, "Conflictos de la filosofía experimental en el siglo XVII", *apud Praxis Filosófica,* p. 76.

18 José Luis Cárdenas, *Conflictos de la filosofía experimental en el siglo XVII*. Praxis Filosófica Nueva serie, No. 41, julio-diciembre 2015, p. 76.

relación entre vida y voluntad, lo cual arrojó cierta luz para una línea de interpretación que haga posible entender la potencia del argumento de *Ligeia*, cuyo personaje femenino principal, para algunos críticos, es un símbolo de la voluntad misma.[19]

En ese sentido, se realizó un ejercicio de revisión de una fuente, que es casi desconocida en nuestros contextos académicos. La intención del trabajo fue hacer una pequeña contribución al marco de nuestras referencias historiográficas, tanto del escenario de los debates de la metafísica y la filosofía moral inglesa del s. XVII, así como de manera tangencial, establecer una relación con el proyecto de la filosofía experimental.

Estos son sólo sino un par de las numerosas orientaciones que han animado la vida del Seminario de Área de Historia de la Filosofía que nos convoca en estos días para celebrar el triunfo de la vida sobre la vida misma. En 35 años somos numerosas las personas que hemos tenido la fortuna de formarnos, participar y de alguna manera continuar, a pesar de la distancia temporal y espacial, en este lugar que quizás es único no sólo en Latinoamérica, sino el mundo. Y es único por sus motivos académicos, pero lo es más por sus motivos anímicos: al Seminario lo mueve el entusiasmo del descubrimiento, la alegría de la amistad, la generosidad del conocimiento y en especial, la voluntad resplandeciente de quienes han estado desde el principio, de quienes ya no están, de los que continúan y de los que están por venir.

19 Humma, John B. *Poe's "Ligeia": Glanvill's Will or Blake's Will?* The Mississippi Quarterly, Winter 1972-73, Vol. 26, No. 1 (Winter 1972-73), p. 58.

El estudio de los colores en el *De proprietatibus rerum de Bartolomé* de Inglaterra

Daniel González-García
Universidad del Valle, Cali, Colombia

Resumen

Cuando abordan el asunto de los colores, muchos historiadores de la ciencia lo enmarcan en el desarrollo de la Óptica moderna, o insisten en su carácter fenoménico derivado de la necesaria interacción con un percipiente. Estos tratamientos impiden notar que, en teorías más antiguas, al color se le concedían una mayor consistencia ontológica y mejores virtudes explicativas sobre la naturaleza íntima de las cosas. Cualquier reconstrucción que pretenda evaluar la historia completa del problema con base en la evidencia necesita rastrear el concepto más allá de la narrativa presentista implantada en las típicas historias de la Filosofía y la Ciencia. El estudio filológico de compilaciones como el *De proprietatibus rerum* es un gran auxilio para cumplir esa tarea, pues permiten recolocar la noción premoderna de 'color' en su propio horizonte de inteligibilidad.

Palabras clave

Historia de la Ciencia, Edad Media, Filosofía natural, enciclopedias, Roger Bacon.

The study of colours in Bartholomaeus Anglicus's De proprietatibus rerum

Abstract

Most historians of science deal with the topic of colours by referring it to the development of Optics along the Modern Period, or by remarking its phenomenical character derived from a necessary link to perception. These approaches hinder us to notice that previous theories endowed colour with a comparatively stronger ontological status, and better explanatory powers about the intimate nature of things. Any evidence-based reconstruction pretending to convey a complete assessment of the problem needs to trace back 'colour' beyond the usual whiggish narrative embedded on typical histories of Philosophy and Science. To this purpose, the philological study of compilatory works as the De proprietatibus rerum *are valuable as far as they allow us to relocate the pre-modern notions of 'colour' on its proper intelligibility frame.*

Keywords

Histoy of Science, Middle Ages, Natural Philosophy, Encyclopædias, Roger Bacon.

Preámbulo: El abordaje del color como problema histórico-filosófico

A partir de los avances científicos desarrollados durante los siglos XVII y XVIII, estamos habituados a entender el color con base en un juego de explicaciones teóricas que tienden a concebirlo como una entidad de suyo insubsistente en el mundo físico, y aparente sólo tras la interacción

entre un perceptor y la realidad externa.[1] En seguimiento de ese grupo de supuestos, la Filosofía más reciente ha buscado relacionar al color con la mente y sus operaciones, indagando, por ejemplo, su delimitación como objeto de la ciencia, su vínculo con la actividad cerebral, o el papel que las determinaciones lingüístico-culturales tienen en la nomenclatura y ordenación sistemática de 'los colores', entendidos ya como meros vehículos semánticos. Estos pareceres eruditos ahondan, no obstante su mérito explicativo, la brecha conceptual con las ideas que al respecto de un fenómeno tan cotidiano sostiene el común de los hombres; y tienden a desconectar el saber cromático actual de sus precedentes históricos.

Sin desconocer que algunos estudiosos del pensamiento antiguo han controvertido con éxito la visión normalizada de acuerdo con la cual el color es por fuerza una entidad ontológicamente débil, fundamentalmente subjetiva, y con escasa utilidad para la explicación de la naturaleza (defendiendo, por ejemplo, un 'realismo cromático' en Platón),[2] hay pocos trabajos orientados a construir puentes entre las alternativas aparentemente ingenuas del pasado y los sofisticados conceptos científicos de nuestro tiempo. En los libros de Historia de la Ciencia al uso, las investigaciones acerca del color aparecen apenas como un balbuceo antes de 1670; y casi por completo orientadas a compaginar con las preocupaciones científicas y filosóficas vigentes a partir de esa fecha. El resultado de esa tendencia historiográfica es no sólo el ya mencionado divorcio entre las viejas ideas y las presentes; sino también una incapacidad para explicar a detalle la manera como habríamos pasado de unas a otras; y, posiblemente, un sesgo confirmatorio que desestima la pervivencia de posturas antiquísimas en nuestro universo cromático actual.

1 Laura Benítez y José Antonio Robles, *Percepción: colores.* México, UNAM, 1993, p. 8.

2 *Cf.* Ekai Txapartegi, "La doctrina platónica de los colores: una interpretación realista" en *Crítica*, abril 2008, vol. 40, núm. 118, pp. 79-107.

Esta breve comunicación sugiere que un empeño verdaderamente técnico (*i.e.* filológico) sobre textos poco o mal atendidos por los historiadores de la ciencia puede restablecer el tema del color en el horizonte de su planteamiento y comprensión tradicionales; y que el estudio minucioso de tales documentos permitiría detectar algunas sutilezas imperceptibles cuando se explora el pasado científico desde las premisas y métodos más habituales. Respecto del saber medieval, ese examen de las fuentes puede cumplir, concretamente, una función (in)formativa que remedia nuestras carencias exegéticas y permite recolocar el tema en la dimensión captada por quienes se ocuparon de él originalmente; pero además constituye —no menos que el trabajo sobre objetos más próximos— un ejercicio de genuino interés filosófico por cuanto pone en evidencia algunos enigmas intelectuales muy atrayentes.

De proprietatibus rerum, documento del pensamiento científico medieval

Desde los Estudios Medievales, el *De proprietatibus rerum* (*DPR*, *ca*. 1240) es reconocido como uno de los más destacados ejemplos de cierta vocación enciclopédica floreciente entre los siglos XII y XIII,[3] y parece difícil exagerar su enorme influencia en la vulgarización del saber fuera del ámbito clerical originalmente pretendido por su autor, uno de los primeros frailes franciscanos. Con base en esa enorme reputación, la obra ha motivado estudios que amén de rastrear su aprovechamiento en la literatura, exploran su impronta en la constitución del léxico de las nacientes lenguas europeas,[4] o averiguan su fortuna como fenómeno

3 *Cf.* por ejemplo, Baudouin Van den Abeele, Heinz Meyer y Bernard Ribémont, "*Éditer l'encyclopédie de Barthélemy l'Anglais. Vers une édition bilingue du* De proprietatibus rerum", en *Cahiers de recherches médiévales et humanistes,* 1999, núm. 6 pp. 1-12.

4 *Cf.* Jöelle Ducos, ed. y comp., *Encyclopédie médiévale et langues européennes: Réception et diffusion du* De proprietatibus rerum *de Barthélemy l'Anglais dans les langues vernaculaires*,

editorial,[5] pues en sus distintas versiones traducidas, abreviadas o "mejoradas" la compilación de Bartolomé de Inglaterra fue muy estimada hasta bien entrado el siglo XVI.[6] Con menos frecuencia, algunos tópicos específicos presentes en la obra han recibido la atención por parte de los estudiosos en distintas ramas del saber actual.[7]

Sin embargo, la obra fue originalmente diseñada para presentar de manera sumaria y breve el orden y disposición de *todas* las cosas naturales y artificiales a partir de la comprensión de sus propiedades, y ese solo hecho debería ponerla bajo el interés de los historiadores de la ciencia. Lo mismo que otras obras de su ámbito, se encamina —es cierto— a facilitar la comprensión del sentido de las Sagradas Escrituras abreviando para los lectores una búsqueda gravosa en múltiples volúmenes de saber

París, Honoré Champion, 2014.

5 *Cf.* Sue Ellen Holbrook, "A Medieval Scientific Encyclopedia 'Renewed by Goodly Printing': Wynkyn de Worde's English '*De Proprietatibus Rerum*'" en *Early Science and Medicine*, 1998, vol. 3, núm. 2, pp. 119-156.

6 Por ejemplo, Bartholomaeus Anglicus, [Georg Barthold Pontanus, ed.], *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri XVIII [...] cui accessit liber XIX de variarum rerum accidentibus.* Frankfurt, Wolfgang Richter, 1601. 2 vol.

7 Considérense como ejemplo, Bernard Ribémont, "Les encyclopédies médiévales et les bons anges" en *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2011, núm. 21, pp. 285-309; Noemí Barrera-Gómez, "Bartholomaeus Anglicus como compilador. Fuentes y autoridades en el *Liber de Deo* del *De proprietatibus rerum*", en María José Muñoz, Patricia Cañizares Ferris y Cristina Martín. *La compilación del saber en la Edad Media*. Brepols, Turnhout, 2013, pp. 85-103; o bien, Isabelle Draelants y Eduard Frunzeanu, "Le savoir astronomique et ses sources dans le *De mundo et corporibus celestibus* de Barthélemy l'Anglais" en *Rursus*, 2017, núm. 11. En cuanto al tema del color, el *DPR* ha sido estudiado por el vocabulario cromático presente en sus dos traducciones al español (Elmar Eggert, "Die Farbwörter in zwei spanischen Übersetzungen der Enzyklopädie DPR des Bartholomaeus Anglicus", en Ingrid Bennewitz y Andrea Schindler, eds., *Farbe im Mittelalter.* Berlín, Akademia, 2011, pp. 351-365), y también como un insumo de contraste para presentar un panorama del concepto en las enciclopedias del siglo anterior (Sylvie Fayet, "Le regard scientifique sur les couleurs à travers quelques encyclopédistes latins du XIIe siècle", en *Bibliothèque de l'École des Chartes,* enero-junio 1992, vol. 150, núm. 1, pp. 51-70).

cristiano y gentil, pero este fin no opaca ni contradice su cientificidad, así como los ya periclitados ideales de 'mejoramiento del hombre' o 'dominio de la Naturaleza' que animaron la búsqueda de conocimiento en otras épocas no bastan para privar de tal virtud a los resultados de éstas. Antes bien, tras la apuesta totalizante del *DPR* subyace una sólida convicción epistemológica: el hombre puede acceder a las realidades últimas a través de las que nos son perceptibles (*cf. Rom.* 1, 20), y el Universo entero puede parcelarse de manera sistemática, no sólo a través de una consabida "dicotomía entre el mundo espiritual y el corporal",[8] sino por medio de una precisa jerarquía de las cosas y las ciencias que responde a teorías sobre el conjunto de lo existente y sobre el acceso cognoscitivo que a ello tenemos.

Esa agenda teórica, bosquejada en el prólogo[9] y desarrollada a lo largo de diecinueve libros, bastaría por sí misma para reconocer al *DPR* como un documento relevante a la caracterización del estado y modos del pensamiento científico en siglo XIII; pero la riqueza de sus temas y sus fuentes (muy por encima de lo estrictamente mencionado en los índices y las listas de autoridades presentes al final de algunos manuscritos)[10] es además un indicador claro de que Bartolomé de Inglaterra empleó en el proceso de redacción algo más que los textos indispensables para construir un repertorio puramente piadoso. En efecto, cuando

8 Para emplear la expresión reciente de N. Barrera-Gómez, *Mundo espiritual y mundo material en el* De proprietatibus rerum *de Bartholomaeus Anglicus,* 2015, Tesis, Universitat de Barcelona. Facultad de Filosofía, pp. 259 y ss.

9 *Vid* el ms. París, Bib. nat. Lat. 16098, f. 2 r°: "*[de ordine et distinctione proprietatum substantiarum] est praesens opusculum compilatum. Utile mihi et forsitan aliis qui naturas rerum et proprietates per sanctorum libros necnon et philosophorum dispersas non cognoverunt, ad intelligenda enigmata Scripturarum que sub symbolis et figuris proprietatum rerum naturalium et artificialium a Spiritu Sancto sunt tradita et velata […]*" Por su buena calidad, el manuscrito mencionado se emplea en este trabajo como base para las transcripciones, con la sigla "ms. A". Dado que los argumentos aquí ofrecidos reposan en la comparación de textos latinos, no ofrezco de ellos una traducción al español.

10 *Cf.* por ejemplo los mss. Vaticano, Urb. lat. 233 f. 293 v°; París, Bib. nat. Lat. 17817, f. 282 r°; o Florencia, Bib. Med. Laur. Plut. 21 sin.2, f. 182 r°.

se examina por encima de los temas particulares que ya han despertado la curiosidad de los especialistas, el *DPR* revela *el contacto de su autor con discusiones altamente técnicas producidas en ámbitos universitarios; y en esa medida, es una obra por la cual resulta posible diagnosticar no sólo la ciencia acumulada por su época, sino también la que estaba en proceso de construcción.*

Lamentablemente, la obra no cuenta hasta hoy con una edición crítica completa que la habilite como herramienta para un estudio humanístico de esa talla. Las investigaciones acerca de asuntos que no se encuentren en los primeros cuatro libros iniciales (sobre las realidades espirituales y las cualidades constitutivas del cuerpo) o en el décimoséptimo (relativo a las plantas) dependen todavía de acudir, con destreza y criterios técnicos, a algunos de los muchísimos manuscritos disponibles.[11] La breve información que se ofrece enseguida depende ella misma de un proyecto en curso que busca construir buenas ediciones de los textos medievales relevantes al estudio del color. Aunque es incipiente y parcial, se entrega aquí para subrayar la relevancia histórica y científica del texto; y para advertir sobre las posibilidades de investigación que derivarían de un examen más profundo de sus contenidos desde horizontes distintos a los del relato historiográfico típico.

Los colores en el último libro del *DPR*. Temas y fuentes

El recorrido propuesto por Bartolomé de Inglaterra para dirigir al alma hacia las realidades celestes desde una consideración de las cosas visibles culmina en el libro decimonoveno con el examen de algunos accidentes que acompañan a las substancias y son directamente perceptibles por

11 Aunque se ha proyectado ya en su totalidad, la edición completa no tiene avance desde hace más de una década. Los volúmenes aparecidos hasta la fecha son: B. Anglicus (Badouin Van den Abeele, Heinz Meyer, *et al.*, eds.), *De proprietatibus rerum*, *Volume I: Introduction générale,* Prohemium, *et* Libri *I-IV;* (Iolanda Ventura ed.), *De proprietatibus rerum*, *Volume VI*: *Liber XVII;* ambos, Turnhout, Brepols, 2007.

los sentidos: el color, el olor, el sabor, y los fluidos presentes en plantas y animales, incluidos la miel o los huevos. A este programa tan heterogéneo el autor ha añadido (quizá en un estrato tardío de redacción) unas pocas y claras puntualizaciones acerca de los números y los diversos tipos de la cantidad, todo lo cual convierte a esa sección en *"la más teórica"* del *DPR,* pues a decir de reconocidos estudiosos, en ella se aducen con mayor frecuencia textos del *corpus* aristotélico que apenas entonces eran accesibles al Occidente Cristiano, concretamente los tratados naturales.[12]

Así y todo, el plan de la exposición sobre los colores sigue, en principio, la estructura usual de los otros libros: en el proemio, Bartolomé determina el significado del nombre 'color' (a partir de las *Etimologías* de San Isidoro); y luego presenta de modo sucinto la razón de ser de la cosa denominada, ofreciendo de ella una o más definiciones *(ratio secundum rem* y *ratio secundum definitionem)*.[13] En este caso, tras invocar la sentencia de Aristóteles en los *Meteoros* (que entiende el color como "el extremo de lo transparente en un cuerpo determinado")[14] explora también la pretendida relación entre color y luz señalando que, a pesar de algunas opiniones en contrario, el color existe incluso en las tinieblas.[15]

12 Para todo este párrafo, *cf.* I. Ventura, "Bartolomeo Anglico e la cultura filosofica e scientifica dei frati nel XIII secolo: aristotelismo e medicina nel *De proprietatibus rerum*" en VV. AA. *I Francescani e le Scienze. Atti del XXXIX Convegno Internazionale Assisi, 6-8 Ottobre 2011.* Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012, pp. 72-73.

13 Véase, por ejemplo, lo que ocurre en el libro III (ms. A, f. 10 v°): *"primo igitur videndum quid sit anima secundum rem et secundum diffinitionem et quid dicatur secundum ethimologiam et nominis impositionem. deinde quid secundum potentiam et virtutem. tertio quid secudum effectum et operationem. quarto quid secundum sui perfectibilis operationem [...]".*

14 *Vid.* ms. A, f. 239 v°: *"est autem color secundum Aristotelem in libro Metheororum extremitas perspicui in corpore determinato".*

15 *Vid.* ms. A, *idem*: *"habet autem color actualem essentiam in tenebris ut dicit Commentator in secundo libro de anima [...] et ideo in tenebris remanent colores in essentie actualitate sicut expresse dicit Commentator".* Como se aduce en la sección final de este ensayo,

Bartolomé suscribe con esto en una larga tradición orientada a discutir el color como algo existente en los cuerpos mixtos por el predominio en ellos de alguno de los elementos materiales– [16] una posición 'realista' muy afín al pseudo-aristotélico *De coloribus* que fue conocido durante la Edad Media en la versión de otro Bartolomé, el de Mesina.[17] Desde esta alternativa teórica, la luz se requiere sólo para la *manifestación* del color, sin que su ausencia conlleve desproveerlo de naturaleza o substancia.[18]

El autor no desconoce, desde luego, la codependencia entre el color y el fenómeno visivo; pero con la salvedad introducida consigue distinguirlos claramente y facilita un tratamiento analítico de ambos conceptos. Desde esa base, en una discusión preliminar y altamente especulativa en torno a la naturaleza y *materia i.e.* sujeto de inherencia del color, Bartolomé busca proveer de fundamentos al resto de la sección, donde (entre otras cosas) presenta la coloración o el cambio cromático como resultado de diversos procesos físicos que ocurren en función de una premisa general: el ser del color depende del predominio de las cualidades activas y pasivas de los elementos que constituyen el cuerpo, tanto como de la calidad del medio transparente (*perspicuum*) cuyo acto es la propia luz.[19] De las interacciones entre esas propiedades elementales se derivan, según la opinión reportada por el autor, un total de cinco colores

DPR está citando aquí, sin atribución, una obra de Roger Bacon.

16 *Vid.* ms. A, f. 239 vº: "*Non enim creat lux colorem cum in sua actualitate ex dominio elementi sit in mixto*".

17 Michael Seymour opina, sin embargo, que ese texto obra habría sido desconocido por el compilador de *DPR*. *Cf.* M. C. Seymour *et al., Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopedia,* Aldershot, Variorum, 1992, pp. 232-233.

18 *Vid.* ms. A. *idem: "Unde ad existentiam coloris lux non exigitur sed tantum ad eius manifestationem. Et quamvis non manifestetur in tenebris color propter hoc non erit superfluus vel ociosus cum semper perficiat suam naturam et substantiam. et quod non videatur in tenebris non est ex defectu coloris sed potius ex defectu a parte recipientis eo quod non habeat dispositionem quam oportet ipsum habere".*

19 *Vid.* ms. A, f. 241 rº-vº: "*recollige igitur breviter ex predictis quod color est proprietas sive qualitas derelicta in superficie corporis perspicui ex natura mixtionis elementarium qualitatum concurrentium in mixto que mediante luce visui actualiter presentatur".*

intermedios entre el blanco y el negro; mientras que, si se atiende al incremento y decremento de la claridad y 'multitud' de la luz, o de la pureza de lo transparente (componentes, todos ellos, de la blancura y la negrura), pueden distinguirse hasta dieciséis.[20] La discusión del tema continúa con el tratamiento de los colores particulares según se presentan en los entes naturales tras su paso por distintos procesos de cambio cualitativo; y se cierra con un análisis de aquellos colores que convienen al arte pictórico (*colores picturae operibus congruentes*); vale decir, de los pigmentos artificiales y sus modos de preparación.[21]

Por brevedad, no es posible penetrar ahora en cuestiones puntuales que interesarían a un rastreo de problemas científicos sobre el color y su visibilidad (por ejemplo, la imposibilidad de percibir los "colores extremos";[22] o el carácter especialmente atractivo del verde para los ciervos y otros animales agrestes, dato parcialmente confirmado por lo que sabemos hoy de sus órganos visivos).[23] En cambio, desde un enfo-

20 *Vid*. ms. A, f. 240 v°: *"Si enim quando est dominium solum ex parte agentis alterius vel solum a parte materie accidit color compositus ex altero magis et ex altero minus tunc quando equantur tam agentia quam patientia erit color se habens equaliter ut patet ex predictis. et ita erunt duas extremitates et quinque medii. nec videtur quod pluribus modis medii esse distincti secundum speciem sicut declaratum est per istam distinctionem per opposita membra nec superflua nec diminuta"*; f. 241 r°: "*erit igitur per hunc modum trium colorum generatio vel quolibet trium solo remanente duorum reliquorum remissio et sic albedine erunt septem colorum immediate productiones vel progressiones. similiter a nigredine versus albedinem septem sunt colores. erunt secundum istam considerationem sedecim colores. duo prinicipales scilicet albedo et nigredo et quatuordecim collaterales"*. Esta segunda posición proviene de Roberto Grosseteste, sobre lo cual *vid. infra.*

21 *Cf.* ms. A. ff. 244 v°- 245 v°.

22 *Vid*. ms. A. f. 243 r°: "*Nam albedo que consistit in extremo a sensu non videtur. subterfugit enim sub indicium quia nulla res sub extremo colore videri potest"*.

23 *Vid*. ms. A, f. 244 r°: "*est igitur color viridis [...] visum delectans et ad sui aspectum oculorum attractivus et aciei reparativus. unde cervi et animalia agrestia alia loca virentia diligunt et frequentant. non tamen propter pastum verum etiam propter visum*", lo cual parece confirmado por los zoólogos modernos, por ejemplo en Bradley S. Cohen *et al*. "Behavorial Measure of the Light-Adapted Visual Sensitivity of White-Tailed Deer" en *Wildlife Society Bulletin*, mayo 2014, vol. 38, núm. 3, pp. 480-485; especialmente 483.

que centrado en documentos, me parece valioso consignar un dato no advertido hasta ahora por quienes han examinado esta parte del *DPR;* y que podría contribuir a la revaloración de su contenido y método como objetos de interés para una Historia de la Ciencia más justa con la complejidad del pensamiento medieval.

Si bien ya se ha avanzado mucho en la determinación de las fuentes textuales del compendio de Bartolomé,[24] y aunque desde hace tiempo se conoce su aprovechamiento del trabajo de sus coetáneos,[25] (hasta el punto de haber incorporado casi por completo el *De colore* de Roberto Grosseteste para discutir la relación entre color y luz),[26] algunas de las porciones más teóricas del pequeño tratado sobre el color en el libro decimonoveno son todavía bastante opacas para los estudiosos. Cuando presenta el uso que *DPR* hace de los tratados de Aristóteles, una de sus editoras habla de *"célebres ausencias"* (por ejemplo, la *Metafísica*); mientras destaca que otras obras del Estagirita, como el *De sensu* y el *De generatione et corruptione,* habrían sido incorporados sólo en el libro decimonono; y eso de maneras que, a su decir, son apenas recuerdos del

24 A pesar de basarse en la traducción de *DPR* al inglés medio por Juan de Trevisa, el trabajo de Seymour *cit. supra* es muy detallado a este respecto, y resulta un subsidio indispensable para el proceso de edición crítica. No debe obviarse, con todo, que Bartolomé incorpora materiales ajenos sin indicación de su origen. Sólo una mayor familiaridad con las fuentes medievales relevantes a cada tema tratado, y el aumento de los *corpora* digitales que permitan la comparación automatizada puede evidenciar en definitiva los procesos compositivos de obras como *DPR*, y el grado en que es exigible la 'originalidad' a los textos científicos medievales sin incurrir en un anacronismo.

25 Entre las fuentes no explícitas, Seymour destaca la presencia de autores del entorno parisino durante finales del siglo XII e inicios del XIII, por ejemplo, Alejandro de Hales, Pedro Hispano o Ricardo Rufo. *Cf.* M. C. Seymour *et al*., *ibid.* pp. 25-26. Sobre el carácter sofisticado e "internacional" de las referencias empleadas por el compilador de *DPR*, *vid*. tb. Iolanda Ventura "Bartolomeo Anglico e la cultura filosofica" p. 58.

26 *Cf.* ms. A. f. 241 rº-vº. El aprovechamiento del opúsculo del obispo de Lincoln ha sido discutido en Greti Dinkova-Bruun *et al*. *The Dimensions of Colour. Robert Grosseteste's* De Colore. Dublín- Toronto: Institute of Medieval and Renaissance Studies – Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2013, Appendix 1, pp. 74-78.

contenido de esos textos. Esto apuntaría a que Bartolomé no tuvo un contacto de primera mano con la obra del Filósofo, sino que la habría integrado a su enciclopedia desde florilegios y, en todo caso, tras una lectura superficial.[27]

Aunque difícilmente será el caso entre los expertos, afirmaciones de ese cariz podrían precipitar la conclusión de que *DPR* no es un insumo adecuado para trazar el estado de la ciencia en el Medievo. Sin embargo, esto supone cuando lo menos dos preconceptos sobre lo que cabe esperar y valorar en los documentos de ese ambiente intelectual: en primer término, el grado de 'cercanía' con la obra de Aristóteles no es ni puede ser el criterio único de la 'cientificidad' de un texto medieval; ni ésta se mide por el contacto 'directo' (¿?) o la citación 'precisa' (¿?) de los *ipsissima verba* del Estagirita. Semejante condición imagina un *corpus* absolutamente estable y fijo, muy lejano a la cruda realidad de los manuscritos donde las versiones latinas de Aristóteles eran conservadas, transmitidas y trabajadas con un grado de variabilidad tan amplio como aceptable por sus usuarios medievales. El segundo prejuicio reposa en la idea de que una recopilación amplia y comprensiva como *DPR* u otras similares buscaban economizar sus esfuerzos, habiéndose limitado a ordenar de modo más bien utilitario el material menos controvertido y más fácilmente disponible para sus editores.[28] En esa medida tales obras tendrían, para la comprensión del saber medieval, tanto valor como una enciclopedia lo tiene hoy para entender la ciencia.

No obstante, al menos en lo relativo a la teoría del color, la obra de Bartolomé de Inglaterra no incurre en ninguno de esos hipotéticos defectos, pues aparte de incluir casi en su integridad el ya referido texto de Grosseteste, un respetado 'científico escolástico', habría echado mano también de un trabajo atribuido con aceptable grado de certeza a otro

27 *Cf.* I. Ventura, "Bartolomeo Anglico e la cultura filosofica", pp. 70-72.

28 Al respecto de esto último, *cf.* I. Ventura, *ibid.*, pp. 73-74.

contemporáneo suyo que estaba lejos de ser una presencia cómoda: el controvertido Roger Bacon, quien de este modo habría fungido como el verdadero canal de contacto entre Bartolomé y el *corpus* aristotélico de filosofía natural. El texto en cuestión editado por Robert Steele y conservado sólo en la letra menuda del ms. Add. 8786 de la Biblioteca Británica es un profuso comentario al *De sensu et sensato* que presta muchísima atención a problemas relacionados con la vista y el color,[29] hasta el punto de entregar, como 'su' propio capítulo 17, la misma obrita del obispo de Lincoln explotada por Bartolomé.

En este comentario sumamente complejo en cuanto a su composición y doctrina aparece, de hecho, un pasaje con el que Iolanda Ventura pretende probar la *"vaga reminiscencia"* entre las menciones de *DPR* a Aristóteles y el texto mismo de las versiones latinas.[30] Pero esas líneas no son en absoluto obra de Bartolomé, sino un amplio fragmento del capítulo 16 de aquel comentario baconiano.[31] Otras partes de ese mismo capítulo de la obra del *Doctor Mirabilis* se reparten en la sección siguiente de *DPR* para explicar la blancura y la negrura;[32] así como algu-

29 Sobre la ubicación, adscripción y tema del comentario baconiano al *De sensu et sensato*, *cf.* Roger Bacon (Robert Steele, ed.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. XIV. Liber de Sensu et Sensato. Summa de Sophimatibus et Distinctionibus,* Oxford, Clarendon Press, 1937, pp. v-vii. Doce de los veinticinco capítulos de la obra están directamente relacionados con temas visuales y cromáticos.

30 *Vid*. I. Ventura, "Bartolomeo Anglico e la cultura filosofica", p. 72.

31 *Vid.* ms. A, f. 239 v, prácticamente idéntico a R. Bacon, *ed. cit*., p. 64. (Se subrayan las palabras del *DPR* que varían en el comentario al *De sensu*; y se encierran entre llaves las que *DPR* omite): *"Est autem perspicuum bene terminatum materia coloris et hoc est solum aut maxime humidum, quoniam siccum terreum in quantum huiusmodi non est perspicuum. siccum vero igneum non descendit de spera sua neque hic inferius invenitur {per se stare} quoniam forma ignis {solum} generatur de potentia alicuius elementi ex quo debet mixtum constitui ut patet ex libro de generatione. illud igitur perspicuum habet tres differentias materiales quia aut est materia subtilis aut grossa aut mediocris […] etc."*

32 *Cf.* ms. A, f. 239 vº- 240 rº, con R. Bacon, *ed. cit*., pp. 64-65: *"Materia igitur perspicui aut erit sicca per dominium vel humida per dominium vel mediocriter sicca et humida.{Quia igitur secundum universalia ista magis sive facilius patet generatio colorum, ideo potest*

nas más provenientes esta vez del 15 se integran al inicio de la discusión de Bartolomé de Inglaterra sobre la *materia coloris*, concretamente en aquella llamativa mención a la subsistencia de éste en las tinieblas consignada arriba.[33] El aprovechamiento del trabajo de Bacon por parte de su hermano en religión alcanza incluso a las discusiones menos generales, como el asunto de los nombres de los distintos colores y su orden, presentado por Bartolomé algunos folios más adelante.[34] Con toda seguridad, una revisión más detallada de ambos textos, en el marco de una edición crítica de la sección del DPR dedicada al color, arrojaría ulteriores apariciones de esta u otras fuentes insospechadas por los expertos en esta obra tan peculiar.[35]

Por ahora, quienes conocen las circunstancias en las cuales parecen haberse desarrollado la vida y el proyecto intelectual de Bacon, pueden hallar inquietante esta velada aparición de su doctrina en un libro tan difundido e influyente como el *De proprietatibus rerum;* pero deberían asumirla como un dato que lleva a repensar las famosas *"novitates suspectae"*

---

dici quod [...]} Si vero dominetur siccitas in materia tunc si est actio calidi per dominium generabitur albedo quia calidum rarefacit et disgregat partes materie et subtiliat ac generat claritatem et perspicuum. et secundum hoc {modo} dicit Aristoteles libro de animalibus xix quod generatur albedo ex paucitate humoris {hoc est} in materia sicca per dominium {ex actione} calidi agentis et subtiliantis [...] etc."

33 *Cf.* ms. A, f. 239 vº con R. Bacon, *ed. cit.* p. 62: *"et ideo in tenebris remanent colores in {sue} essentie actualitate sicut expresse dicit Commentator {secundo de Anima} propter quod auctor perspective libro primo capitulo ultimo dicit quod lux non exigitur ad visionem colorum nisi in altera duarum causarum aut quia sine luce non {non sine luce} extenduntur forme colorum in aere. aut quia si tunc extenduntur non operantur in visum nisi per lucem [...] etc."*

34 *Cf.* ms. A, f. 241 rº con R. Bacon, *ed. cit,* p. 71: *"[...] sed de {istis} nominibus grecis non est vis {quoniam ignoratur eorum expositio} sed nomina latina {ut posita sunt} attenduntur et ratio dictorum patere potest. quoniam glaucus magis habet de albedine quam de nigredine et rubedine et talis color ponitur in foliis {et pomis maturatis} cadentibus in hyeme vel autumpno [...] etc."*

35 En el muy cuidadoso análisis de las fuentes emprendido por Seymour no hay mención alguna a Bacon, como tampoco la hay en el apartado dedicado a las fuentes generales del *DPR* en la ed. de Van Abeele *cit. supra,* (vol. 1, pp. 6-10).

de las cuales se le acusó en su Orden.[36] Es asimismo una invitación para detectar cuánto del proyecto del *Doctor mirabilis* habría conseguido influir, mediante la recensión ofrecida por Bartolomé y las sucesivas traducciones del *DPR*, en la cultura de la Europa naciente. En el peor de los casos, la evidencia aquí ofrecida podría servir por lo menos para caracterizar mejor los procesos de redacción del *DPR;* y también como un correctivo a opiniones poco informadas que han llegado a atribuir con ligereza una influencia exactamente en sentido contrario a la que puede verificarse; es decir, a la torpe idea de que fue Bacon quien se sirvió de Bartolomé para investigar los fenómenos del mundo físico.[37] Sea de ello lo que fuere, la fina dependencia textual mostrada en este tipo de abordaje del *DPR* parecen confirmar la intuición de que una lectura filológica sobre las fuentes del pensamiento científico medieval es una labor potencialmente fructífera, que todavía puede entregar resultados nuevos incluso sobre obras aparentemente muy estudiadas.

36 *Cf.* Bernardus a Besa, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* (Analecta Franciscana III), Quarrachi, P.P. Colegii S. Bonaventurae, 1897, p. 360; y tb. Daniel González-García, "The Heuristic Role of the History of Philosophy and Science in Roger Bacon's Intellectual Project", en Roberto Hofmeister Pich, Alfredo C. Storck, y Alfredo S. Culleton eds, *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships,* Turnhout, Brepols, 2018, p. 780.

37 *Cf.* Elizabeth Keen, *The Journey of a Book. Bartholomew the Englishman and the Properties of Things*, Canberra, Australian National University, 2007, p. 21, donde se atribuye este parecer a Roger French y Andrew Cunningham (*Before Science. The invention of Friars' Natural Philosophy*, Londres: Ashgate, 1996) sin que ninguna afirmación en ese sentido obre en dicho libro.

Reflexiones finales

1. A pesar de su expresa renuncia a la originalidad de lo enunciado en *DPR*, Bartolomé de Inglaterra debe ser reconsiderado como testigo y constructor del saber científico de su época, por medio de la *lectura diligente y celosa* que él mismo parece pedir en el prólogo de su compilación.[38]
2. Como espero haberlo bocetado con el tema del color, un análisis que centre su atención en el carácter *textual* de los testimonios científicos (evitando lo mismo las curiosidades puntuales que los escollos interpretativos de las historias de la Ciencia al uso) permite descubrir valiosos detalles que han sido obviados hasta ahora por los especialistas en un autor u obra, y contribuye a trazar un mapa más exacto de nuestro pasado intelectual.
3. Ese ejercicio de atender a los textos como la herramienta primaria para trazar la historia de una noción científica o filosófica supone la voluntad de penetrar en las orientaciones, preocupaciones, y modos característicos con que los emisores originales de esos documentos los han dejado codificados. Demanda, también la valentía de abandonar nuestra predilección por unos supuestos resultados y 'parecidos de familia' que invariablemente terminan por apuntar en la dirección de nuestras propias obsesiones teóricas. Revalorar con justicia la tradición conceptual que sustenta nuestra propia labor como historiadores de la Ciencia o la Filosofía no puede escabullirse nunca de un contacto estrecho con los documentos en los cuales aquel patrimonio nos fue legado, y parece exigirnos un examen detenido de las prácticas textuales que la

38 *Cf.* ms A, f. 1 r°: *"In istis xix libris [...] de meo pauca vel quasi nulla apposui. sed omnia que dicentur de libris autenticis sanctorum et philosophorum excipiens sub brevi compendio pariter compilavi sicut per singulos tytulos poterit legentium industria experiri."*

fundan e incrementan, antes que un ansia por la falsificación interesada de secuencias temporales.

4. Comprender los documentos científicos del pasado como un conjunto de signos que significan por y para sí mismos —sin atender a lo que nosotros podamos pensar a partir y acerca de ellos— entraña un ejercicio de sumo respeto hacia su 'inadecuación' o 'excedencia'. Leerlos de esa manera *fundamental* reclama, es cierto, una exigente labor de erudición orientada a recolocarlos[39] en el horizonte de inteligibilidad que les es propio, pero gracias a tal esfuerzo, los contenidos más arraigados en nuestra propia mentalidad (como el hecho de que las cosas conservarán su color aun en medio de la noche más cerrada), acusan su verdadero linaje sin que necesitemos recurrir a parentescos improbables sólo para evitarnos ese pesado sentimiento de "orfandad filosófica".[40]

39 *Cf.* Paul Zumthor, *Parler du Moyen Âge*, Paris, Minuit, 1980, pp. 90-91.

40 *Cf.* E. Txapartegi, *art. cit.* p. 80.

Algunas notas contextuales en el diálogo entre dos modelos de ciencia: Leibniz y el newtonianismo

Leonardo Ruiz-Gómez
Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana

Resumen

El presente artículo busca hacer un análisis de las consecuencias filosóficas que tuvieron distintos elementos políticos, sociales y biográficos en el contexto de la correspondencia entre el teólogo inglés, Samuel Clarke, y el filósofo alemán, G. W. Leibniz. En concreto, se busca establecer el efecto que tuvo dicho contexto en la comprensión de la noción leibniziana de espacio y en la imagen que se tuvo de su pensamiento entre sus contemporáneos y en la crítica actual. Esto dará luces para la comprensión de las ideas que el leibnizianismo posterior tomará de la correspondencia, en particular de su idea de espacio.

Palabras clave

Leibniz, Clarke, Newton, espacio, correspondencia.

Some contextual notes regarding the dialogue between two models of science: Leibniz and Newtonianism

Abstract

The aim of this article is to analyze the philosophical consequences that some political, social and biographical issues had in the context of the correspondence between Samuel Clarke and G. W. Leibniz. I attempt to describe the consequences that this contextual features had in the understanding of Leibniz's notion

of space and the opinion held by his contemporaries and modern critics. This will provide insight into the understanding that late Leibnizianism adopted from the correspondence, particularly his theory of space.

Keywords
Leibniz, Clarke, Newton, space, correspondence.

Introducción

En la revolución científica de inicios del siglo XVIII es célebre la rivalidad que mantuvieron en distintos ámbitos G. W. Leibniz y el newtonianismo. Es célebre también, y percibida como el corazón mismo de esta rivalidad, la correspondencia entre Leibniz y Samuel Clarke, quien fuera juzgado por Leibniz (y por buena parte de la crítica actual) como el portavoz de Newton.[1] Este conjunto de diez cartas ha sido considerado históricamente como el *locus* clásico, no sólo de la batalla entre Leibniz y el newtonianismo, sino del enfrentamiento entre una concepción relativa y una concepción absoluta del espacio.

1 Que Leibniz estaba convencido de que Clarke era el mero escudero de Newton se puede ver en Leibniz a Bernoulli, 7 de junio de 1716, G III, pp. 963-964. La Princesa Carolina parece ser quien da motivo para esta sospecha: Carolina a Leibniz, 10 de junio de 1716, K XI, p. 71. Entre los comentadores que han sostenido que Newton se encontraba detrás de las ideas de Clarke se encuentran Koyré, Cohen, "Newton and the Leibniz correspondence". *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, pp. 66-96; Alexander, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, xii. Matices importantes a esta interpretación se encuentran en Margula, "Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke". *Journal of the History of Ideas,* pp. 508-526; Vailati, *Leibniz & Clarke: a study of their correspondence*, 64; Bertoloni, "Newton and the Leibniz-Clarke correspondence". *The Cambridge companion to Newton*, pp. 4-5.

Esta percepción medianamente generalizada sobre la correspondencia Leibniz-Clarke la que la coloca como el epítome de la teoría leibniziana del espacio; debe recibir importantes matices: hay que decir que el texto de la correspondencia es principalmente crítico, más que propositivo por parte de Leibniz. En efecto, pareciera que sus tesis sobre el tema sólo van cayendo a cuentagotas a lo largo del intercambio epistolar, y es sólo en su quinta carta en la que Leibniz ofrece a su interlocutor un maremágnum de ideas, de tan diversos temas y fuentes, que Clarke prácticamente se dedica en su última carta a repetir sus propios argumentos y a acusar de petición de principio al filósofo alemán. Leibniz no recibirá esta última respuesta. Su súbita muerte lo preservó así de un posible disgusto y a nosotros de poder conocer, quizá, una doctrina más elaborada del espacio. Lo que es verdad es que esta pieza fabulosa de diálogo, siendo efectivamente un texto imprescindible para comprender la teoría leibniziana del espacio, no puede ser leída ni como un tratado, ni mucho menos como una disputa exclusivamente científica. Debe comprenderse como un encuentro particular de ideas contrapuestas, pero también de intereses personales y otras posiciones circundantes que serán tan relevantes como la contrariedad de las ideas mismas.

Autores como Bertolini Meli (1999 & 2002), Larry Stewart (1981) y Steven Shapin (1981) han realizado ya estudios profundos de sumo interés sobre las circunstancias históricas que rodean a la polémica. Sin embargo, no son pocos los autores que, al hacer estudios sistemáticos de la correspondencia, pierden de vista estos elementos contextuales, analizan los argumentos que se esgrimen en las cartas al margen de estos matices y pretenden reconstruir la teoría leibniziana del espacio desde esta interpretación descontextualizada.

El objetivo de este artículo es señalar brevemente estas circunstancias históricas que determinaron la dirección de la polémica Leibniz-Clarke y mostrar algunas de las consecuencias que tuvieron en el ámbito teórico. En fin, mostrar cómo estos elementos extra-teóricos influyen

profundamente en el desarrollo del contenido científico. Así, en el siguiente apartado del artículo describiré brevemente algunas de las circunstancias históricas, biográficas y políticas, que rodean a la polémica (sección II). Subrayaré posteriormente cómo estas circunstancias históricas afectaron de modo palpable el modo en el que Leibniz presentó sus tesis en torno a la noción de espacio en la polémica (sección III). Finalmente, explicaré cómo estas condiciones históricas generaron una impresión equivocada sobre el método científico adoptado por cada uno de los interlocutores (sección IV).

El contexto histórico, social y biográfico de la polémica

Es bien conocido que algunos rasgos de la personalidad de Isaac Newton, así como algunas malas experiencias de su juventud, hicieron que el científico evitara publicar sus ideas e innovaciones en general (y de manera particular, las de índole metafísica). Sin duda, las polémicas que sostuvo con motivo de su *Nueva teoría sobre la luz y el color* contra Christiaan Huygens, Ignace-Gaston Pardies y Robert Hooke dejaron mella en el joven científico.[2] Como es sabido, este texto, publicado en los *Philosophical Transactions*, le mereció críticas filosóficas y científicas sobre su teoría corpuscularista de la luz e incluso acusaciones de plagio.[3] A partir de ese momento, Newton se abocó a sus investigaciones sin intención alguna de llevar al público sus ideas e invenciones. Es por esta actitud que su cálculo infinitesimal, descubierto antes que el de Leibniz, no vería la luz

2 *Cf.* Isaac Newton, "A letter of Mr. Isaac Newton, Professor of Mathematics in the University of Cambridge, containing his New Theory about Light and Colors", pp. 3075-3087.

3 Particularmente relevante es la acusación de plagio que dirigió Robert Hooke en su contra a partir de la publicación del artículo. Sobre este tema, *Cf.* A. Sabrá, *Theories of light. From Descartes to Newton*, pp. 136, ss.; Leonardo Ruiz-Gómez, "Notas epistemológicas en torno a las investigaciones newtonianas sobre la luz y el color", *Euphyía*.

sino hasta mucho después de que el filósofo alemán publicara su versión independientemente desarrollada en las *Actas Eruditorum*.[4]

Es esta actitud hermética la que provocará que, ya en su momento de fama internacional, el Newton filósofo el del *De gravitatione* o el de los cuadernillos de juventud haya quedado oculto y resguardado, eclipsado incluso por su éxito en el ámbito científico. Años después de su confrontación con Hooke, Newton tendrá todavía razones para ser cauteloso respecto a la publicación de sus ideas: él mismo había visto a su sucesor en la cátedra lucasiana, William Whiston, ser destituido de su puesto universitario por exponer sus posiciones poco ortodoxas, antitrinitarias y, cabe decir, semejantes a las de Newton. Es evidente que, con todo de su parte, Newton no saldría a exponer sus hipótesis más controvertidas, metafísicas y teológicas. Fue su amigo, vecino y pastor, Samuel Clarke, quien tomaría este papel. Hay que decir que también sobre Clarke caían dedos acusadores de arrianismo y herejía, y se encontraba, en consecuencia, urgido de ganar el beneplácito de alguien en la corte para protección.[5] Por esa razón entrará en contacto con la Princesa Carolina de Ansbach, quien gozaba de una posición privilegiada en el reino; en efecto, la reina, Sofía Dorotea, había sido apresada

4 Los artículos en los que Leibniz publicó por primera vez sus algoritmos del cálculo fueron *Nova methodus pro maximis et minimis*, GM V, pp. 220-226 y *De geometria recondita*, GM V, 226-233. Vieron la luz respectivamente en 1684 y 1686. Si bien Newton descubrió los algoritmos en su famoso *annus mirabilis* de 1666, y aunque hay una breve mención en los *Principia* —(Libro II, sección II, lema II) en donde, por cierto, se menciona a Leibniz (sólo en la primera edición)—, éstos sólo fueron publicados hasta 1704 junto con la Óptica en un opúsculo denominado *De quadratura curvarum*, OE I, pp. 331-386. Probablemente el estudio más completo en esta materia, aunque la literatura secundara es abundante, sea R. Hall, *Philosophers at War*.

5 Samuel Clarke gozaba de una alta estima por parte de la Reina Ana, de quien era confesor; sin embargo, una vez fallecida ésta, había sido acusado de antitrinitarista y arriano. *Cf.* S. Shapin, "Of Gods and Kings: Politics and the Leibniz-Clarke Dispute", pp. 206-207.

por acusaciones de adulterio; así, Carolina, nuera del rey, se convertía en la mujer más poderosa de Inglaterra.[6]

Si Clarke tenía interés en establecer lazos con la Princesa Carolina de Ansbach, Leibniz gozaba ya de una larga amistad con ella. En los últimos años de la vida de Leibniz, Carolina se había convertido no sólo en su discípula y amiga, sino en su último contacto dentro de la Corte de Hannover. En efecto, el suegro de Carolina, ahora rey de Inglaterra, Jorge I, había perdido estima por su intelectual y bibliotecario en Hannover a causa de su desidia en la elaboración de la historia de la Casa de Brunswick-Lüneburgo. A tal grado era el disgusto del rey hacia Leibniz que le suspendió el salario y Leibniz veía en Carolina la única oportunidad de conseguir la restitución del mismo y el beneplácito del rey para alcanzar al resto de la corte en Inglaterra.[7]

El interés de la Princesa Carolina en estos temas tenía un matiz ciertamente filosófico, pero principalmente teológico, y su celo religioso era bien conocido entonces y ahora.[8] Así, es evidente que la batalla que estalló entre el newtonianismo y Leibniz, teniendo como principal testigo y árbitro a la Princesa de Ansbach, habría de ser librada en términos predominantemente teológicos y que el tratamiento del espacio en la polémica no lo fue menos.

Este talante teológico se ve en cada movimiento de la disputa. Las acusaciones iniciales de ateísmo con las que da inicio la correspondencia son sólo el umbral de un sinfín de temas teológicos en donde ambos polemistas intentarán reducir las posiciones contrarias al ateísmo, materialismo, determinismo, inmanentismo o a cualquier cosa que saliera de la ortodoxia religiosa.

6 Sobre el papel político de la princesa Carolina, *Cf.* D. Bertoloni, "Caroline, Leibniz, and Clarke", p. 470

7 *Cf.* Carolina a Leibniz, 2 [13] de septiembre de 1715, K XI, 46.

8 *Cf.* Bertoloni, *op. cit.*, p. 470.

En síntesis, se observa que, al momento de la disputa con Clarke: a) Newton gozaba ya de una fama importante por sus logros científicos y, desde la polémica con Hooke, había llevado al público poco o nada de material filosófico; b) tanto Clarke como Leibniz se encontraban necesitados del apoyo de la Princesa Carolina de Ansbach pues, para el primero, representaba una protección importante contra las acusaciones de herejía y, para el segundo, significaba el contacto con el rey Jorge I y su defensora en la corte; c) el interés de Carolina era principalmente el teológico, y una discusión de esta naturaleza tendría más impacto en ella que cualquier otro tema meramente filosófico.

La crítica al espacio absoluto en el contexto teológico de la correspondencia

Quisiera aportar un ejemplo concreto que muestra, a mi juicio, el modo en que la impronta teológica determinará el desarrollo de una discusión predominantemente científica.

Como se ha dicho, Leibniz inicia la correspondencia en una posición crítica. En la primera carta de Leibniz, que estaba dirigida exclusivamente a la Princesa, el filósofo escribe:

1. Parece que la misma religión natural se debilita extremadamente. Muchos hacen a las almas corporales, otros hacen a Dios mismo corporal.
2. M. Locke y sus partidarios dudan, al menos, de si las almas son materiales y por lo tanto perecederas.
3. M. Newton dice que el espacio es el órgano del cual Dios se vale para sentir las cosas. Pero si necesita de algún medio para sentirlas, no dependen entonces enteramente de él y no son su obra.[9]

9 L.I.1, G VII, p. 352. Utilizo la notación clásica para la correspondencia Leibniz-Clarke: L/C para denotar el autor, seguido del número de carta y el número de parágrafo. Después se ofrece la paginación en la edición de Gerhardt.

De hecho, no es sino hasta la tercera carta en la que comenzará la famosa discusión sobre el espacio, y lo hace bajo pretexto de una discusión sobre el Principio de Razón Suficiente. Leibniz intenta mostrar que, si se supone la existencia del espacio absoluto newtoniano, "es imposible que haya una razón por la que Dios, conservando las mismas situaciones de los cuerpos entre ellos, haya colocado los cuerpos en el espacio así y no de otra manera".[10]

El argumento funciona en una doble dirección. Muestra, por un lado, la imposibilidad del espacio absoluto, pero, sobre todo, demuestra que la filosofía newtoniana destruye la sabiduría divina y la racionalidad del mundo. Leibniz esgrime otro argumento, pero esta vez apoyado en su Principio de Identidad de los Indiscernibles:

> Estos dos estados [del mundo], uno tal como es, el otro supuesto al revés, no diferirían entre sí: su diferencia no se encuentra más que en nuestra suposición quimérica de la realidad del espacio en sí mismo. Pero, en la realidad, el uno sería justamente la misma cosa que el otro, ya que son absolutamente indiscernibles y, por consecuencia, no hay lugar para preguntar la razón de la preferencia del uno sobre el otro.[11]

El problema de fondo es que el espacio absoluto permite la existencia de elementos, estados u objetos indiscernibles. Pero la existencia de indiscernibles es imposible, según hemos visto: en primer lugar, por el Principio de Razón Suficiente y, en segundo lugar, por el Principio de Identidad de los Indiscernibles. Por una parte, Leibniz intenta mostrar que, bajo la suposición hipotética del espacio absoluto, Dios se encontraría entre estados indiscernibles entre los que no podría elegir cuál

10 L.III.5, G VII, p. 364.
11 L.III.5, G VI, p. 364.

de ellos crear (por ejemplo, el mundo tal como es y el mundo ubicado dos centímetros a la derecha). La aplicabilidad del Principio de Razón Suficiente a este problema encuentra su fundamento en una cierta preconcepción de la voluntad divina, la cual será ampliamente discutida en la correspondencia, aunque no podremos abordar ampliamente aquí.[12] Por otro lado, Leibniz argumenta que dos estados indiscernibles son un mismo estado y que, por lo tanto, la hipótesis newtoniana que supone a estos dos estados como numéricamente diferentes es contradictoria. Esta idea se deriva directamente del principio del *praedicatum inest subjecto* o principio de analiticidad, por el que la discernibilidad de dos elementos sólo es posible por un análisis de sus propiedades. Ya en el *Discurso de Metafísica*, Leibniz relaciona este principio con su noción de concepto completo:

> IX. Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera, y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos junto con todas sus circunstancias y todo el curso de las cosas exteriores. De aquí se siguen muchas paradojas considerables como, entre otras, que no es verdadero que dos sustancias sean enteramente semejantes y difieran *solo numero*, y que lo que Santo Tomás asegura en este punto respecto de los ángeles o inteligencias (*quod ibi omne individuum sit species infima*) es verdadero de todas las sustancias.[13]

12 L.III.5-8, G VII, pp. 363-365; C.III.5-8, G VII, pp. 369; L.IV.18-19, G VII, p. 374; C.IV.18-19, G VII, p. 385; L.V.4-13, G VII, pp. 389-391; C.V.1-20, pp. 421-424.

13 *Discours de Métaphysique*, §IX, A VI, 4B, 1541. Sobre la relación entre el concepto completo de una sustancia y el Principio de Identidad de los Indiscernibles, puede consultarse: Khamara, *Space, Time and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*; Frankel, "Leibniz's Principle of Identity of Indiscernibles". *Studia Leibnitiana*; Rovira, "¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz". *Anuario Filosófico*; Ruiz-Gómez, Leonardo, *El concepto leibniziano de espacio*, pp. 160, ss.

Para argumentar en contra del espacio absoluto con el Principio de Identidad de los Indiscernibles era necesario establecer que el individuo puede ser definido perfectamente por la suma de sus propiedades.[14] No sólo eso, Leibniz tendría que argumentar que por propiedades entiende exclusivamente propiedades intrínsecas y no relacionales; ciertamente, una de las tesis más complicadas de la metafísica leibniziana.[15]

Así, aunque ambas argumentaciones, la que parte del Principio de Razón Suficiente y la que parte del Principio de Identidad de los Indiscernibles, son exploradas por Leibniz en la correspondencia con Clarke, es claro que el argumento que recibe mayor atención es el relacionado con el Principio de Razón Suficiente. Éste, en efecto, tenía la doble ventaja de que no necesitaba revelar las tesis metafísicas leibnizianas más controversiales, como el monadismo o el principio del *praedicatum inest subjecto* (que podría encaminar a un cierto determinismo), y, por otra parte, mostraba lo nocivo que era el newtonianismo para la concepción de Dios como un ente máximamente sabio. De ahí se desprenderá una larga discusión teológica sobre la voluntad y la elección divina de la cual penderá la suerte de una u otra versión del espacio.

La introducción de toda esta crítica de cariz teológico ha generado confusiones en la interpretación de la argumentación leibniziana hasta nuestros días. Buena parte de los comentadores, por ejemplo, consideran que la argumentación leibniziana tiene un alcance meramente

14 Que un individuo pueda ser definido por la suma de sus propiedades no implica que la sustancia en general sea definida como la mera suma de las propiedades. *Cf.* Frankel, "Leibniz's Principle of Identity of Indiscernibles". *Studia Leibnitiana,* p. 195; Rovira, "¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz". *Anuario Filosófico,* pp. 129-130.

15 Para un análisis de las propiedades que Leibniz considera dentro del concepto completo de una sustancia, *Cf.* Khamara, *Space, Time and Theology in the Leibniz-Newton Controversy,* pp. 57-64; Rodriguez-Pereyra, "Leibniz's Argument for the Identity of Indiscernibles in His Correspondence with Clarke". *Australasian journal of philosophy*, p. 433; Anapolitanos, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal,* pp. 12 ss.

contingente por sostenerse en el Principio de Razón Suficiente. Ya sea porque las características del espacio serían fruto de una mera elección divina[16] o porque consideran que el Principio de Identidad de los Indiscernibles es derivado simplemente del Principio de Razón Suficiente.[17] Ambas interpretaciones son erróneas. En primer lugar, porque lo distintivo de las verdades contingentes no es que se deriven del Principio de Razón, sino del Principio de Perfección.[18] En segundo lugar, porque el Principio de Identidad de los Indiscernibles no se deriva del Principio de Razón Suficiente, sino del Principio del *praedicatum inest subjecto*[19]Sin embargo, la interpretación dominante considera

16 *Cf*. Vinci, "What is the Ground for the Principle of the Identity of Indiscernibles in Leibniz's Correspondence with Clarke". *Journal of the History of Philosophy*, p. 100; Stephen Grover, "West or Best? Sufficient Reason in the Leibniz-Clarke Correspondence". *Studia Leibnitiana,* no cree que ésta sea la intención de Leibniz, pero asume que termina abriendo la posibilidad con la inclusión del PRS.

17 *Cf*. Rodríguez-Pereyra, "Leibniz's Argument for the Identity of Indiscernibles in His Correspondence with Clarke". *Australasian journal of philosophy*, pp. 25-26); Chernoff "Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles". *The Philosophical Quarterly*, pp. 25-26; Futch, *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*, p. 40; Khamara, *Space, Time and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*, p. 2; Parkinson, *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*, p. 132; Mates, *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and language*, p. 233; Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz: con un apéndice integrado por los pasajes más importantes,* p. 76); Quesada, "Principios lógicos y principios morales: la identidad de los indiscernibles". *Diánoia,* p. 11; McRae, "Time and the Monad". *Nature and System,* p. 109, McRae no cita explícitamente este párrafo, pero admite que el PII es una verdad contingente y subordinada al PRS.

18 Me adscribo aquí a la interpretación que se realiza en Saame, *El principio de razón en Leibniz: un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Otto Saame propone que el Principio de Razón Suficiente es, en el sistema leibniziano, un principio que incluye no sólo a verdades contingentes, sino también a las necesarias. En ese sentido, lo que distingue a las verdades contingentes no es el tener una *necesidad de razón* (Principio de Razón Suficiente), sino el tener *necesidad de una elección determinada* (Principio de lo Mejor).

19 Para una demostración más extensa de este punto, *Cf*. L. Ruiz-Gómez, "The relationship between the Principle of Identity of Indiscernibles and the Principle of Sufficient reason in the Leibniz-Clarke Correspondence", *Studia Leibnitiana*.

contingente la crítica leibniziana por depender ésta del Principio de Razón. Esto resulta inadmisible si se considera el contexto en el que la polémica con Clarke se desenvuelve: en efecto, si se toman en cuenta las circunstancias que se han expuesto, se verá que el énfasis que hace Leibniz en el argumento teológico contra el espacio absoluto no tiene como correlato una primacía lógica del Principio de Razón Suficiente, sino una conveniencia —llamémosla así— retórica.

De este modo, si bien debemos suponer que Leibniz consideraba eficaz y correcto su argumento por el Principio de Razón Suficiente (además de sumamente efectivo para sus intenciones contenciosas y persuasivas respecto a la Princesa Carolina), me parece que el argumento que parte del Principio de la Identidad de los Indiscernibles refleja de un modo más fiel el pensamiento leibniziano pues está directamente conectado con la monadología, síntesis final de su sistema, y que es prácticamente omitida de lleno en la correspondencia.

Desafortunadamente esta omisión no nos permite ver el *quid* de la teoría leibniziana del espacio: su génesis en el monadismo y en la teoría leibniziana de la expresión. No quiero decir que la correspondencia con Clarke no toque temas de suma importancia para el sistema leibniziano o que no refleje los verdaderos intereses e ideas del sabio alemán. Lo que quiero remarcar es que esos argumentos no exponen la totalidad ni las partes más importantes de la teoría leibniziana del espacio. Es verdad que tampoco encontraremos un desarrollo completo de la teoría en otros textos y que, por lo tanto, los fragmentos de esta correspondencia son oro molido para quien quiera hacer una reconstrucción de la teoría leibniziana del espacio. Pero sólo se podrá hacer eso a partir de ella: una reconstrucción.

Dos modelos de ciencia a la luz de la correspondencia

Tenemos así, por una parte, una reserva por parte de Newton para inmiscuirse en problemas de carácter metafísico. Por otra parte, tenemos el carácter profundamente teológico que adquiere la correspondencia por la presencia de la Princesa Carolina. Podemos establecer entonces dos consecuencias del conjunto de circunstancias contextuales que rodean a la polémica Leibniz-Clarke: la primera tiene que ver con el método y los límites entre filosofía y ciencia que contrastan profundamente en los textos públicos de Newton y los de Leibniz que se conocían en el siglo XVIII. La segunda consecuencia tiene que ver con el cariz teológico de la correspondencia que desencadenará que históricamente adquiera más importancia la argumentación que parte del Principio de Razón Suficiente y que, en consecuencia, se oculten las tesis que en torno al espacio podrían abrir un flanco de ataque a favor de Clarke: el monadismo y el *praedicatum inest subjecto*; tesis que Leibniz tenía que manejar con pinzas para que no derivaran en determinismo, y que seguramente no querría ni podría matizar suficientemente en un texto como la correspondencia con Clarke.

Abordaré a continuación el primer punto, es decir, el que se refiere al método con el que Leibniz encara ciertos problemas en contraste con Newton;[20] vale la pena apuntar algunas de las reacciones inmediatas a la Correspondencia. La primera y más inmediata es sin duda la de Clarke, quien, al año siguiente de la muerte de Leibniz, publicó su propia edición de la correspondencia con un prefacio dirigido a la Princesa. En esta dedicatoria encontramos la siguiente afirmación: "me parece, por el contrario, una verdad cierta y evidente, que, desde la antigüedad hasta estos días, la fundación de la Religión Natural nunca ha sido tan profunda y firmemente establecida, como en la filosofía matemática y experimental de este gran hombre".[21] Y más adelante, compa-

20 Sobre el segundo punto, *Cf.* Publicación mía.

21 Samuel Clarke, *A Collection of Papers Which passed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*, p. v.

ra esta filosofía experimental y matemática con "las hipótesis o meras suposiciones" que atribuye sin duda a Leibniz. Resulta particular que Clarke alabe las características del método newtoniano que brillan por su ausencia en sus propios textos y en la correspondencia misma, pues en ella no comparece ni el método ni las conclusiones experimentales o matemáticas que Newton presenta en sus obras más reconocidas. Al lector actual, que tiene en sus manos los papeles privados de Newton (pienso sobre todo en el *De gravitatione et aequipondio fluidorum*), podría quedarle más bien la impresión de que Clarke está exponiendo precisamente las ideas que Newton no se atrevía a publicar y que, en buena medida, eran los fundamentos mismos de sus desarrollos científicos.

El mismo Newton va a ser enfático al tratar de marcar estas diferencias. En una carta al Abate Conti, para Leibniz, afirma:

> Se podría reprocharle justamente que prefiere las hipótesis a los argumentos de inducción extraídos de la experiencia, y que me acusa de opiniones que no son mías y que, en lugar de proponer cuestiones para examinar por medio de experimentos antes de admitirlas en filosofía, él propone las hipótesis que es necesario admitir y creer antes de haberlas examinado.[22]

En una recensión anónima que realizó Newton al *Commercium Epistolicum*, se expresa de manera similar, según informa Conti a Remond en una carta: "Hay, se dice [en el *Commercium*], una filosofía experimental y una filosofía conjetural. La primera no hace más que sacar las consecuencias de las experiencias que ella compara: la segunda produce hipótesis y busca explicar por ellas la causa de los fenómenos".[23] Después de esto, Newton da una larga lista de fenómenos a los cuales él no pretende dar

22 Newton a Conti, 26 de febrero de 1716, Des Maizeaux, pp. 22-23.
23 Robinet (ed.), *Correspondance Leibniz-Clarke,* p. 20.

explicación y para los cuales Leibniz tiene intrincadas y extrañas hipótesis. Una perspectiva semejante la encontramos también en el prólogo de Des Maizeaux a su propia edición de la correspondencia.

Así, comienza a generalizarse inmediatamente esta impresión de que el enfrentamiento entre Newton y Leibniz es una colisión entre dos tipos distintos de filosofía: una que parte de hipótesis y otra que parte exclusivamente de fenómenos y del análisis matemático. Sin embargo, ahora sabemos que ambas perspectivas son equivocadas: Newton visitaba en el ámbito privado la filosofía y la teología y las mezclaba con toda libertad con sus tesis más científicas y, por otra parte, Leibniz era un acérrimo defensor del mecanicismo, y su armonía preestablecida estaba encaminada precisamente a salvar la explicación mecánica (propia de las ciencias) sin caer en el materialismo (que consideraba una aberración metafísica).

El hecho de que la Correspondencia con Clarke permaneciera como el documento más importante en el que Leibniz desafiaba en términos teóricos de un modo prolijo al newtonianismo beneficiaba esta lectura equivocada. La comparación injusta que el mismo Clarke parece hacer en su prólogo entre el método seguido en los *Principia* y la discusión de los temas teológicos y metafísicos sobredimensionarían un supuesto contraste entre la filosofía leibniziana y la nueva ciencia. No quiero decir que estas distinciones no existan, sino que, en todo caso, deberían verse a la luz de una comparación entre los *Principia* y, si acaso, otros documentos leibnizianos como *el Tentamen de motuum coelestium causis* o el *De resistentia medii*; no entre la correspondencia con Clarke y los *Principia*.

Conclusiones

Se ha mostrado, pues, cómo varios elementos contextuales determinaron de un modo importante el desarrollo de la revolución científica y, sobre todo, de la percepción inmediata que se tuvo de ese desarrollo. En

concreto, se ha demostrado que el contexto histórico, político y social de la correspondencia entre Leibniz y Clarke guio de un modo muy particular la argumentación en torno al espacio. Esto desencadenó que el método de Leibniz fuera percibido como contrario al de la nueva ciencia que estaba naciendo y, principalmente, contrario al método newtoniano. También impidió que los seguidores de Leibniz (e incluso la crítica actual) reconstruyeran de manera íntegra las tesis leibnizianas sobre el espacio. La atención sobre estos elementos contextuales nos pone entonces en una mejor posición para comprender de un modo más preciso el concepto leibniziano de espacio y, de manera indirecta, la naturaleza y carácter de la ciencia, tantas veces sometida a las contingencias y caprichos de la historia.

¿En qué consiste la modernidad de Descartes?

Rogelio Alonso Laguna García (Rogelio Laguna)
Facultad de Filosofía y Letras

Resumen
En el presente texto buscamos esclarecer cómo debe entenderse la modernidad de la posición cartesiana, en otras palabras, nos interesa caracterizar la tradición moderna del pensamiento que tendría origen en las reflexiones de René Descartes y describir sus principales especificaciones y alcances.

Palabras clave
Modernidad temprana, René Descartes, S. XVII, sujeto, epistemología.

What does Descartes' modernity consist of?

Abstract
In this text we seek to clarify how the modernity of the Cartesian position should be understood, in other words, we are interested in characterizing the modern tradition of thought that had its origin in the reflections of René Descartes to describe its main specifications and scope.

Keywords
Modernity, René Descartes, S. XVII, subject, epistemology.

Introducción: modernidad un concepto problemático

Cuando nos referimos al pensamiento de René Descartes es imposible que a la vez no abordemos uno de los conceptos más importantes de la historiografía de la filosofía: la modernidad. "Descartes es el padre de la modernidad", rezan sin cesar los comentarios sobre el filósofo de la Turena. Pero serían muy pocos los comentadores que puedan dar cuenta clara y distintamente sobre este concepto. La razón de esto es que el concepto de *modernidad* es no sólo ambiguo sino también amplio. Con él se denominan tanto el mundo de los trenes de alta velocidad y el libre pensamiento como en otros momentos las teorías mecanicistas, la postulación de las órbitas elípticas de los planetas, los avances tecnológicos y la vida en las grandes ciudades. ¿Pero qué es la modernidad?

Los comentarios sobre este tema son múltiples: Koyré, Cassirer, Le Goff, Max Weber, Berlin, Blumenberg, Habermas son clásicos para pensar el tema; en la tradición mexicana encontramos en las obras de Luis Villoro, Laura Benítez y Ramón Xirau importantes acercamientos sobre lo que significa la modernidad y las características del pensamiento al que dio origen; Bolívar Echeverría y Enrique Dussel, aunque en otra clave, también han pensado la modernidad. Muchas otras plumas han reflexionado sobre este tema.

Pero a pesar de contar con todas estas reflexiones el concepto no deja de ser problemático porque, como ya advertimos, engloba una multiplicidad de fenómenos, autores, problemas y conceptos disimiles a los que parece difícil enfrentar en conjunto. Es decir, mientras que Cassirer se concentra en la modernidad como problema de conocimiento, a Le Goff le interesa la modernidad como contraposición al concepto de

Antiguo[1] y al surgimiento de una nueva velocidad en la vida cotidiana en Occidente. Max Weber desarrolla el despliegue del protestantismo como subjetividad ética, Laura Benítez se preocupa por explicar la modernidad a través de las vías de reflexión que serían los "carriles" por los que se conduce el pensamiento filosófico, mientras que Bolívar Echeverría, con Marx de fondo, se cuestiona si la modernidad puede identificarse con el desarrollo del capital y del sujeto nacido de este sistema económico. Además, derivada de estas propuestas encontramos una pléyade de conceptos filosóficos que quieren capturar el espíritu de la época moderna: la muerte de Dios, la alienación del trabajo, la velocidad de la vida, el desencantamiento del mundo, el individualismo y la fe en el progreso.

Según la periodización histórica, basada en referencia a las guerras, la caída y surgimiento de regímenes políticos y los movimientos globales, la modernidad abarcaría un periodo de tiempo muy amplio: la llamada *modernidad temprana* que va de la caída de Bizancio, del descubrimiento de América o de la Reforma hasta 1789 (según el punto de inicio privilegiado por el historiador en turno), una *modernidad intermedia o clásica* según Hobsbawn de 1789 a 1914 y finalmente una, *modernidad tardía* que va de 1914 a 1989.[2]

El vocablo "modernidad", entonces, designa una ingente cantidad de sucesos y de conceptos que nos hace palidecer cuando hay que explicar

1 Justamente en ese sentido lo usa Casiodoro en el siglo IV d.c., quien parece haber sido el primero en escribir el término para diferenciar su tiempo en la era cristiana de la antigua era pagana.

2 Momento a partir del cual algunos autores como Lyotard empezarán a hablar de la "posmodernidad", aunque la discusión sobre si en nuestros días se ha dejado atrás un pensamiento moderno sigue abierta. Zygmunt Bauman considera en cambio que nos encontramos en un desarrollo ulterior de la modernidad. Hay incluso quienes, como Bruno Latour, lanzan la afirmación de que *nunca fuimos modernos*.

qué es lo que hace moderno a lo moderno, y aún más, si la pregunta es la que interesa a este trabajo: e*n qué consiste la modernidad de Descartes*, autor que, según múltiples referentes, como ningún otro la habría expresado en su pensamiento. ¿Es que a Descartes se le puede atribuir toda la herencia de sucesos y conceptos que acontecieron en el mundo moderno? ¿En qué se relaciona Descartes con la constelación de conceptos filosóficos surgidos dentro del periodo considerado como moderno? ¿o hay más bien modernidades y Descartes se relaciona sólo con una manera de darse este fenómeno?

Muchas de las preguntas anteriores resultan verdaderos laberintos para el pensamiento, pero consideramos que muchas de estas cuestiones pueden dirimirse si realizamos una distinción que, al menos de manera analítica, permita distinguir entre una manera histórica y una manera filosófica de darse la modernidad. Es cierto que ambas esferas en última instancia resultan unidas en el curso de los hechos (como lo sugiere la historiografía), pero es cierto también que la esfera del pensamiento posee sus propias reglas y sus propios desarrollos que impiden que relacionemos de inmediato el pensamiento con la vida, por ejemplo, conmutar las ideas de Tomás de Aquino con la Edad Media o las de Platón con la vida cotidiana de la Grecia clásica. Vida y pensamiento tienen un camino conjunto, pero eso no significa que no haya esferas reservadas para que una y otra se desarrollen, por decirlo de alguna manera, en su propio elemento.

De esta manera en la siguientes páginas describimos de manera sucinta (más con afán de dar cuenta de la modernidad de Descartes que de ser exhaustivos con todo el fenómeno de lo moderno) cuál es la relación de Descartes con la modernidad entendida desde una dialéctica entre las esferas de la vida y del pensamiento y cómo desde este cruce de esferas el pensador pudo inaugurar una nueva ruta que lo hizo destacar en la posteridad como punto de partida de una manera de pensar y vivir que lo sobreviviría por al menos cuatro siglos.

Modernidad como figura del mundo

Primeramente, habría que estudiar cómo se configuró la modernidad como experiencia del mundo de la vida, como una "figura del mundo", según palabras de Luis Villoro. Es decir, como una manera de pensar, sentir y hacer que explica los sucesos de una época, en este caso de un largo periodo que según los comentadores tendría sus raíces en la crisis europea del siglo XIII y que se habría consolidado y regido entre los siglos XV y XX.

En una obra que agrupa y expresa muy bien la ruta de la modernidad como figura del mundo, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento,* Villoro considera que la modernidad se puede resumir en una serie de ejes de transformación del mundo y del pensamiento (aunque, como hemos dicho, los correlatos filosóficos deben estudiarse en su propio contexto) que nacen a partir de lo que Villoro denomina "ruptura de centro". La ruptura de centro es el cuestionamiento en múltiples niveles y contextos de los límites y estructuras que daban sentido al mundo occidental (el feudalismo, el cosmos cerrado, la autoridad de la iglesia católica, la finitud del océano hacia el poniente) y que daría pie a un nuevo ordenamiento de la vida cotidiana, de las costumbres, de las maneras de hacer y pensar, que rompen paulatinamente las rígidas estructuras sociales, económicas, cosmológicas y políticas concebidas en el mundo antiguo y durante la Edad Media para establecer una nueva circulación. Así, para Villoro, la modernidad conllevó los siguientes fenómenos:

a) El hombre aparece como perspectiva ante la totalidad de lo ente. El hombre deja de considerarse una criatura entre las criaturas y reconoce que puede elegir su propio puesto.[3] Surge así un hombre que encuentra su lugar con su propio esfuerzo (ejemplificado por la burguesía y los artistas inicialmente, también por los cristianos

3 Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, p.16.

protestantes). El hombre es capaz de crear sentidos y valores, y en tanto individuo se preocupa por llegar a ser él mismo.[4] No le bastan los caminos hechos.

b) El ser humano se reconoce y actúa como agente creador de la sociedad y de su entorno. Se esfuerza por transformar su entorno, se edifican ciudades, se limpian pantanos, se mueve el curso de los ríos. La misma transformación que ejerce en el mundo natural la ejerce en el mundo social. "Las revoluciones políticas de los siglos XVII al XX suponen la posibilidad de trastocar el estado social existente y de reconstruir la sociedad sobre la base de voluntades concertadas [...]el mundo en que el hombre puede realizarse es el que él mismo produce con su práctica".[5]

c) El mundo es objeto para la mano del hombre y es susceptible de modificarse por el arte, la técnica y los artificios. Así, para Villoro, el pensamiento permite la emancipación pero también el dominio.[6] La técnica cumple los sueños de la magia y la ciencia renacentistas para conseguir una morada humana que a finales del siglo XX es producto total del artificio.[7]

d) Se impone una racionalidad instrumental que sustituye la fe y la tradición, el hombre con su razón determina y calcula los medios más eficaces para lograr un fin determinado.[8] La razón además se concibe como universal en todos los hombres.

e) Finalmente, la propia lógica de la modernidad, dice Villoro, fue conduciendo a un ciclo de desgaste en el que fue puesta en entredicho en el curso de los hechos históricos. Los regímenes coloniales, la creación de armas masivas de destrucción, el totalitarismo,

4 *Ibid*., p.116.
5 *Ibid*., p.118.
6 *Ibid*., p.120.
7 *Id.*
8 *Ibid*., p.121.

> el colapso ambiental parecieron mostrar los límites de esta figura del mundo y la necesidad de construir continuamente una nueva ruta, una nueva manera de pensar, sentir y hacer que contrarreste los males del despliegue moderno y ofrezca un nuevo panorama para la vida del hombre.[9]

Ahora bien, ¿qué tiene que ver Descartes con el desarrollo de esta figura del mundo desplegada en la modernidad? La respuesta debe considerarse en dos rutas, la primera de ellas depende de observar hasta qué punto el pensamiento cartesiano está en consonancia con los puntos que hemos señalado como propios de la modernidad y en segundo lugar en qué medida estos puntos dependen de su pensamiento.

Respectos a los puntos a y c, consideramos que el pensamiento cartesiano se identifica plenamente con la figura moderna del mundo, pues son claras las afirmaciones de Descartes en las que concibe al sujeto individual como punto de referencia del conocimiento y es necesaria la validación individual para aceptar o no la verdad de alguna creencia (tal como lo expresa en el *Discurso del método* y las *Meditaciones*). Asimismo, el pensador de la Turena desarrolla en su filosofía natural una serie de principios que tienen como objetivo la transformación de la naturaleza y la recreación de los principios naturales para la construcción de artificios (con toda transparenci se expresa en el *Discurso* el deseo de Descartes de convertirse en amo y señor de la naturaleza al conocer los principios de funcionamiento de los elementos y de los mecanismos del cuerpo).

Respecto a los puntos b y d, consideramos que el pensamiento de Descartes se identifica pero solamente de manera parcial, puesto que si bien Descartes se preocupa por la construcción del mundo del hombre a través de los principios de su física, en general no se pronuncia por la transformación política y menos por la revolución social (aunque

9 *Ibid.*, pp.124-261.

es claro que de la fuerte subjetividad derivada de su filosofía también podría derivarse un sujeto político con posibilidad de afirmar su autodeterminación).[10] Por otra parte, aunque Descartes se pronuncia por el dominio de la naturaleza, no encontramos en su filosofía un deseo de dominio sobre otras personas, ni sobre el consumo desmedido de la naturaleza. Tampoco establece en el mundo una racionalidad instrumental omniabarcante ni unívoca puesto que el sujeto cartesiano tiene claro los límites de su pensamiento y también de su acción que no solamente se guían según sus propios designios. Para muestra de ello, baste recordar que en el prefacio al lector de la edición latina de las *Meditaciones* Descartes advierte al lector que recuerde que *es finito mientras que Dios es infinito e incomprensible*. La incomprensibilidad de los designios de Dios y la finitud del sujeto se erigen en la filosofía cartesiana como los límites de acción del sujeto e imponen un cuidado moral que evita la mera instrumentalización.

En cuanto al desgaste de la imagen moderna del mundo y a la constitución de una lógica del mundo moderno condenado al fracaso, consideramos que se debe atribuir a estadios posteriores de la figura moderna del mundo frente a los que Descartes podría obtener cierta inmunidad puesto que, en principio, Descartes nunca postuló una razón meramente instrumental, no promovió la supremacía del hombre europeo, ni concedió a su obra y pensamiento carácter de dogma, al contrario, en su filosofía encontramos siempre una vocación de revisión, prudencia y conciencia de los límites del sujeto, cuyo entendimiento es claramente descrito como finito en las *Meditaciones*, obra en la que también se expresa el peligro de una voluntad (infinita) desmesurada y fuera de los límites del entendimiento que el hombre debe aprender a controlar y a contener.

10 Esto lo hemos desarrollado en el artículo "Descartes una política provisional" en Mónica Gómez y Rogelio Laguna (coordinadores), *Sofística y pragmatismo*, UNAM, México, 2020.

Podemos preguntar ahora, ¿en qué medida los puntos que hemos expresado dependen de la filosofía cartesiana?, ¿puede considerarse que Descartes es origen o está vinculado especialmente con alguno de ellos? La respuesta es difícil, pues si bien Descartes expresa en su pensamiento muchas de las características del mundo moderno, aunque que no todas, e incluso podríamos ver que algunos atributos modernos, al mismo tiempo se debe considerar que ninguno de ellos depende particularmente de Descartes, sino que en general son resultado de procesos históricos de largo alcance que finalmente fueron tomando forma y clarificándose en el pensamiento de los filósofos. Podríamos incluso pensar muchos elementos de esta figura del mundo son más bien atribuibles a los utopistas renacentistas que a la filosofía cartesiana. De tal forma que en el mundo de la vida moderna Descartes no está ausente pero tampoco parece ser la clave para la comprensión de una figura del mundo que se creó tanto en las grandes mentes como en el imaginario popular y los movimientos sociales. ¿Dónde se encuentra entonces la relación tan estrecha de Descartes con la modernidad según han apuntado una serie innumerable de historiadores de la filosofía? Tal vez haya que indagar ahora en la modernidad entendida dentro de la esfera estricta del pensamiento.

La modernidad en la esfera del pensamiento

Definir en qué consiste la modernidad en términos filosóficos requiere primeramente de distinguir entre el pensamiento moderno y sus antecedentes antiguos y medievales. La revisión de estos antecedentes siguiendo a Ernst Cassirer en *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I* no hacen, sin embargo, más fácil la tarea de definir la modernidad, pues al revisar las características del pensamiento que precede a Nicolás de Cusa (Cassirer toma al célebre obispo como punto de quiebre) observamos que muchas de las novedades que tradicionalmente

atribuimos a los modernos tenían ya una importante presencia en los antiguos y medievales, por ejemplo la preocupación por la matemática y la ciencia de la naturaleza se encuentra presente en el platonismo ateniense y después en el alejandrino, (también presente en las aporías de Zenón) que a su vez habían abrevado de las tradiciones órfico-pitagóricas en las que ya existían modelos para predecir eclipses y para calcular superficies.[11] Así explica Cassirer la concepción del número en la Antigüedad:

> El número es, pues, lo que de una parte ilumina y esclarece el caos del *alma*, delimitando con arreglo a medida y ley la difusa variedad de las percepciones, mientras que, de otra parte, da a los objetos de conocimiento su forma y su trabazón fijas. Solamente el número nos garantiza la autenticidad inmutable del ser, ya que su concepto excluye toda posibilidad de falacia, no pudiendo inducir a engaño a la conciencia cognoscente.[12]

Platón en Grecia, observa también Cassirer, postuló la necesidad de distinguir las formas puras (inteligibles) de los objetos sensibles. Había encontrado que la ciencia no podía construirse en el mundo de las apariencias mudables sino en el alma del hombre. Por eso, sin abandonar la explicación de lo empírico, lo somete a los dictados de la razón.[13]

11 "Si los pitagóricos se hubieran detenido en el verdadero contenido de su descubrimiento, se habría abierto ante ellos todo el campo de la matemática pura; pero lo que hace de ellos los fundadores de la investigación *empírica* es precisamente el hecho de que vayan más allá, reduciendo directamente a unidad los dos elementos, la materia y el pensamiento. No debe olvidarse que los primeros rudimentos de la astronomía científica y de la física exacta deben su origen precisamente a esa audaz *anticipación* del pensamiento. El encanto y la repercusión de esta manera de pensar se revelan y cobran cuerpo todavía en los mismos umbrales de la época modera, en las ideas de Johannes Kepler". Ernest Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*, p. 37.

12 *Id.*

13 *Ibid*., p. 37.

Asimismo, en Platón encontramos una ruta que quiere profundizar en el concepto de conciencia que más allá de remitir a la teoría de las ideas establecería el marco lógico fundamental con que ésta funciona, como un modelo de construcción del conocimiento en un nivel superior a la sensibilidad.[14]

De este modo, el mundo griego lejos de ser el mundo simplista de los presocráticos, según palabras de Cassirer, es cuna de esquemas conceptuales y racionales que permiten que la matemática y la ciencia se abran paso entre la fantasía y el mito. Los filósofos griegos se quieren abrir paso entre las apariencias, cuestionan lo que es susceptible de duda y buscan la certeza.[15] Gracias a la teoría de las ideas se construye la idea de que el hombre puede por sí mismo, entre los fenómenos, ordenar con su pensamiento el mundo a través de una serie de "arquetipos espirituales" con los cuales se enjuicia y mide.[16]

En este muy breve panorama se entrevé por qué definir a la modernidad como ruptura o novedad frente al pensamiento antiguo, especialmente frente a la tradición platónica, resulta para Cassirer problemático, pues la modernidad más bien parece retomar diversos programas de la Antigüedad y continuarlos en nuevos ámbitos. Concebir a la modernidad como la simple aparición de novedades es poco preciso y deja de lado una serie de importantes continuidades.

Si bien el comentador se ha decantado más por una postura continuista respecto a la Antigüedad, Cassirer encuentra plausible concebir a la modernidad también como el cuestionamiento y rompimiento con el aristotelismo instalado en Europa desde el siglo XII con los intercambios con el Islam y apuntalado en el Renacimiento con el redescubrimiento y traducción de los manuscritos.

14 *Ibid.*, p. 35.
15 *Ibid.*, p. 44.
16 *Ibid.*, p. 49.

El problema del aristotelismo, dice Cassirer, es que instaló una teoría del conocimiento en el que las cualidades de las cosas son fijas y están acabadas en los objetos y el conocimiento sólo se encarga de saber cómo opera la transformación de esas cualidades en cualidad del espíritu. Así, el aristotelismo renacentista y la escolástica le dan la espalda a la comprensión platónica de la idea: "Toda la teoría escolástica de la percepción tiende a explicar el tránsito y la transformación de lo "exterior" en "interior" por medio del doble concepto de la *species*, que designa a la par el contenido objetivo de la cosa misma y la imagen de ésta en la representación del sujeto".[17]

Al problematizar y revisar la teoría del conocimiento, la ruptura de los modernos con el aristotelismo se hizo patente pues, además de lo ya dicho, había otros problemas que resolver como la ausencia de nexo directo entre la divinidad y el movimiento del mundo, esto aunado a los problemas propios que tenía el aristotelismo para explicar fenómenos físicos como la flecha en movimiento. A la búsqueda de nuevos modelos explicativos en la física, se sumó, observa Cassirer, un "análisis exacto de las actividades de la representación",[18] que permitió a los modernos separarse de una epistemología realista. La ruptura con el aristotelismo también tuvo un significado político para los modernos pues implicaba incluso la necesidad de romper con las doctrinas de la iglesia.[19]

En conjunto, las luchas intelectuales y espirituales durante el Renacimiento y el humanismo desembocarían en la clarificación de los saberes y los problemas del pensamiento que, a decir del comentador, durante la Edad Media se encontraban "fundidos y mezclados como en una masa informe". Por eso nos dice que:

17 *Ibid*., p. 57.
18 *Ibid*., p. 33.
19 *Ibid*., p. 21.

> Lo más importante, lo decisivo de la filosofía moderna consiste precisamente en que no enfoca el problema del conocimiento como un problema especial, que pueda plantearse y resolverse en un plano secundario, partiendo de otras premisas sistemáticas, sino que lo coloca en el centro mismo de las preocupaciones y nos enseña a comprenderlo como la fuerza creadora fundamental, primordial, sobre la que descansa la estructura de la cultura intelectual y moral en su conjunto.[20]

Dejemos anotada por ahora esta última caracterización de la modernidad que realiza Cassirer para acudir a la propuesta de las vías de reflexión de Laura Benítez (2004), que aunque no refieren a una época histórica determinada permiten, sin embargo, sistematizar los cambios más relevantes dentro del ámbito del pensamiento en la transición entre el mundo antiguo y medieval y la modernidad temprana.

Para Benítez en la modernidad filosófica se realiza el tránsito entre la vía de reflexión ontológica, caracterizada por concebirse el mundo como algo dado y como un cúmulo de sustancias diversas que produce una epistemología realista en la que el conocimiento se activa pasivamente ante la presencia de los objetos, a la vía de reflexión epistemológica que posee las siguientes características:[21]

1. Las operaciones de la mente se distinguen de sus contenidos.
2. El entorno se convierte en un mundo externo al sujeto.
3. El mundo se concibe como sustancialmente homogéneo.
4. El mundo se concibe como una extensión cuantificable.
5. Se destruye o elimina todo lo que impida el desarrollo del conocimiento, mientras que se hace hincapié en las normas y reglas para llegar a la verdad.

20 *Id.*

21 Laura Benítez, "Las vías de reflexión filosófica" en *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, p. 10.

6. Las apariencias se contraponen a modelos matemáticos y parámetros de regularidad.
7. Finalmente, se ponen a prueba tanto los datos de los sentidos como las operaciones del pensamiento a través de la guía de un método.

La vía de reflexión epistemológica da paso a las que Benítez ha denominado como "vía de reflexión crítica" y "vía de reflexión metametodológica", que no da tiempo de exponer en ese trabajo pero que a nuestro ver, resultarían desarrollos ulteriores y la complejización de la vía de reflexión epistemológica, que corresponderían al desarrollo de la modernidad.

Ahora bien, si hemos expuesto en las líneas anteriores el pensamiento de Laura Benítez y de Ernst Cassirer ha sido para obtener una caracterización general de la modernidad en la esfera del pensamiento y poder observar, al menos de manera general, si el pensamiento de Descartes tiene algún papel en estas transformaciones.

Observemos primero que, al comparar el pensamiento cartesiano con la síntesis de la modernidad que hemos planteado en cuanto a la constitución de una manera de pensar, encontramos diversos puntos de coincidencia. Primeramente, y en tanto que Descartes como muchos otros es heredero del humanismo, es notorio en el filósofo de la Turena la reinstalación de importantes ideas de la Antigüedad que son puestas de nuevo a discusión para ser retomadas o bien rechazadas. Por ejemplo, Descartes, como también Galileo, hereda la concepción de un mundo matematizable de la tradición neoplatónica, hereda también la noción de una subjetividad que constituye el conocimiento por encima de las cosas sensibles que ya se había afirmado en la tradición griega. Por otro lado, el filósofo francés rechaza la antigua separación, de raigambre aristotélica, entre teoría y práctica que diferenciaba en la Antigüedad y en la Edad Media a los saberes liberales de los mecánicos. También se separará de las nociones aristotélicas de acto y potencia y rechaza la postulación de causas finales.

En términos generales su epistemología coincide con los principales puntos de filosofía natural que Benítez describe en la vía de reflexión epistemológica a saber: el mundo concebido como homogéneo y cuantificable y la contrastación de la realidad sensible con modelos matemáticos (especialmente geométricos).

Así, en el ámbito de conocimiento, privilegiado tanto por Cassirer como por Benítez como el asunto fundamental de la modernidad, el pensamiento de Descartes se encuentra justamente al centro de la construcción de un nuevo modelo de pensamiento que se erigiría como un punto de no retorno de la historia del pensamiento occidental. Es en esta esfera donde se va aclarando la importante relación del filósofo de la Turena con la modernidad, y explica por qué a los comentadores les ha parecido el filósofo fundacional del periodo moderno. En otras palabras, es en la transformación decisiva de la cuestión del conocimiento en el pensamiento cartesiano donde puede verse que se está en una nueva figura del mundo. Una nueva manera de sistematizar la relación con los entes que se convertiría en una verdadera revolución.

¿Pero por qué Descartes es el autor clave del problema del conocimiento, que a su vez consiste en el *quid* de la modernidad?[22] La respuesta se encuentra a lo largo de la obra cartesiana en la consolidación del mecanicismo y la creencia en una ciencia unificada que tiene por modelo a las matemáticas, pero principalmente en la fundamentación metafísica de lo anterior. Es decir, Descartes como antes lo hicieron muchos autores renacentistas dedicó gran parte de su vida a la búsqueda de nuevas explicaciones, modelos renovados de comprensión y caminos más certeros de investigación (métodos) que permitieran el descubrimiento de los verdaderos principios naturales que a su vez posibilitaran

22 Es claro que hay posturas como la de Ernesto Grassi que advierten que el problema fundamental de la modernidad no es el del saber sino el de la palabra. Sin embargo, no coincidimos con su postura.

la transformación de la naturaleza y la postulación de un saber teórico-práctico que desembocara en mejorar las condiciones vitales del ser humano. En este programa práctico, que Descartes compartió con un amplio de número de filósofos, médicos, artesanos, el pensador francés ofreció importantes reformulaciones de los principios naturales (como la postulación de las leyes de movimiento) y se preocupó por la comprensión metódica de los fenómenos. Pero seguramente esto no lo habría erigido en una posición tan destacada sin el programa de fundamentación metafísica que se ve obligado a desarrollar después de retirar de la imprenta *El mundo o tratado de la luz* tras la condena de Galileo.

El cuestionamiento de su propia propuesta a la luz de las tesis escépticas redescubiertas en el humanismo y que aparecen como su preocupación hacia 1640, llevan a Descartes a preguntarse en las *Meditaciones* por los fundamentos indubitables de la física que no sólo alejen en el futuro las dudas sobre la posibilidad de la ciencia, sino que establezcan un sólido marco onto-epistémico de la misma. En la ruta que sigue para encontrar esas verdades Descartes expresa una certeza (*cogito ergo sum* según su formulación inicial en el *Discurso*) que se convertiría en el punto de referencia de una nueva manera de pensar, la inauguración de un nuevo comienzo para la filosofía que, como dice Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, por primera vez en muchos siglos tiene un piso firme para construirse sin tener que recurrir a los libros, a la tradición o a la autoridad. Se trata entonces de la postulación de un nuevo fundamento del conocimiento que el *cogito* hace posible y esto mismo, en términos del conocimiento, conformaría el corazón de la modernidad.

Pero qué es el *cogito*. Dicho por ahora de manera muy resumida, es la única certeza que Descartes encuentra cuando en la duda metódica ha puesto en duda todos los niveles de construcción del conocimiento, desde las percepciones sensibles, los juicios y hasta las facultades del sujeto para concebir la realidad. Cuando parece que no queda lugar de donde asirse y cuando aparece el riesgo del naufragio epistémico,

Descartes encuentra una verdad de la que no puede dudarse, una verdad que permite encontrar una primera certeza y criterios epistemológicos para evaluar las creencias: *que existo*. Se trata de una verdad que debe ser enunciada en primera persona porque se trata de un tipo de experiencia que solo es posible de ser referida por el propio sujeto, que sin importar que se encuentre sin asidero y arrastrado por las dudas escépticas puede afirmar su existencia. *Yo soy, yo pienso* afirma Descartes en las *Meditaciones* y en la expresión de esta verdad aparece, dirá Hegel, la autoconciencia que caracterizará al sujeto moderno como capaz de establecer en su pensamiento un criterio de verdad propio que le permita abrirse camino a través de la confusión de los sentidos y de las fantasías.

Cuestión aparte es la discusión sobre la originalidad del *cogito* y si ya existía subrepticiamente en anteriores etapas filosóficas. Lo cierto es que la formulación cartesiana de la existencia pasa a la historia de la filosofía como el piso firme sobre el cuál construir un nuevo modelo de conocimiento anclado en el sujeto y a salvo del escepticismo. La filosofía cartesiana, especialmente en las *Meditaciones,* expresa un momento del ser humano, en el que el pensamiento se piensa a sí mismo y se convierte en la experiencia fundacional del sujeto epistémico.

Es definitivamente en esta esfera en la que se debe concebir la relación estrecha de la modernidad con Descartes. Después del *cogito,* pensar no debió ser lo mismo.

Matemática y sistema en la teoría musical de Descartes

Raúl Jair García Torres
Facultad de Filosofía y Letras

Resumen

El presente texto se propone abordar la relación entre música y matemática. En el marco del libro *Filosofía y sistema* de 1992, la música se presenta como un tema en el cual puede enfocarse el estudio de la evolución del pensamiento cartesiano. Las *Reglas para la dirección del espíritu* aportan un distanciamiento respecto a los antiguos. Allí se propone la *Mathesis* como fundamento común de ciertos saberes matemáticos, incluída la música. Posteriormente, en el *Compendio de música* Descartes desarrolla su teoría musical con dos temas compartidos con la propuesta posterior de las *Reglas*: la sistematicidad y la racionalidad del conocimiento. Uno de los puntos en los que difieren es en el fundamento de la certeza de los conocimientos primarios y evidentes que puede ser la indubitabilidad (*Reglas*) o la simplicidad (*Compendio*).

Palabras clave

Sabiduría, racionalidad, indubitabilidad, certeza, simplicidad.

Mathematics and System in Descartes´Music Theory

Abstract

This text aims to address the relation between music and mathematics. In the framework of Philosophy and system*'s book from 1992, it is proposed that music presents itself as a topic in which the study and evolution of cartesian thought can be approached. The* Regulae ad directionem ingenii *provides a distancing*

from the ancients. There, it is proposed the Mathesis as the common foundation of certain mathematical knowledges, music among them. Subsequently, in the Compendium musicae *Descartes develops his musical theory on two shared topics with that proposal on* Regulae: Systematicity and rationality in knowledge. *One of the topics that* Compendium and Regulae *differ is on the certainty's foundation of primary and evident knowledges that might be the indubitability* (Reglas) and the simplicity (Compendio).

Keywords
wisdom, racionality, indubitability, certainty, simplicity.

Introducción

La relación entre la matemática y la música suele ser advertida a lo largo de la historia en diversos momentos y autores. Dicha relación fue señalada por los pitagóricos quienes relacionaron la música con la matemática incluyendo la primera en la segunda debido al orden cósmico que reflejaba. Según cuenta la leyenda, un día que Pitágoras daba su paseo cotidiano, escuchó cómo el viento hacía sonar de manera muy distinta los carrizos que estaban a la orilla de un río. Éstos tenían diferente longitud y cuando uno sonaba solamente algunos otros lo hacían también. Así, descubrió que al sonar determinado sonido, éste siempre va acompañado de otros de manera simultánea. Este principio de los armónicos descubierto por Pitágoras sirvió de base para las teorías modernas de la música pues motivó la idea de que la naturaleza es capaz de aportar leyes de composición musical atendiendo a los armónicos más naturalmente consonantes o disonantes. Ha de recordarse que la modernidad transitó por el presupuesto de que la naturaleza está cifrada en lenguaje matemático, aunque hay que descubrir sus principios. Como explica

Fubini, durante la modernidad "se trata, de un retorno al pitagorismo primigenio, según el cual la música celestial no sería otra cosa que una serie de relaciones numéricas que se establece como fundamento de la armonía".[1] Este pitagorismo moderno apela a un "orden de carácter matemático y tan sencillo y racional como la naturaleza propiamente dicha".[2]

Ahora bien, este podría ser el caso de Descartes quien, según Fubini, habría continuado la tradición pitagórica. No obstante, Descartes ya no habla de orden cósmico o música de las esferas, y el cambio no solo es de lenguaje sino de principios y paradigmas.

En el marco del libro *Filosofía y sistema* de 1992,[3] que compila artículos de diversos autores como Laura Benítez, José Antonio Robles, Margaret Wilson y Richard Popkin, presento este texto cuyo propósito es mostrar que el *Compendio de música* de Descartes, aún siguiendo un tratamiento matemático de la música, no continúa del todo la tradición pitagórica y renacentista, sino que se inserta más bien en un enfoque particularmente sistemático y científico. Anterior a las *Reglas para la dirección del espíritu,* el *Compendio de música* se adelanta en avanzar ciertos principios metodológicos que habrían de ser luego repensados en el *Discurso del método.*

La música en las *Reglas*

En las *Reglas para la dirección del espíritu,* el propósito de Descartes es la búsqueda de la "ciencia perfecta",[4] como le llama Laura Benítez en el libro *Filosofía y sistema.* Dicha ciencia "atiende, por un lado, a un modelo

1 Enrico Fubini, *La estética musical: desde la Antigüedad hasta el siglo XX*, p. 137.

2 *Ibid.*, p. 139. Es importante señalar, que Fubini reconoce que Zarlino no pretendía revolucionar o teorizar de un modo diferente al de los antiguos, sino solo mejorar sus teorías.

3 Laura Benítez y José Antonio Robles (coords.), *Filosofía y sistema*.

4 Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *Filosofía y sistema,* p. 47.

general de ciencia racional, deductiva, cuyas verdades son necesarias e indubitables; y por otro, a una mente sana cuyas facultades y operaciones, libres de toda sospecha de falla, son perfectamente adecuadas a este fin".[5] Así, dentro de este proyecto Descartes propone que el mayor avance en el conocimiento se logrará únicamente si se comprende que "no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos [...] no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra".[6]

Dicho presupuesto de la sabiduría como saber unitario, se ve reforzado por el presupuesto de empezar por conocer únicamente lo cierto e indubitable. Nos dice Descartes, "de las ciencias ya descubiertas sólo quedan la Aritmética y la Geometría",[7] ciencias únicas en las que puede hallarse la certeza e indubitabilidad que exige el saber unitario. Esto es, "la aritmética y la geometría son fáciles, claras y simples, y no obstante los filósofos muchas veces prefieren adivinar en terreno oscuro que enfrentarse a la verdad".[8]

Ahora bien, ¿de dónde proviene la certeza e indubitabilidad de la aritmética y la geometría? Ellas les vienen de que dichas ciencias no recurren a la experiencia, sino que proceden únicamente por deducción. Esta es concebida "como un movimiento o sucesión"[9] por el cual se concluyen unas cosas de otras heredando la verdad unas a otras.

Por otra parte, la verdad de esta ciencia perfecta proviene de un tratamiento racional de las cosas, operando por medio de intuición y deducción. Esto es, "se echará mano de un método que ayude a la razón

5 *Idem.*

6 René Descartes, AT X, 360. *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción completa de Juan Manuel Navarro. Referencia completa en la bibliografía.

7 *Ibid.*, AT X, 363. *Reglas para la dirección del espíritu*.

8 Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *op. cit.*, p. 47.

9 R. Descartes, AT X, 370. *Reglas para la dirección del espíritu*.

en esta búsqueda y edificación de la ciencia, el cual no es sino la traducción a normas de las operaciones descritas como propias de la mente sana".[10] Para Descartes, este fue el proceder del que carecieron los antiguos que, a pesar de haber acertado en el conocimiento primario de la matemática al modo de una propedéutica de todos lo demás, no avanzaron mucho más en su conocimiento debido a que mezclaron en sus tratamientos muchas cosas que "incumben más a los ojos y a la imaginación que al entendimiento, a tal punto que nos desacostumbramos en cierto modo a usar de la razón misma".[11]

Sin embargo, inquiriendo la causa por la que la matemática llamó mucho la atención de los antiguos, Descartes termina por concluir que la importancia de los saberes propedéuticos que recomendaban los antiguos se debe a un rasgo común en todos ellos: el estudio de "cierto orden y medida"[12] que constituyen lo que él denomina *Mathesis*.

Este estudio de cierto orden y medida o *Mathesis* incluye el *quadrivium* medieval, esto es, la aritmética, la geometría, la astronomía y la música, que es la que aquí más nos interesa, además de la óptica, la mecánica y otras que se consideran parte de la matemática.

Desde este complejo desarrollo de la propuesta cartesiana puede resumirse lo siguiente:

- Que la ciencia perfecta únicamente puede ser construida a partir de verdades ciertas e indubitables.
- Que dicha ciencia encuentra en la aritmética y la geometría un modelo a seguir que parte de la mera deducción y no de la experiencia.

10 Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *op. cit.*, p. 48.
11 R. Descartes, AT X, 375. *Reglas para la dirección del espíritu*.
12 *Ibid.*, AT X, 378. *Reglas para la dirección del espíritu*.

Ahora bien, puede verse con claridad que en las *Reglas* Descartes se distancia de los pitagóricos muy bien al recomendar el estudio de la *Mathesis* como propedéutica de estudios de cosas más elevadas, no acertaron en saber por qué las matemáticas eran importantes para llevar a cabo el desarrollo del conocimiento. Aunque este distanciamiento es claro, Descartes no deja de reconocer buena parte de la deuda que tiene con sus estudios de la *Mathesis* al grado tal de tomarla como el modelo al que debía aspirar la unidad del conocimiento. Así, dice, "he cultivado hasta ahora, en cuanto en mí estuvo, esta *Mathesis* Universalis, de modo que juzgo que puedo tratar en lo sucesivo, sin un celo prematuro, de ciencias un poco más elevadas".[13] Incluso, hay algo rescatable de esos estudios que pueden contribuir al desarrollo del método.

Este puede ser el posicionamiento de Descartes en las *Reglas*. La música se inserta en el estudio más amplio de un saber unitario, una sabiduría basada en la ciencia perfecta. La motivación del estudio de ese saber unitario no dista mucho de la de los antiguos y Descartes, podría decirse, está de acuerdo en este punto con ellos. Por supuesto, esto será diferente en textos posteriores como en la carta del autor al traductor de *Los principios de la filosofía,* en la que Descartes expone que la motivación no es la sabiduría por sí misma, sino la felicidad que conlleva y a la que está dirigida.

> Pero si finalmente la diferencia que aprecian entre mis principios y los expuestos por todos los otros, así como la gran secuencia de verdades que pueden deducirse, les lleva a conocer lo importante que es continuar en la búsqueda de estas verdades, y hasta qué grado de Sabiduría, a qué perfección de vida y a qué felicidad los pueden conducir, me atrevo a pensar que todos intentarán dedicarse a un estudio tan beneficioso o, al menos, creo que

13 *Ibid.*, AT X, 379. *Reglas para la dirección del espíritu*.

> todos favorecerán y prestarán ayuda en toda la medida que les sea posible a quienes se dediquen a este estudio con provecho.[14]

Por otra parte, los antiguos no erraron en la búsqueda de un saber unitario, sino en el fundamento del mismo. Descartes encuentra que cierto orden es compartido por ciertos saberes. Podría decirse que este carácter sistemático de los saberes es el que caracteriza desde este momento a los saberes matemáticos, incluìda la música. Es pues de notar este desapego parcial de los antiguos en el proyecto de las *Reglas*.

Sin embargo, ¿qué pasa en el *Compendio de música*? Fubini asegura que Descartes sigue a los pitagóricos y desarrolla su teoría musical desde ese marco. Si asumimos su idea, para cuando escribió las *Reglas,* Descartes estaría un poco más distanciado del pitagorismo mostrando una evolución en su pensamiento. En el debate entre antiguos y modernos, no obstante, Descartes ya ofrece una propuesta moderna e innovadora en el *Compendio,* semejante a la que ofrece en las *Reglas*. De hecho, Albert Cohen llega a decir que "el *Compendio* es un tratado de música y, al mismo tiempo, un estudio en metodología",[15] lo cuál indicaría un importante antecedente de las *Reglas*.

La música en el *Compendio*

Hay tres temas importantes que el *Compendio* comparte con las *Reglas:* primero, el tema de la sistematicidad del conocimiento basada en la deducción, segundo, el tema de la indubitabilidad y certeza de los conocimientos primarios y evidentes y, tercero, el tema de la racionalidad del conocimiento. En mi opinión, en cuanto al primer y tercer tema ambos textos coinciden metodológicamente, no así en cuanto al segundo.

14 *Ibid.*, AT IX, 20. *Principios de la filosofía*, Traducción de Guillermo Quintás. Referencia completa en la bibliografía.

15 Albert Cohen, "Descartes, René", en *Grove Music Online, Oxford Music Online* [en línea], líns. 4.

El *Compendio* centra su atención en el estudio de las proporciones agradables al sentido auditivo. Dichas proporciones se dan entre las partes menos diferentes que no cansan el sentido. Sin embargo, dice Descartes, esta proporción no ha de ser geométrica sino aritmética ya que "en cuanto las diferencias sean siempre iguales, el sentido no va a fatigarse tanto de percibir todos los elementos por separado".[16] Esto indica un privilegio de la aritmética sobre la geometría desde el criterio de la menor diferencia entre las partes que da lugar a proporciones simples. Esta es una primera diferencia con respecto de las *Reglas,* que brindaban la misma importancia modélica a la geometría que a la aritmética. La razón puede ser que el criterio de simplicidad en el *Compendio* es sustituido por el criterio de certeza e indubitabilidad de las *Reglas.*

Ahora bien, la deductibilidad se presenta cuando Descartes declara en el *Compendio* que "en cualquier sonido se contienen todos los más agudos, pero no al revés, los graves en el agudo. De ahí es patente que los términos agudos van a ser descubiertos por la división de los graves; división que [nos recuerda] debe de ser aritmética".[17] *Y así, consonancia por consonancia va derivándose mediante proporciones aritméticas deductivamente. En este sentido, se presenta la mayor coincidencia entre el Compendio* y las *Reglas,* pues la deductibilidad es un rasgo común entre el desarrollo de un conocimiento verdadero y un arte fundado en sonidos agradables. Lo verdadero coincide con lo bello.

En pocas palabras, por un lado hay una coincidencia en la sistematicidad del conocimiento. La sistematicidad que el *Compendio* lleva a cabo en el desarrollo de la teoría de la armonía, es extrapolada en las *Reglas* al establecimiento de un conocimiento unitario. Mermado solo por la ignorancia y sus capacidades de memoria, Descartes reconoce al final

16 René Descartes AT X, 91. *Compendio de música*, Trad. de Mario Chávez.

17 *Ibid.*, AT X, 97. *Compendio de música.*

de su tratado sobre música que ha logrado acertar en algunas certezas, aunque estén infectadas por la "viva expresión", colocándose muy cerca de la invitación para continuar su tratado por personas más capaces.

Por último, ambos textos resaltan la racionalidad presente en el desarrollo del arte y del conocimiento. Nos dice Descartes que para que el objeto cause deleite éste "no debe ser tan difícil ni tan confuso como para cansar al sentido".[18] Esto implica, declara Descartes, que: "Entre los objetos sensibles, no es el más grato para el alma aquel que haya resultado más fácil de percibir por el sentido, ni tampoco el más difícil, sino el que no es tan fácil como para que el deseo natural, que es la guía del sentido en el objeto, no sea empleado en absoluto, pero tampoco tan difícil como para fatigar al sentido".[19] Esta precisión hace a un lado la idea de que lo bello en la música dependa solamente del sentido del oído y de lo que a él le plazca o no. Lo bello depende de un punto medio que impide llegar al embelesamiento del sentido, por una parte, y al agotamiento del mismo, por la otra. Pongamos un ejemplo. La proporción más simple es la unidad, es decir, el unísono. A medio camino tendríamos la tercera y la quinta con proporciones 2/3 y 4/5 respectivamente. Y en el extremo una proporción como la de la segunda menor o 15/16. Las proporciones bellas serían las de la tercera y la quinta. El unísono haría que se empleara lo que Descartes denomina aquí "deseo natural"[20] y la segunda menor fatigaría al oído.

Por otra parte, en las *Reglas* se afirma que el conocimiento verdadero que tiene como fin la ciencia perfecta emplea el entendimiento sin recurso de la experiencia, garantizando su certeza e indubitabilidad. De hecho, la deducción está a cargo solo del entendimiento. Nos dice Descartes, "las experiencias de las cosas son, con frecuencia falaces"[21]

18 *Ibid.*, AT X, 91. *Compendio de música.*
19 *Ibid.*, AT X, 92. *Compendio de música.*
20 *Idem.*
21 *Ibid.*, AT X, 365. *Reglas para la dirección del espíritu.*

sin embargo, "la deducción, o simple inferencia de una cosa a partir de otra, puede ciertamente ser omitida, si no se repara en ella, pero nunca ser mal realizada por el entendimiento por poco razonable que sea".[22]

Por último, concluyo esta sección señalando que a pesar de tener en común con las *Reglas* el rasgo de la sistematicidad derivada de la deductibilidad, hay en algunos momentos del *Compendio* ciertos rasgos renacentistas. Por ejemplo, tiene observaciones como que la voz "del mejor amigo es, sin duda, más agradable que la del enemigo, gracias a la simpatía y la antipatía de los afectos; por eso dicen que la piel de oveja tensada en un tambor, va a enmudecer, si es tocada mientras resuena la de lobo en otro tambor".[23] Además, según Brigitte van Wymeersch,[24] otro rasgo renacentista en el *Compendio,* es la preferencia injustificada desde el marco teórico de las proporciones aritméticas, de algunas proporciones como la quinta sobre la cuarta, siguiendo la tradición.

Ahora bien, Brigitte van Wymeersch opina que lo que hace Descartes en el *Compendio* es insertar "el discurso tradicional en un cuadro epistemológico nuevo",[25] lo cual conduce a Descartes a tomar algunas cosas de la teoría pitagórica y otras no. Esta es una versión matizada de la opinión de Fubini quien lo colocaba por completo en la tradición pitagórica.

Conclusiones

En pocas palabras, el *Compendio de música* puede considerarse como un antecedente de las *Reglas* en el sentido de que presenta lo que Cohen reconoce como "un temprano experimento de la aplicación de un enfoque a la vez deductivo y empírico".[26] Probablemente, es un caso inte-

22 *Idem.*

23 *Ibid.*, AT X, 90. *Compendio de música.*

24 *Cf.* Brigitte van Wymeersch, "L'esthétique musicale de Descartes et le cartésianisme" en *Revue philosophique de Louvain,* pp. 274 y ss.

25 *Ibid.*, p. 278.

26 A. Cohen, *op. cit.,* líns. 17-18.

resante pues conjuga observaciones empíricas (como aquel presupuesto de que "todos los sentidos son capaces de obtener algún deleite")[27] con la demostración deductiva. Los 10 años que separan un texto del otro (1618-1628) fueron decisivos para que Descartes afinara su propuesta metodológica con mayor conciencia de la importancia de la deductibilidad como parte fundamental del desarrollo del conocimiento. Tenía como antecedente una teoría armónica de la música que era capaz de regular el contrapunto vocal; con todo y que no haya podido llevarla a la práctica podía asegurar que era verdadera y bella a la vez.

27 R. Descartes, AT X, 91. *Compendio de música.*

De las asociaciones incoherentes al relato dramático. Teoría y escritura de los sueños en la segunda mitad del siglo XVIII

Ernesto Priani Saisó
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Resumen

La intención de presente texto es aproximarse a dos fenómenos que se producen de manera paralela en torno a los sueños entre mediados del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Por un lado, un giro significativo en la concepción del origen de los sueños y, por otro, una modificación en el estilo de transmitirlos por escrito. Mas que suponer una conexión necesaria entre ambos fenómenos, lo que se busca es mostrar cómo la reflexión sobre los sueños tiene lugar simultáneamente en el terreno de la filosofía, la psicología y la literatura, y da lugar a una transformación en lo que podemos llamar el modo de soñar, es decir, lo que significa soñar en términos fisiológicos, psíquicos y morales, y el modo como damos cuenta de ello.

Palabras clave

Sueños, fenómeno onírico, concepción de lo onírico, sueños y filosofía, sueños y psicología.

From incoherent associations to the dramatic narrative. Theory and writing of dreams in the second half of the eighteenth century

Abstract

This text intends to approach two phenomena that occur in parallel around dreams between the mid-eighteenth century and the first decades of the nineteenth century. On the one hand, a significant shift in the conception of the source of dreams and, on the other, a modification in the style of transmitting them in writing. Rather than suppose a necessary connection between both phenomena, what is sought to show is how the reflection on dreams takes place simultaneously in the field of philosophy, psychology, and literature, and gives rise to a transformation in what we can call the way of dreaming, that is, what it means to dream in physiological terms, psychic and moral, and the way we account for it.

Keywords

Dreams, dream phenomenon, conception of the dream, dreams and philosophy, dreams and psychology.

I

En su biografía de Descartes, Adrien Baillet relata tres sueños tenidos por el aun joven René la noche del 10 de noviembre de 1619. En el primero de ellos, sin duda una pesadilla, el filósofo sueña que se encuentra débil del lado derecho y se inclina hacia el izquierdo, tratando de guardar el equilibrio:

> Avergonzado por estar caminando de esta manera, hizo un esfuerzo para enderezarse, pero sintió un viento violento que, llevándolo en una especie de torbellino, le hizo girar tres o cuatro veces sobre su pie izquierdo. Pero no era esto lo que le aterrorizaba.

La dificultad que tenía para arrastraste, le hacía temer que podía caer en cada paso, hasta que, dándose cuenta de una escuela abierta en su camino, fue a buscar un refugio y un remedio para su problema. Trató de llegar a la iglesia de la escuela, donde su primer pensamiento fue a ir a orar pero, dándose cuenta de que había pasado a un hombre que conocía sin saludarlo, quiso volver para rendirle sus respetos y fue empujado de vuelta violentamente por el viento que estaba soplando contra la iglesia. Al mismo tiempo vio en medio del patio de la escuela a otra persona que se dirigió a él por su nombre en términos civiles y complacientes, y le dijo que si quería ir a ver a Monsieur N. porque éste tenía algo que darle. Descartes imaginó que era un melón que había sido traído desde algún país extranjero. Pero lo que más le sorprendió fue ver que aquellos que se reunieron alrededor de ellos estaban rectas y firmes sobre las piernas, mientras él todavía estaba doblado y tambaleante en el mismo lugar y el viento que lo había arrastrándole varias veces, disminuía mucho. Se despertó imaginando todo esto y en ese momento sintió un dolor real que le hizo temer que podría haber sido obra de un genio malvado que quería seducirlo. A la vez se volvió hacia su lado derecho porque estaba acostado sobre su lado izquierdo, tal como se había ido a dormir y había tenido el sueño. Oró a Dios, pidiendo ser guardado del mal efecto de su sueño y preservarse de todos los males que podrían amenazarlo como castigo por sus pecados, que se dio cuenta podrían ser tan atroces como para traer los rayos del cielo a su cabeza, a pesar de que, hasta ese momento, él había tenido una vida intachable a ojos humanos.[1]

1 Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, pp. 81-82,

Este sueño ha sido objeto de múltiples discusiones e interpretaciones entre historiadores de la filosofía y estudiosos de Descartes como Keevak[2] y Feuer[3] por la importancia que se le atribuye como anticipación del método cartesiano, pues ocurre en el mismo periodo al que se refiere Descartes al inicio de la segunda parte del *Discurso del Método*.[4] Pero más allá de estas especulaciones sobre su sentido, podemos ver que el sueño posee una narrativa particular, pues en él se suceden acontecimientos sin un clímax y una solución final al sueño. Descartes va y viene doblado en el sueño, sin direcciones muy claras, y las cosas aparecen y desaparecen sin mayor explicación, y sin mayor ligazón narrativa. Al final, sin embargo, Descartes interpreta el sueño y se lo explica como inducido por un genio maligno (*mauvais génie*).

Nada de esto debe sorprendernos. Es el tipo de narración de sueños común en su época. A pesar de ser un momento de tránsito hacia la modernidad, todavía se concebía el sueño como un fenómeno producido por una entidad distinta a uno mismo y de cierto modo, puerta de entrada a mensajes provenientes de seres superiores: benignos o malignos. De hecho, Descartes sigue soñando esa noche y tras el último de sus tres sueños, que es quizás el más conocido de todos porque sueña con un diccionario y un libro de poesía, interpreta la presencia de estos objetos como mensajes enviados por "el espíritu de la verdad" quien había querido abrirle el tesoro de todas las ciencias a través de este sueño.

Todavía un poco más de un siglo después, hacia 1733, el metafísico escoses Andrew Baxter afirmaba en *An enquiry into the nature of the human soul,* que resulta "absurdo decir que el alma puede organizar un complot para asustarse a sí misma y ser enloquecida con un terror real

2 *Cf.* Michael Keevak, "Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy", pp. 373-396.
3 *Cf.* Lewis S. Feuer, "The Dreams of Descartes. American", pp. 3-26.
4 *Cf.* René Descartes, *Discurso del Método*, pp. 10 y ss.

de su propio diseño".[5] Pensaba también que tampoco el cuerpo puede ser causa de las figuraciones narrativas de los sueños (no así de las imágenes presentes en ellos), por su complejidad. De modo que, concluía: "Nuestros sueños son incitados por seres inmateriales separados".[6] O lo que es lo mismo, ángeles que nos envían mensajes a través de ellos.

II

Nada está más alejado de las ideas de Baxter que las del todavía joven Kant a propósito de las visiones tenidas por el vicario sueco Emmanuel Swedenborg, una celebridad en Europa hacia mediados del siglo XVIII, gracias a una serie de visiones que le guiaron a encontrar objetos y anticipar eventos.

Es 1766, Kant es joven y aún no ha redactado sus críticas y dado forma final a sus teorías. Sin embargo, en Sueños de un visionario ya comienza a defender la tesis de que sólo podemos conocer aquello que se presenta a nuestros sentidos. La existencia de seres que no podemos percibir directamente es algo que considera, por ello, un dogma absurdo que defiende la metafísica.

En este texto Kant llama sueños a las representaciones del mundo que suponen la existencia de seres espirituales, porque considera que tales representaciones son un mundo exclusivo y particular de quienes las proponen y nadie más puede compartirlo:

> Aristóteles dijo en algún sitio: si estamos despiertos, entonces tenemos un mundo común; pero si soñamos, en ese caso cada uno tiene el suyo propio. Me parece que se debería poder invertir

5 Andrew Baxter, *An enquiry into the nature of the human soul*, p. 12.
6 *Ibid.*, p. 73.

> esta última frase y decir: si de varios hombres, cada uno tiene su mundo propio, entonces es de suponer que sueñan. Partiendo de aquí, si prestamos atención a los etéreos arquitectos de la mayoría de los mundos ideales —en los que el orden de las cosas ha sido construido, bien como el de Wolff, con poco material de la experiencia pero muchos conceptos derivados, bien como el de Crusius, creado de la nada mediante la fuerza mágica de algunas fórmulas sobre lo pensable y lo impensable—, cada uno de los cuales habita silenciosamente el suyo con exclusión de los otros, entonces hemos de aguantarnos con la contradicción de sus visiones hasta que estos señores acaben de soñar.[7]

Pensar los sueños como una entrada a un mundo propio, aislado por completo del entorno es una idea muy diferente a la de sus antecesores. Kant no es un teórico del sueño, pero la idea del sueño que se desprende de su obra muestra cómo ésta se ha ido transformando, como ha señalado Christopher Dreisbach,[8] en el marco de las discusiones sobre la naturaleza humana y los límites del conocimiento entre materialistas e idealistas a lo largo del siglo XVIII.

Siete años antes de que Kant escribiera *Sueños de un visionario,* en 1749, el filósofo y psicólogo inglés David Hartley había publicado su obra teórica más importante, *Observations on man, his frame, his duty, and his expectation*, en la que dedica un breve pero significativo capítulo a los sueños. En el puntualiza lo siguiente:

> Primero, entonces, las escenas que se presentan (en los sueños) se consideran reales. No las consideramos como el trabajo de la fantasía; suponemos que nosotros mismos estamos presentes y

7 I. Kant, *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*, p. 89.
8 *Cf.* Christopher Dreisbach, "Dreams in the History of Philosophy", pp. 33ss.

> que realmente podemos ver y escuchar lo que pasa. Ahora, esto sucede, primero, porque no tenemos otra realidad que oponer a las ideas que nos ofrecemos a nosotros mismos, en las ficciones comunes de la fantasía, mientras estamos despiertos, siempre hay un conjunto de objetos externos reales golpeando algunos de nuestros sentidos, y excluyendo un error similar allí.[9]

La hipótesis de Hartley es simple. Durante el sueño la mente queda aislada como resultado de la clausura de los sentidos que dejan de comunicar la presencia de cosas a nuestro alrededor. La idea tiene una base fisiológica: para Hartley al dormir los sentidos dejan de producir las vibraciones nerviosas que causan las percepciones sensoriales. Su tesis es de cierta manera radical, porque para él, el feto duerme mientras es gestado y no recibe ninguna impresión previa a su nacimiento que es cuando no sólo nace, sino que también despierta.

De este modo, entonces, los sueños lejos de abrir nuestra conciencia hacia otros horizontes son resultado de la clausura de nuestro contacto con el mundo exterior. Lo que vemos en ellos, explicará Hartley es al cerebro asociando ideas sin oposición alguna:

> Los trenes de ideas visibles, que se producen en los sueños, son mucho más vívidos que las ideas visibles comunes; y, por lo tanto, puede que más fácilmente se tomen por impresiones reales. Por qué razones estas ideas deberían ser mucho más vívidas, no puedo presumir saberlo. Supongo que la exclusión de impresiones reales tiene algún porcentaje, y el aumento del calor del cerebro puede tener igualmente alguna parte.[10]

9 David Hartley, *Observations on man, his frame, his duty, and his expectation*, pp. 241-242.
10 *Ibid.,* p. 242.

III

Esta novedosa concepción del sueño de Hartley tendrá eco dentro de un grupo de personas singulares que mezclan ciencia y literatura, y que además se interesan por lo que sueñan. Uno de ellos es el científico y escritor alemán Georg Christoph Lichtenberg quien en una obra de carácter muy singular que él llamaba *Sudelbücher,* que se podría traducir como cuaderno de saldos o álbum de recortes, donde anotaba aforismos, ocurrencias, chistes e ideas, dedica numerosos fragmentos a anotar sus sueños y las reflexiones que despertaban en él. Una de ellas es la siguiente, donde podemos intuir la influencia Hartley:

> Sé por innegable experiencia que los sueños llevan al conocimiento de sí mismo. Todo sentimiento o percepción que no es interpretado por la razón es más fuerte. Una prueba es el zumbido en los oídos durante el sueño, que al despertar se percibe mucho más débil. Que yo sueñe todas las noches con mi madre y que encuentre a mi madre en todo, es un signo de lo fuertes que son esas rupturas en el cerebro, ya que vuelven a rehacerse tan pronto como el principio rector renuncia al cetro. Es extraño que uno sueñe frecuentemente con calles de la ciudad natal, se ven casas concretas que sorprenden, pero poco después uno se acuerda y encuentra (lo que es falso) que así había sido antes.[11]

La recurrencia de los sueños con su madre, la familiaridad con los lugares que aparecen en ellos y que se piensan como idénticos a los lugares que se habitó, es algo que también Hartley ha notado y que explica "porque el mismo estado del cerebro se repite; y cuando esto ha sucedido para

11 Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos, ocurrencias y opiniones*, p. 141.

algunas sucesiones, se puede esperar que se repitan a intervalos durante la vida".[12] Lischtenberg difiere como vemos, pues para él estas imágenes recurrentes no guardan semejanza con la realidad de esos lugares, pero la mente se deja convencer de su realidad gracias a la viveza con la que le son presentadas, que es resultado de la ausencia del "principio rector", que podemos suponer es la razón o la conciencia, durante el sueño.

Lichtenberg estudió a profundidad las ideas de Harley gracias a su cercanía con su amigo Joseph Priestley, miembro de la Sociedad de la Luna, formada por un grupo de amigos naturistas que se reunían en Birmingham una vez al mes a discutir sus ideas sobre la naturaleza y la naturaleza humana, y que jugará un papel muy importante en la definición de la experiencia del sueño durante la última parte del siglo XVIII en Europa.

Las ideas de Lichtenberg sobre el sueño siguen, por supuesto, los pasos del psicólogo inglés: ensimismamiento, desconexión, asociación libre; pero difieren en algunos aspectos, entre los cuales se encuentra aquello que produce el ensimismamiento de la mente, pues para el alemán no es la supresión de la percepción, sino ausencia de ese principio rector, quien lo causa.

En realidad, Lichtenberg no desarrolla ni se interesa por una fisiología del sueño y en el fondo sus ideas no buscan cuestionar a Harley. Por el contrario, la teoría del inglés le sirven como marco general para reflexionar sobre aquello que el sueño representa para quien lo experimenta. En este sentido, afirma que al estar el individuo solo frente a la libre asociación de sus ideas, el sueño es una suerte de espejo: "El hecho de que podamos vernos en los sueños, viene de vernos en los espejos. Sabemos que no estamos dentro de ellos. Sin embargo, en el sueño la representación es más viva y el entendimiento y la conciencia más limitados".[13] Pero el

12 D. Hartley, *op. cit.*, p. 243.

13 G. C. Lichtenberg, *Un sueño y otros aforismos*. p. 20.

sueño no es solo un espejo, encierra también cierta teatralidad, pues la representación es más viva porque la psique en su ensimismamiento hace no sólo dinámica la escena sino también dramática, volviendo el episodio del sueño una figuración de un aspecto de nuestro carácter.

Un ejemplo didáctico de esta idea la proporciona un sueño de Lichtenberg que se conoce como de la condesa Hardenberg:

> A fines de septiembre de 1798 soné que le contaba a alguien la historia de la joven y hermosa condesa Hardenberg, que me emocionó tanto como a cualquier otro. Murió en septiembre de 1797, en las semanas... o más bien durante el parto que no llegó a cumplirse. La abrieron y el niño fue colocado junto a ella en el ataúd. Los condujeron de noche, alumbrados con antorchas entre la horrenda turbamulta, a un sitio cercano donde se encuentra la cripta de la familia. Para ello se utilizó el carruaje fúnebre de Gotinga, un artefacto casi inservible, que hizo que los cadáveres rodaran de un lado a otro. Como algunas gentes quisieron verlos una vez más antes del entierro, el ataúd fue abierto: vimos el rostro destrozado y el niño hecho un amasijo. Aquella mujer hermosa, corona de nuestras damas, que difícilmente llegaría a los veinte años y en cierto baile provocara la envidia de las más bellas, ¡en ese estado! En su momento pensé mucho en esta imagen, sobre todo porque conocía muy bien al marido, uno de mis más aplicados escuchas. Fue ésta la triste historia que le conté a alguien en mi sueño, en presencia de un tercero que también la conocía. Sin embargo, me olvidé (algo muy curioso) del aspecto del niño, un detalle crucial. Después de concluir la historia (con gran energía y, según creí, logrando conmover a mi escucha), el tercero dijo: "Sí, y el niño yacía con ella en el ataúd, no eran sino una masa." "Sí -proseguí de inmediato-, y su niño estaba en el ataúd." Este es el sueño, Lo que me parece singular es lo siguiente: ¿Quién me recordó al niño en el sueño", ¿fui yo mismo quien recordó aquel detalle?,

> ¿por qué no lo expresé en el sueño, como parte del recuerdo?, ¿por qué *creó* mi fantasía un tercero que tuviera que sorprenderme y al mismo tiempo humillarme? De haber contado despierto la historia, seguramente no se me habría escapado aquel detalle estremecedor, pero en este caso tuve que omitirlo para dejarme sorprender. De aquí se puede sacar cualquier conclusión. Menciono sólo una, justo la que habla peor de mí y mejor de la sinceridad con que cuento este sueño singular. Al dar algo a la imprenta, en el último momento, cuando ya nada se puede cambiar, suelo darme cuenta de que todo se podría haber dicho mejor, sí, que he olvidado detalles cruciales, y esto me enerva. Creo que aquí radica la explicación: dramaticé un incidente que me es familiar. Tampoco hay nada extraño en ser aleccionado por un tercero en el sueño; se trata, sencillamente, de una reflexión dramatizada. *Sapienti sat*.[14]

El sueño tiene dos aspectos en que debemos detenernos. En primer lugar, la estructura narrativa y dramática para presentar el sueño, al insertar este dentro de un relato en el que hay un clímax, un desenlace y una suerte de moraleja. Al relatar el sueño no se destaca ninguna incoherencia. Al contario, sigue una secuencia lógica a partir del truco de narrar la desventura de la condesa como un evento que ocurre fuera del sueño y a la vez constituye lo que es "contado" dentro del sueño. En segundo es su interpretación que Lichtenberg hace sobre el conjunto del relato para ilustrar sus ideas sobre cómo este sueño es un espejo en el que se muestra un rasgo de su propia personalidad, a modo de reflexión dramatizada de su inseguridad al publicar.

Se podría pensar que la dramatización del sueño es resultado de la estrategia narrativa adoptada para relatarlo. Es decir, un truco literario y una forma de hacer que el lector o el escucha se interese por el sueño.

14 G. C. Lichtenberg, *Aforismos*, p. 245.

Pero para Lichtenberg la estructura dramática viene dada en el sueño, pues la mente tiene mecanismos para construir esas dramatizaciones. En una nota, a propósito del mismo sueño, explica:

> Cuando sueño que alguien me contradice y me alecciona, soy yo quien me alecciono, es decir, *reflexiono.* Pero sucede que la reflexión es percibida en forma de diálogo. ¿Podemos entonces asombrarnos de que al encontrar una serpiente los pueblos primitivos (Eva es un ejemplo) expresaran sus pensamientos diciendo "me habló la serpiente"? Me habló el Señor. Me habló mi espíritu. Puesto que no sabemos con exactitud *dónde* pensamos, podemos desplazar nuestros pensamientos adonde nos plazca. Así como se puede hablar de tal modo que parezca que las opiniones vienen de un tercero, así podemos pensar como si nos lo comunicaran: *genius Socratis*.[15]

Para Lichtenberg, escribe Luciano Espinoza, "no hay un yo sustancial pensante (como en Descartes), sino un conjunto de sensaciones, representaciones y pensamientos"[16] y, citando al propio Lichtenberg: "Debería decirse impersonalmente piensa, como se dice relampaguea. Decir *cogito* es ya decir demasiado en cuanto se lo traduce por yo pienso. Suponer el yo, postularlo, es una necesidad práctica".[17]

Es importante detenerse en esta última afirmación. El pensamiento, como el sueño en tanto que pensamiento, es un estado en el que se ve trascendido el yo. Esto tiene por supuesto consecuencias al hablar del sueño, porque éste nos pondría en contacto con el pensamiento sin la mediación práctica del yo. Como escribe Cantarutti, "Lichtenberg

15 *Ibid*., p. 247.
16 Luciano Espinoza, "Pensamiento y fragmento", p. 146.
17 G. C. Lichtenberg, *Philosophical Writings*, p. 355.

atribuye a los sueños el mérito de retratarnos a nosotros mismos en nuestra totalidad general" sin ocultarnos nada al ponernos en contacto con eso que piensa a través de nosotros. La experiencia de ese contacto es dramática en el sentido teatral pues se desarrolla como una escenificación de elementos de nuestra totalidad.

En este sentido, la concepción del sueño como clausura y aislamiento se encuentra a la base de una forma nueva de experimentar el sueño y de narrarlo, donde se presta atención a la historia y su desenlace. Una curiosa forma de traducir la libre asociación que hace la mente cuando está sola consigo misma, a su testimonio escrito.

IV

Este fenómeno de narrar dramáticamente las libres asociaciones que la mente hace durante el sueño no se limita a la forma como Lichtemberg registra sus sueños habiendo conocido las tesis de Hartley. Un poco más adelante en el tiempo, las ideas de Erasmus Darwin sobre el sueño y los registros oníricos del poeta Robert Southey, mostrarán una relación semejante.

Darwin fue el fundador y miembro eminente de la Sociedad de la Luna y existe la posibilidad de que Lichtenberg y él se hubieran conocido, aunque no hay registro de que ello haya ocurrido o que las ideas de uno se vieran reflejadas en el otro. Como otros miembros de la sociedad, se interesó también por el sueño y en su obra *Zoonomía* (1794) le dedica al tema una sección. En ella, explica la incoherencia en los sueños a partir de dos causas: "La variedad de paisajes parece surgir de que la actividad superior y la excelencia de nuestro sentido de la visión en un instante

desarrolla en la mente extensos campos de ideas placenteras",[18] y a que "los trenes de ideas están en nuestros sueños desordenados en mil lugares por la suspensión de la voluntad, y la ausencia de ideas irritantes, y por lo tanto están cayendo perpetuamente en nuevas concatenaciones".[19]

La concepción del sueño de Darwin, como puede apreciarse, no es muy distinta a la de Hartley, aunque como Lichtenberg difiere de nuevo en qué causa el aislamiento de la mente. En su caso: la voluntad.

Para él, el sueño no puede explicarse por la ausencia de sensaciones o ideas irritantes, pues los órganos del soñante no dejan de funcionar durante el sueño y, por lo mismo, no deja de percibir mientras duerme. La razón por lo que la mente se desordena no es pues el aislamiento sensible, sino la suspensión de la voluntad durante el sueño; la que entiende como una fuerza de dirección y de orden no sólo en los actos sino también del pensamiento.

La hipótesis de Darwin permite así explicar, por un lado, la continuidad de la sensación y el movimiento de los órganos internos, que la teoría de Hartley no explicaba y, por otro lado, preservar la idea de que durante el sueño la asociación de ideas queda liberada gracias a la falta de contraste con el mundo exterior, porque la voluntad no ejerce sobre ella su función como ordenadora de los estímulos que recibe. Sin embargo, puntualiza que las ideas desordenadas e incoherentes que producen los sueños no causa sorpresa alguna en los soñantes:

> Parece que estamos presentes en las más extraordinarias metamorfosis de animales o árboles, que las que se encuentran en las fábulas de la antigüedad; parecen ser transportados de un lugar a otro, pueden dividirse tan rápido como los cambios de escenario

18 *Ibid*., p. 158.
19 *Idem*.

> se realizan en una casa de juegos; pero no somos sensibles ni a su inconsistencia, ni tampoco a su sorpresa.[20]

Las observaciones de Darwin sobre la incoherencia de los sueños y la falta de sorpresa no fueron desconocidas para el poeta y soñador inglés Robert Southey. Darwin era un autor muy popular en su tiempo y como testimonio de ello tenemos una carta escrita por Southey comentando la *Zoonomía* dirigida a Charles Bedford el 12 de julio de 1795:

> Cuán maravillosamente debe organizarse el cerebro para formar todas estas sensaciones en una vigésima parte del tiempo en que las escribí. ¿Cómo se puede pensar el movimiento? y, sin embargo, ¿cómo puede ser el pensamiento otra cosa? ¿No es tan difícil concebir el color como nada más que movimiento? Y esto lo demuestra Darwin. ¡Y qué consecuencia es lo que es! Todo el conocimiento útil se adquiere fácilmente.[21]

Este entusiasmo por las ideas de Darwin es relevante porque el conocimiento de su teoría sobre los sueños no parece modificar el modo como Southey registra los suyos siguiendo el modelo de Lichtenberg. Mantiene esa intención de darles un carácter dramático, que evita que parezcan resultado de un grupo de ideas desconectadas.

Tomemos como ejemplo el sueño de la biblia de Biblia de Chatterton que tuvo lugar el 14 de julio de 1806. El relato es el siguiente:

> Una Biblia que había sido de Chatterton estaba en manos de una mujer con la que fui en busca de ella. Se trataba de una criatura

20 Erasmus Darwin, *Zoonomía*, p. 166.

21 Robert Southey, "To Grosvenor Charles Bedford, [12 July 1795]", en *The Collected Letters of Robert Southey* [en línea], Parte 1, No. 131.

con una mirada tan malvada como bien puede ser imaginado y su aspecto no la desmentía. Preparó esta Biblia con un propósito mágico que desconozco, manchando cada página con la sangre del corazón de un bebé. Es el libro de la vida, dijo, y cada hoja iba a tener una vida en ella, y ella no había respetado la vida para completarlo. Tan pronto como esto fue conocido, para mi gran satisfacción, y una multitud enardecida estaba determinada a prenderle fuego a su casa y quemarla con todo lo que contenía. En principio, sentí un placer vengativo y justo placer en ello, pero la casa estaba en una calle estrecha y, por lo tanto, yo y el joven pastor que estaba junto mí, pensamos que era mejor llamar a la oficial al mando en la ciudad e informarle del peligro. Forzamos nuestro camino con mucha dificultad a través de la multitud y entramos en la habitación donde el oficial estaba bebiendo su vino: oyó nuestra historia con la máxima frialdad, sonrió ante nuestra alarma y dijo que ya había oído la historia y había dado en consecuencia las órdenes. De ahí volvimos, pero por un camino posterior y aquí, como muy a menudo ocurre en mis sueños, parecía como si yo me arrastrara a lo largo de un camino subterráneo donde era apenas posible formar un pasaje. En la parte superior de esta larga bóveda había una cámara que estaba bajo una calle y tan robusta como era posible sin estar arqueada, en ella encontramos una caja y estas palabras escritas en ella: "Preste atención". La abrí y encontré algunos minerales y cuatro volúmenes de alquimia: la dejé allí para que la encontrara alguna persona que estaba tratando de obtener el gran secreto: un hombre vino por ella y yo le desee que cuando tuviera éxito y pudiera hacer oro, fuera tan bueno como para recordarme. Esto no rompió el sueño. Cuando salimos de la casa estaba en llamas, pero supe que la mujer no estaba en ella. Una vez que había intentado salir corriendo, se vio obligada por la multitud a volver, pero un sirviente se mantuvo con ella hasta el final, y la gente se sintió tan impresionado por su

> fidelidad, que imploraron salir a ambos. La mujer se quemó de pies a cabeza, sus piernas eran negras como cenizas, y en este estado fue reservada para la justicia.[22]

El relato del sueño, como vemos, es rico en detalles y aprovecha narrativamente las disoluciones, las incoherencias y las transformaciones de objetos para dar al sueño un carácter extraordinario y al mismo tiempo lógico y coherente. En una breve nota en un texto en que Southey aborda la cuestión de las visiones místicas, el *Vindicae,* da una explicación de por qué la visión onírica se transforma al relatarla en una secuencia coherente:

> Si alguna vez, como Tipu Sultan, ha intentado anotar cualquiera de sus propios sueños que, por su extrañeza, puede haber parecido digno de tal noticia, habrá encontrado lo difícil que es evitar que la facultad razonable moleste el proceso de recogimiento e interfiera para organizar estas combinaciones desordenadas; y usted puede haber detectado por sí mismo en la modificación inconsciente de algunas circunstancias y el suministro de otras, hasta que el conjunto asume algo de forma y coherencia, como el pintor a veces, en un esfuerzo deportivo de su habilidad, trabaja sobre un lienzo desaliñado, hasta que los colores que se han puesto sin diseño, se forman en una composición fantástica.[23]

Si el sueño nos expone ante la forma como la mente trabaja de manera autónoma, el despertar nos depara, incluso de manera inconsciente, la corrección de las incoherencias. Southey da un ejemplo concreto de

22 R. Southey y Caroline Bowles Southey, *Correspondence with Caroline Bowles, to which are added correspondence with Shelley, and Southey's dreams*, pp 374-375.

23 Robert Southey, *Vindiciae ecclesiae anglicanae*, p. 192.

esta idea en su diario. En una breve nota explica por qué en el sueño no puede leer: "en mis sueños cada vez que intento leer, imagino que la página estaba en blanco o, para hablar con más precisión, que había líneas, pero no letras... Esta imposibilidad de la lectura es perfectamente explicable; la mente no puede formar sus asociaciones y encarnarlas o imprimirlos co-instantáneamente. Una operación debe preceder a la otra".[24] Y, sin embargo, Southey lee en sueños, como en aquel donde encuentra que "algunos versos latinos que había escrito (una persona), eran sobre las aves en su temporada de crianza, y concluían con una referencia a la felicidad que una vez que había disfrutado en Bristol, pero que tenía, por su propia, locura perdidos".[25]

Al dar cuenta de la razón por la que, al contar un sueño, se añaden elementos y se le da coherencia aun sin buscarlo deliberadamente, el poeta distingue entre la experiencia intransmisible del sueño y su relato. Compaginando así una concepción del sueño, según la cual éste es producto de una mente ensimismada que, sin el gobierno de la voluntad, deja que las ideas concurren desordenadamente, con una narración coherente y dramatizada de la visión nocturna.

V

Unas notas finales. Como se ha visto, las teorías de Hartley y Darwin sobre el sueño coinciden en construir un marco general que será dominante en la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX. Estas hacen énfasis en el ensimismamiento de la mente al dormir, donde se hace patente el carácter fundamentalmente asociativo del trabajo mental al prescindir bien de estímulos externos o de la voluntad,

24 R. Southey y C. Bowles Southey, *op. cit.*, p. 370
25 *Idem*.

según uno u otro autor. El resultado de esas asociaciones son los sueños, que reflejan el carácter caprichoso e incoherente de los trenes de ideas que los forman.

En un sentido quizás paradójico, a esta concepción del sueño corresponde una forma distinta dar testimonio de la experiencia, relatando los sueños como una secuencia narrativa dramática, plena de detalles, que traduce la incoherencia de los trenes de ideas en relatos donde se refleja, como en un espejo el carácter del soñante; o bien, muestra que al pasar por el filtro del despertar la mente suple las carencias de sueño para darles una forma aceptable a la vigilia.

No parece haber una relación directa entre el cambio en la concepción de los sueños y la forma de contarlos, de manera concreta por las direcciones opuestas que una y otra sigue. Y esto a pesar de que quienes narran sus sueños —Lichtenberg, Southey—, no desconocen las teorías de los naturistas. Más que buscar razones para esta disparidad, tendríamos que reconocer a pesar de sus interconexiones, la exploración psicológica de los sueños y su registro literario, al menos en este momento específico de la historia, siguen un camino distinto. Sin embargo, no es difícil ver que este doble giro en la fisiología y la narrativa del sueño son antecedentes cruciales para una teoría, como la del psicoanálisis, en el que la narración del sueño será la clave para desanudar las conexiones hechas por la mente.

Reflexiones en torno al estudio cartesiano de la naturaleza

Javier Naranjo Velázquez
Escuela Nacional de Trabajo Social. UNAM

Resumen

Nuestra meta en este escrito es aproximarnos a la visión que tiene Descartes con relación al estudio del mundo natural, en un marco conformado por tres partes, a saber: 1. Un Descartes prudente, en donde se aborda el cuidado que tiene nuestro autor para evitar escribir de temas que desaprueba la Inquisición. 2. Breves notas al mecanicismo cartesiano, en donde se observará la constitución y organización del mundo material, propuesto en *El Mundo* o *Tratado de la luz*. 3. La materia en René Descartes, con su noción geométrica y corpuscular —entre otros elementos—, servirán de base para definir al hombre como cosa pensante.

Palabras clave

Materia, mundo, mecanicismo, corpuscularismo, extensión.

Reflections on the Cartesian study of nature

Summary

Our goal in this paper is to approach the vision that Descartes has in relation to the study of the natural world, in a framework made up of three parts, namely: 1. A prudent Descartes, where the care that our author must avoid write things that are against Inquisition. 2. Brief notes on the Cartesian mechanism, where the constitution and organization of the material world, proposed in The World or Treatise on Light, we be observed. 3. Matter in René Descartes, with

its geometric and corpuscular notions –among others elements--, will serve as the basis for defining man as a thinking thing.

Keywords
Matter, world, mechanism, corpuscularisme, extension.

Introducción.
Breve retrospectiva, motivo de este escrito

En 1986 aparece la traducción de *El Mundo o tratado de la Luz*, cuyo estudio introductorio, traducción y notas, estuvieron a cargo de Laura Aurora Benítez Grobet, UNAM/IIF, México.

En noviembre-diciembre de 1988-enero de 1989, la revista del Colegio de Filosofía de la Escuela Nacional Preparatoria *Mayéutica*, Año 1/Número1, publica un artículo intitulado "Breves consideraciones en torno a la *física* cartesiana" de Laura Benítez, en donde se pregunta: ¿Por qué Galileo y no Descartes?

En 1993, sale a la luz el libro *Homenaje a Descartes* coordinado por la Dra. Laura Benítez Grobet, a propósito de dos acontecimientos: 1.- El VI Congreso Nacional de Filosofía, que se llevó a cabo en la ciudad de Chihuahua en octubre de 1991, en donde se presentó la mesa "Homenaje a Descartes" y 2.- La conmemoración del 350 aniversario de la edición de las *Meditationes de Prima Philosophia* (*Meditaciones metafísicas*) cartesianas.

El 23 de junio de 1994, en la FFYL de la UNAM, en una tarde de verano, se hace la presentación que veía los frutos de tres libros, a saber:

1. *Reflexiones en torno a la ciencia en René Descartes*, Coordinado por Laura Benítez Grobet, Zuraya Monroy Nasr, Leticia Rocha Herrera y

Alejandra Velázquez. Editado por la UNAM/ENP, de la Serie: Ensayos y estudios/10. 1993.

2. *De la Filantropía a las Pasiones*: *Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. Compiladoras: Laura Benítez y Myriam Rudoy. UNAM/FFYL. 1994.
3. *Homenaje a Descartes*, Coordinado por Laura Benítez, UNAM/FFyL, 1993.

Es precisamente en ese verano del 94 del siglo pasado, cuando entro en contacto con las doctoras. Laura Aurora Benítez Grobet y Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza. En el capítulo titulado: El estudio cartesiano de la naturaleza: ¿Un proyecto de inspiración rosacruz? del libro *Homenaje a Descartes* la Dra. Alejandra Velázquez escribió a puño y letra, hacia mi persona, el 24 de junio de ese año: "Espero que estas líneas despierten un diálogo, estaré muy contenta de construirlo".

La semilla estaba sembrada, la inquietud por el pensamiento cartesiano germinaba y, consciente de dar forma a ciertas elucubraciones, me aproximé al seminario en 2008 con un proyecto doctoral; a saber, la Relación dolor, mente-cuerpo en la filosofía de René Descartes. Desde aquel entonces callado, pensando, escuchando, observando, sintiendo el tono de voz, las gesticulaciones faciales advertí el ritmo de la disciplina académica, la lectura continua y siempre actual, el buen humor, las disputas argumentativas, el respeto, los licenciados graduados en maestros, los maestros graduados en doctores, nuevos rostros, nuevos proyectos, en fin, nuevas generaciones.

Felicidades por 35 años de academia, investigación, difusión y extensión del pensamiento moderno.

Un Descartes prudente

La preocupación y prudencia cartesiana no se hicieron esperar, al saber de la condena de Galileo por la Santa inquisición, como lo hace saber a su amigo, el padre Marin Mersenne:

> Sin duda sabe que Galileo ha sido arrestado, hace poco tiempo, por los Inquisidores de la Fe y que su opinión respecto del movimiento de la Tierra ha sido condenada como herética. Ahora me gustaría señalarle que todas las cosas que expliqué en mi tratado, [a saber, *El mundo o tratado de la Luz*] entre las que se encontraba esta opinión sobre el movimiento de la Tierra, dependen tanto unas de las otras que es suficiente saber que una de ellas es falsa, para percibir que todas las razones que yo utilicé son inválidas.[1]

Recordemos que la obra *El mundo o tratado de la luz*, por sugerencia del mismo Descartes fue publicada en 1664, 14 años después de su muerte. Los motivos de esta decisión eran claros pues en dicho tratado Descartes pretendía abarcar la naturaleza de las cosas materiales, en palabras de la Dra. Benítez; una explicación en orden de todos los fenómenos naturales: formación de planetas, peso, flujo y reflujo de los mares, etc.[2]

Como podemos observar, la interpretación del mundo natural cartesiana podría correr el riesgo de considerarse como herejía y, de alguna manera, no quería correr la misma suerte de Galileo, como lo expresa en la carta a Mersenne, a finales de 1633. En donde encontramos: "Esto me ha golpeado de tal modo, que casi me he resuelto a quemar todos mis papeles o al menos a no dejarlos ver a nadie".[3] Imaginemos, dice Descartes, si Galileo que era italiano y querido por el Papa, había sido inculpado por sostener que la tierra se movía ¿qué podría esperarse nuestro estudioso de la naturaleza?

La prudencia cartesiana le hizo moverse con cierta frecuencia en la búsqueda de un lugar en donde se sintiera seguro de no ser arrestado por la inquisición, condenado y quemado vivo, como sucedió con Giordano

1 Ferdinand Alquié, *Descartes, Obras Filosóficas*, T-I, p. 494.
2 Laura Benítez Grobet, Estudio introductorio a *El Mundo o tratado de la Luz*, p. 12.
3 René Descartes, *Correspondencia,* A/T- I, págs. 270-271.

Bruno. Lo mejor era conservar y preservar la vida de uno mismo, como lo dice en la 6ta. parte del *Discurso del método*, al referirse hacia la conservación de la salud, "Es sin duda el primer bien [la salud] y el fundamento de todos los otros bienes de la vida".[4]

Es probable que por eso nuestro autor se exprese muy prudentemente con expresiones como "supongamos un mundo similar al nuestro" y nos invita a "no dudar de la existencia de Dios" así como a hacernos cómplices de la interpretación de un Descartes enmascarado al presentar el mundo como una fábula, etc.

Precisamente, pensar el mundo como una fábula es una forma discursiva distinta de otras formas interpretativas, como la organicista y despertar el interés por el estudio de la naturaleza a partir de la física, la geometría y la matemática. Empero, como podemos leer en la portada de *Los principios de filosofía*, y aunque es probable que Descartes no lo haya pensado así, le pareció muy prudente el título que aparece en el libro que tiene en sus manos: *Mundus est Fabula*, tomado del retrato que le hizo Jan Baptist Weenix, en 1647.

A propósito de *El mundo* y para quienes estén interesados en leerlo por primera vez, me apego a la propuesta que sugiere Laura Benítez, a saber: "Por su presentación y por la unidad de contenidos, *El Mundo* puede ser interpretado bajo diversos enfoques los cuales no necesariamente tendrían que presentarse como independientes sino como complementarios".[5] Así la propuesta quedaría estructurada de la siguiente forma:

1. A partir de una perspectiva cosmológica, explicada en la "Teoría de los Vórtices"
2. A la luz de la filosofía natural, como un escrito filosófico que busca hacer explícitos los fundamentos metafísicos de la física.

4 René Descartes, *Discurso del método*, A/T-VI, p. 62.
5 *Ibidem*, p. 13.

3. Con un enfoque, estrictamente físico: el mundo como un modelo de naturaleza y como un modelo mecanicista.

Así, *El Mundo o tratado de la Luz* nos remite a diversos temas, entre otros, quiero precisar tres:

1. La discreción cartesiana, al saber el problema que tuvo Galileo con la Inquisición, lo que motivó que fuera publicado años después de su muerte,
2. La importancia del mecanicismo para interpretar la filosofía natural a raíz de la perspectiva corpuscularista y
3. La vinculación tripartita entre sus obras: *El Mundo*, *El Tratado del hombre* y la *Dióptrica*.

Con relación a la teoría mecanicista cartesiana encontramos una forma diferente de explicar los fenómenos de la naturaleza y del hombre mismo.

Breves notas al mecanicismo cartesiano

La filosofía mecánica cartesiana, también denominada "corpuscular",[6] orienta de manera decisiva el desarrollo del quehacer científico y filosófico del siglo XVII, su aportación más importante, en este sentido, es "el haber formulado una teoría física sobre la constitución y organización del mundo material; asimismo, el haber propuesto una teoría filosófica que justifica y orienta los cambios operados en la estructura material de la naturaleza".[7] Así, el mecanicismo cartesiano explica la constitución de los cuerpos materiales a partir de sus propiedades primarias o geométricas, es decir; de su forma, tamaño, magnitud y movimiento.

6 Leticia Rocha Herrera, *Descartes y el significado de la filosofía mecánica,* p. 67.
7 *Idem.*

Estos elementos se pueden apreciar claramente reflejados en sus primeros trabajos, a saber: *El mundo o tratado de la luz* (1630), *El tratado del hombre* (1633), *La dióptrica* (1637) y posteriormente, en *Los principios de filosofía* (1644). Es precisamente en *El mundo* y en algunos pasajes de los libros citados con anterioridad, en donde centraremos nuestra atención para comprender la propuesta mecanicista cartesiana, con la finalidad de analizar el lugar que ocupa la materia en el universo físico, según nuestro autor.

Considero importante no olvidar que "La materia en Descartes es concebida como extensión, desde el punto de vista geométrico y homogénea, desde el punto de vista ontológico".[8] Para lo cual, es importante que ubiquemos, en primer término, su propuesta ontológica de base, en palabras de Laura Benítez "con su concepción de sustancia extensa como diversa e independiente del pensamiento".[9]

En *Los principios* primera parte, parágrafo 53. Descartes describe a las sustancias como "[...], la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa".[10] En donde la extensión como propiedad fundamental de la materia, es homogénea, es decir, en todo el universo hay una sola esencia para todos los cuerpos u objetos materiales, a los cuales se les atribuyen, también, dos importantes propiedades: la cantidad y la extensión.

Respecto de la cantidad Descartes argumenta que "puesto que no se podría dividir un cuerpo en partes tan pequeñas que no fueran, a su vez, divisibles, concluiremos que la cantidad puede ser divisible en un

8 Alejandra Velázquez Zaragoza, "El estudio cartesiano de la naturaleza: ¿un proyecto de inspiración rosacruz?" en *Homenaje a Descartes,* Laura Benítez (Coord.), p. 36.

9 Laura Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural,* p. 33.

10 René Descartes, *Principios,* A/T-IX, p. 48.

número indefinido de partes".[11] En tanto que se reserva solo a Dios el calificativo de infinito.

Empero, ¿qué entiende Descartes por naturaleza? y ¿cómo hemos de entender el mundo natural en René Descartes? La respuesta a la primera pregunta la encontramos en el propio Descartes, en *El mundo o tratado de la luz*. Ahí nos dice:

> Sepan entonces primeramente que por naturaleza no entiendo aquí alguna deidad o alguna otra clase de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas juntas, y bajo la condición de que Dios continúa conservándola del mismo modo que la ha creado [...] y a las reglas mediante las cuales se producen los cambios las llamo reglas [leyes] de la naturaleza.[12]

Las reglas o leyes mediante las cuales se producen los cambios a las que se refiere Descartes, son:

1. Cada parte de la materia continúa siempre existiendo en el mismo estado, hasta que el encuentro con las otras no lo obligue a cambiarlo.[13]
2. Cuando un cuerpo empuja a otro no puede darle movimiento alguno sin perder el suyo al mismo tiempo; ni sustraérselo sin que el suyo aumente otro tanto.[14]
3. Cada cuerpo tiende a moverse en línea recta.[15]

11 *Ibid.*, p. 37.
12 René Descartes, *El Mundo*, A/T XI, p. 37.
13 *Idem.*
14 *Ibid.*, p. 41.
15 *Ibid.*, p. 44.

Descartes concibe estas tres leyes fundamentales como principios verdaderos *a priori* en el mundo "a partir de la inmutabilidad de Dios".[16] Así, respecto a la naturaleza, ésta no es otra cosa que, como se lee en la cita, la materia misma, con sus cualidades y las reglas que producen los cambios. Sin embargo, esta interpretación de la naturaleza, nos motiva a pensar en dos problemas importantes, a saber: 1.- El de la divisibilidad de la materia y 2.- Las leyes del cambio (o movimiento).

La materia en Descartes

Descartes concibe la materia de la siguiente manera:

> Más concibámosla [la materia] como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena igualmente todos largos, anchos y profundidades de este gran espacio, en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento, de manera que cada una de sus partes ocupe siempre una parte de este espacio, de tal modo proporcionada a su tamaño, que no podría llenar una más grande ni encerrarse en una más pequeña, ni tolerar que mientras permanece en ella, alguna otra tome su lugar.[17]

A renglón seguido añade, nos dice Laura Benítez, que "la materia se puede dividir en todas las partes, según todas las figuras que podamos imaginar, y recibir en sí todos los movimientos que podamos concebir".[18] Por lo que la noción geométrica de materia, sirve a Descartes para explicar la diversidad de los cuerpos físicos. Lo cual nos lleva a pensar, entre

16 Zuraya Monroy Nasr, *Percepción sensible y mundo físico en René Descartes,* p. 7.
17 *Ibid.,* p. 33.
18 Laura Benítez, *El mundo en René Descartes,* p. 111.

otras cosas, que la materia como extensión es, en principio, divisible en partes. Empero, indefinidamente.

Lo anterior trae como consecuencia "una explicación corpusculari-sta de la materia"[19], y que Descartes describe de la siguiente forma:

1. Que los cuerpos son más bien aparentes, pues todo cuanto hay son cantidad de pequeñas partes [corpúsculos] en movimiento.
2. Que todo cuerpo puede ser dividido en partes cuyo número, si no es infinito, al menos es indefinido.

Respecto de la segunda pregunta ¿cómo hemos de entender el mundo natural en René Descartes? Podemos tener como respuesta, desde una perspectiva epistemológica, tres formas de concebir al mundo,[20] a saber:

1. El mundo externo como existencia formal de lo real sensible, con su correspondiente existencia objetiva o ideas adventicias.
2. El mundo como res extensa, como existente en sí e independiente de un sujeto de conocimiento, y
3. El mundo físico natural o naturaleza, como existencia formal de lo real inteligible, con su correspondiente existencia objetiva o ideas innatas o deducidas de ellas por división o composición.

Como podemos observar, la propuesta corpuscularista de la naturaleza y el estudio del mundo natural en Descartes nos permiten observar un cambio radical y contrastante con las perspectivas de su tiempo y del pasado, como el de la 'perspectiva organicista'. En el contexto del mecanicismo, la naturaleza se entenderá como la materia en sí misma y

19 *Ibid,* p. 116.
20 *Ibid.,* p. 10.

con sus reglas, la materia será interpretada como un cuerpo sólido que llena el espacio al mismo tiempo que puede ser divisible de forma indefinida, el mundo natural se visualizará como existencia formal de lo real sensible, como *res extensa* y como real inteligible, según hemos visto.

La interpretación mecanicista de concebir la naturaleza, la materia y el mundo natural como propone Descartes también nos permite tener una visión diferente del hombre y por lo tanto del cuerpo humano, en donde éste será entendido como "[...], todo aquello que es apto para ser delimitado por alguna figura, estar circunscrito en un lugar, y llenar de tal manera un espacio que de él se excluya todo otro cuerpo".[21] A la vez que como se sabe– concebido como cosa pensante.

Así, el cuerpo humano será analizado de forma análoga con las máquinas –en algunos momentos y en otros en sus propios componentes–, en donde se podrá apreciar la desaparición de fuerzas ocultas del organicismo, por un sistema similar al de ciertos mecanismos –como el del funcionamiento de las fuentes o la estructura interna del reloj– es decir, de su movimiento.

Como podemos ver, en el estudio cartesiano de la naturaleza, no solo está el mundo, sino también una nueva concepción del hombre, lo cual nos invita a leer en *El Tratado del hombre*, una visión anatómica y fisiológica del ser humano mismo, a la sazón de las diferencias que existen entre nuestras sensaciones y las cosas que las producen, como se puede interpretar, también, en el título del capítulo I. de *El Mundo o tratado de la luz*.

21 René Descartes, *Meditaciones*, A/T-IX, p. 23.

Conclusiones

Seguramente, Descartes se enteró de la trágica condena impuesta a Giordano Bruno, al ser quemado por la Santa Inquisición, y más aún, de la condena de Galileo, como hemos dicho al inicio de este escrito.

La idea de leer *El Mundo o tratado de la Luz*, nos invita a entender un mundo diferente del mundo interpretado en la época, un universo diferente y una concepción de hombre distinta. Es decir, el cambio paulatino de una forma de pensamiento mágico vitalista que encontramos en el organicismo, paulatinamente irá cambiando por una visión mecanicista a raíz del corpuscularismo propuesto por Descartes.

La materia concebida en sus tres dimensiones, largo, ancho y profundo, nos motiva a entender de forma diferente los cuerpos físicos, de tal manera que la visión del hombre cartesiano será estudiado a partir del hombre mismo, como cuerpo físico y como ser pensante. A propósito del corpuscularismo y del movimiento, la idea de espíritus animales será una aportación imprescindible para interpretar la fisiología y explicar la relación que hay entre el cuerpo y el alma, mediatizado por la glándula pineal. Asunto que abordaré en un trabajo futuro.

Bibliografía general

Alexander, H. Gavin, *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Manchester-New York, Manchester University Press, 2005, 256 pp.

Anapolitanos, Dionysios, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, 208 pp.

Baillet, Adrien, *La vie de Monsieur Descartes* [En línea], París, Daniel Horthemels, 1691, <https://archive.org/details/bub_gb_RhNEAAAAcAAJ>.

Barrera-Gómez, Noemí, "Bartholomaeus Anglicus como compilador. Fuentes y autoridades en el *Liber de Deo* del *De proprietatibus rerum*", en María José Muñoz, Patricia Cañizares Ferris y Cristina Martín. *La compilación del saber en la Edad Media,* Brepols, Turnhout, 2013, pp. 85-103.

_____, *Mundo espiritual y mundo material en el De proprietatibus rerum de Bartholomaeus Anglicus,* España, 2015, Tesis, Universitat de Barcelona, Facultad de Filosofía, 732 pp.

Bartholomaeus Anglicus, *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri XVIII* [...] *cui accessit liber XIX de variarum rerum accidentibus*. Ed. de Georg Barthold Pontanus, Frankfurt, Wolfgang Richter, 1601, 1261 pp.

_____, *De proprietatibus rerum, Volume I: Introduction générale, Prohemium, et Libri I-IV.* Ed. de Badouin Van den Abeele, Heinz Meyer, Turnhout, Brepols, 2007, 616 pp.

_____,*De proprietatibus rerum, Volume VI: Liber XVII.* Ed. de Iolanda Ventura, Turnhout, Brepols, 2007, 262 pp.

Basler, Roy y James Schroeter, "Poe's 'Ligeia.'", en *PMLA*, diciembre, 1962, Vol. 77, Núm. 5, pp. 675-675.

Baxter, Andrew, *An enquiry into the nature of the human soul: wherein the immateriality of the soul is evinced from the principles of reason and Philosophy* [En línea]. Londres, A. Millar, 1745, <https://archive.org/details/ enquiryintonaturo2baxtuoft>.

Benítez, Laura, "Estudio introductorio", en *El Mundo o Tratado de la Luz*, Est. intro., trad. y notas de Laura Benítez. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1986, pp. 7-45.

_____ , "La voluntad en las Meditaciones y los Principios de René Deacartes", en Laura Benítez y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, pp. 101-123.

_____, "Reflexiones en torno a la metodología de la historia de la filosofía", en *Diánoia*, 1988, Vol. 34, Núm. 34, pp. 181-194.

_____, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa, 2004, 160 pp.

_____, *El mundo en René Descartes*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, 162 pp.

_____, *Homenaje a René Descartes*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1993, 158 pp.

_____, *La modernidad cartesiana. Fundación, transformación y respuestas ilustradas*. Ed. Jean Paul Margot. Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2013, 147 pp.

Benítez, Laura, Alejandra Velázquez Zaragoza y José Antonio Robles, coords., *Fuerzas y dinámica: De la metafísica a la física*. México, Acatlán-DGAPA-UNAM, 2007, 296 pp.

Benítez, Laura y José Antonio Robles, "Quince aniversario de nuestro grupo de Historia de la Filosofía", en *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, 2000, Vol. 1, Núm. 3.

Benítez, Laura y José Antonio Robles, comps., *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, 200 pp.

_____, *Homenaje a Margaret Wilson*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2000, 122 pp.

Benítez, Laura y José Antonio Robles, coords., *De Newton y los newtonianos: Entre Descartes y Berkeley*. Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2006, 375 pp.

_____ , *El espacio y el infinito en la Modernidad*. México, Publicaciones Cruz O, 2000, 190 pp.

_____ , *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas,1993, 288 pp.

_____, *Filosofía y sistema*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992, 95 pp.

_____, *Giordano Bruno. 1600-2000*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, 156 pp.

_____, *La filosofía natural en los pensadores de la Modernidad*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2004, 176 pp.

_____, *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, 250 pp.

_____, *Percepción: Colores*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, 216 pp.

Benítez, Laura, José Antonio Robles y Carmen Silva, coords., *El problema de Molyneux*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas,1993, 256 pp.

Benítez, Laura, José Antonio Robles y Zuraya Monroy Nasr, coords., *Filosofía natural y filosofía moral en la Modernidad*. México, FP-DGAPA-UNAM, 2003, 310 pp.

Benítez, Laura, Leonel Toledo y Alejandra Velázquez Zaragoza, coords., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración*. México, Acatlán-DGAPA-UNAM, 2013, 510 pp.

Benítez, Laura y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones: Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, 207 pp.

Berkeley, George, *Comentarios filosóficas. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. Trad. José Antonio Robles. México, IIFs-UNAM, 1989, 271 pp.

Bernardus a Besa, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* (Analecta Franciscana III). Quarrachi, P.P. Colegii S. Bonaventurae, 1897, 748 pp.

Bertoloni, Domenico, "Caroline, Leibniz, and Clarke", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60. Núm 3, 1999, pp. 469-486.

_____, "Newton and the Leibniz-Clarke correspondence", en *The Cambridge companion to Newton*. Ed. de Bernard Cohen y George Smith. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 455-464.

Beuchot, Mauricio, *et. al.*, *El concepto de materia*. México, Colofón, 1992, 168 pp.

Beuchot, Mauricio, "Filosofía e historia de la filosofía", en *Diánoia*, 1988, Vol. 34, Núm. 34, pp. 206-213.

Blumenberg, Hans, *Historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-textos, 2015, 240 pp.

Boone, Troy, "Narrating the apparition: Glanvill, Defoe, and the rise of gothic fiction", en *The Eighteenth Century*, julio, 1994, Vol. 35, Núm. 2, pp. 173-189.

Caram, Alejandra,"La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 2020, Vol. 25, Núm 1, pp. 119-138.

Cárdenas, José Luis, "Conflictos de la filosofía experimental en el siglo XVII", en *Praxis Filosófica*, julio-diciembre, 2015, Núm. 41, pp. 57-79.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 621 pp.

Chávez Tortolero, Mario Edmundo, "El Compendium musicae y la confesión de Descartes", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, junio-diciembre, 2016, Núm. 30-31, pp. 133-148.

Chernoff, Fred, "Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles", en *The Philosophical Quarterly*, abril, 1981, Vol. 31, Núm. 123, pp. 126-138.

Clarke, Samuel, *A Collection of Papers Which passed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*. Ed. de James Knapton, Londres, St. Paul's Church-Yard, 1717, 484 pp.

Cohen, Albert, *Descartes, René* [En línea], Grove Music Online, Oxford Music Online: <https://www-oxfordmusiconline-com.pbidi.unam.mx:2443/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000007613?rskey=Px1qQe&result=1>. [Consulta: 20 de enero, 2001.]

Cohen, Bradley S, *et al.*, "Behavorial Measure of the Light-Adapted Visual Sensitivity of White-Tailed Deer", en *Wildlife Society Bulletin,* mayo, 2014, Vol. 38, Núm. 3, pp. 480-485.

Cottingham, John, *Descartes*. Trad. Laura Benítez, *et. al.*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995, 256 pp.

Darwin, Erasmus, *Zoonomia*. Vol. 1, Londres, J. Johnson, 1794 , 668 pp.

Des Maizeaux, Pierre, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, les mathematiques, l'histoire*. Hamburg, Vandenhoeck, 1734, 5560 pp.

Descartes, René, *Compendio de música*. Trad. Mario Chávez. México, UNAM, Dirección General de Apoyo al Personal Académico, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

_____ , *Descartes, Œuvres Philosophiques*. Ed. de F. Alquié. París, Garnier, 1963-1973 y ss., 3 Vols. (Correspondiente a las siglas ALQ)

_____ , *Las pasiones del alma.* Trad. de Fracisco Fernández Buey en *Descartes. Reglas para la dirección del espíritu, Investigación de la verdad por la luz natural*, *Discurso del método*, *Las pasiones del alma*, *Tratado del hombre*, Estudio Introd. Cirilo Flores, Madrid, Gredos, 2011, 304 pp.

_____, *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi. Madrid, Alianza, 1979, 173 pp.

_____ , *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara, 1987, 490 pp.

_____, *El mundo o Tratado de la luz*. Intro., trad. y notas de Laura Benítez. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1986, 172 pp.

_____, *El mundo. Tratado de la luz*. Ed. bilingüe Francés-Español. Intro., trad. y notas de Salvio Turró. España, Anthropos, 1989, 256 pp.

_____, *Las pasiones del alma*. Est., Intro., trad. y notas de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alianza Universidad, 1995, 482 pp.

_____, *Los principios de la filosofía*. Est. Intro., trad. y notas de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alianza Universidad, 1995, 482 pp.

_____, *Meditaciones metafísicas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz, Madrid, Gredos, 2011, 867 pp.

_____, *Œuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, Léopold Cerf, Libraire Philosophique J. Vrin, 1987 y ss., 12 Vols. (Correspondiente a las siglas AT)

_____, *Œuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, Léopold Cerf, 1898/1956, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996 y ss., 11 Vols. (Correspondiente a las siglas AT)

_____, *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón Madrid, Alianza Editorial, 2010, 208 pp.

_____, *Sobre los principios de la filosofía*. Intro., trad. y notas de Guillermo Quinas. Madrid, Alianza Universidad, 1995, 482 pp.

Dinkova-Bruun, Greti, *et al.*, *The Dimensions of Colour. Robert Grosseteste's De Colore*. Dublín-Toronto, Institute of Medieval and Renaissance Studies-Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2013, 94 pp.

Draelants, Isabelle y Eduard Frunzeanu, "Le savoir astronomique et ses sources dans le *De mundo et corporibus celestibus* de Barthélemy l'Anglais", en *Rursus*, 2017, Núm. 11.

Dreisbach, Christopher. "Dreams in the History of Philosophy", en *Dreaming*, 2000. Vol. 10, Núm. 1, pp. 31-41.

Ducos, Joëlle, ed. y comp., *Encyclopédie médiévale et langues européennes: Réception et diffusion du* De proprietatibus rerum *de Barthélemy l'Anglais dans les langues vernaculaires*. París, Honoré Champion, 2014, 318 pp.

Eggert, Elmar "Die Farbwörter in zwei spanischen Übersetzungen der Enzyklopädie DPR des Bartholomaeus Anglicus", en Ingrid Bennewitz y Andrea Schindler, eds. *Farbe im Mittelalter,* Berlín, Akademia, 2011, pp. 351-366.

Espinoza, Luciano, "Pensamiento y fragmento. A propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno", en *Isegoria*, 1997, Núm. 16, pp. 141-161.

Fayet, Sylvie, "Le regard scientifique sur les couleurs à travers quelques encyclopédistes latins du XIIe siècle", en *Bibliothèque de l'École des Chartes*, enero-junio 1992, Vol. 150, Núm. 1, pp. 51-70.

Feuer, Lewis S, "The Dreams of Descartes. American", en *Imago*, 1963, Vol. 20, Núm. 1, pp. 3-26.

Fisher, Benjamin Franklin, "Poe and the Gothic tradition", en Kevin J. Hayes, *The Cambridge Companion to Edgar Allan Poe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 72-91.

Frankel, Lois, "Leibniz's Principle of Identity of Indiscernibles", en *Studia Leibnitiana*, 1981, Vol. 13, Núm. 1, pp. 192-211.

French, Roger y Andrew Cunningham, *Before Science. The invention of Friars' Natural Philosophy*. Londres: Ashgate, 1996, 312 pp.

Fubini, Enrico, *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Trad. Carlos Guillermo Pérez de Aranda Madrid, Alianza Editorial, 2005, 596 pp.

Futch, Michael, *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Tulsa, Springer, 2008, 222 pp.

Glanvill, Joseph, *Lux Orientalis or an Enquiry into the Opinions of the Eastern Sages concerning the preexistence of souls*. Ed. James Collins y Samuels Lownder, Londres, 1662.

González-García, Daniel, "The Heuristic Role of the History of Philosophy and Science in Roger Bacon's Intellectual Project", en Hofmeister Pich, Roberto; Storck, Alfredo C., y Culleton, Alfredo S., eds, *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships*. Turnhout, Brepols, 2018, pp. 771-780.

Gracia, Jorge J. E, "La filosofía y su historia", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1987, Vol. 13, Núm. 3, pp. 259-278.

Grover, Stephen, "West or Best? Sufficient Reason in the Leibniz-Clarke Correspondence", en *Studia Leibnitiana*, Vol. 28, Núm 1, 1996, pp. 84-92.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, 462 pp.

Hall, Rupert, *Philosophers at War. The quarrel between Newton and Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 356 pp.

Hartley, David, *Observations on man, his frame, his duty, and his expectation in two parts*. 6a. ed., Londres, Thomas Tegg and son, 1834, 604 pp.

Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*. Barcelona, Crítica, 1995, 614 pp.

Holbrook, Sue Ellen, "A Medieval Scientific Encyclopedia 'Renewed by Goodly Printing' Wynkyn de Worde's English 'De Proprietatibus Rerum'", en *Early Science and Medicine*, 1998, Vol. 3, Núm. 2, pp. 119-156.

Humma, John B., "Poe's "Ligeia": Glanvill's Will or Blake's Will?", en *The Mississippi Quarterly*, 1972-73, Vol. 26, Núm. 1, pp. 55-62.

Hurtado, Guillermo, "José Antonio Robles: Filosofía y Humor", en Alejandra Velázquez y Leonel Toledo, comps., *Filosofía natural y lenguaje: homenaje a José Antonio Robles*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

Kant, Inmanuel, *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*. Trad. Cinta Canterla, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989, 180 pp.

_____, *Crítica de la razón pura*. Ed. bilingüe, trad. y notas de Mario Caimi. México, FCE/UAM/UNAM, 2008, 1034 pp.

Keen, Elizabeth, *The Journey of a Book. Bartholomew the Englishman and the Properties of Things*. Canberra, Australian National University, 2007, 212 pp.

Keevak, Michael, "Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy", en *Journal of the History of Ideas*, julio-septiembre, 1992, Vol. 53, Núm. 3, pp. 373-396.

Khamara, Edward, *Space, Time and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*. Heusenstamm, Ontos Verlag, 2006, 157 pp.

Koyré, Alexander. y Bernard Cohen, "Newton and the Leibniz correspondence", en *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, Vol. 15, 1962, pp. 63-126.

Koyré, Alexander, *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 1996, 267 pp.

Le Goff, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, México, Paidós, 2005, 234 pp.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Leibnizens matematische Schriften*. Ed. de C. I. Gerhardt, Berlín, Halle, 1849-1863, 7 Vols. (Correspondiente a las siglas GM)

_____, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. de C. I. Gerhardt, Berlín, Weidman, 1875-90. 7 Vols. (Correspondiente a la sigla G)

_____, *Die Werke von Leibniz*. Ed. de Onno Klopp, Hildesheim, Olms, 1973, 440 pp. (Correspondiente a la sigla K)

_____, *La correspondencia Leibniz-Clarke*. Trad. Eloy Rada, Madrid, Taurus, 1980.

_____ , *Obras filosóficas y científicas*. Granada, Comares, 2007, 20 Vols.

_____, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Berlin, Berlin Academy, 1923, 7 Vols. (Correspondiente a la sigla A)

Lewis, Rhodri, "Of "Origenian Platonisme": Joseph Glanvill on the Pre-existence of Souls", en *Huntington Library Quarterly*, junio, 2006 Vol. 69, Núm. 2, pp. 267-300.

Lichtenberg, Georg Christoph, *Aforismos, ocurrencias y opiniones*. Trad. José Rafael Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2000, 176 pp.

_____, *Aforismos*. Trad. Juan Villoro, México, FCE, 1989, 279 pp.

_____, *Philosophical Writings*. Ed., introd., y trad. Steven Tester, Albany State, University of New York Press, 2012, 224 pp.

_____, *Un sueño y otros aforismos*. Trad. Juan Villoro, México, UNAM, 2006, 42 pp.

Madanes, Leiser, "Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional", en Laura Benítez y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, pp. 77-95.

_____ , "Una presencia entrañable", en Laura Benítez, José Antonio Robles y Alejandra Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica: De la metafísica a la física. XX aniversario del área de historia de la filosofía*. México, Acatlán-DGAPA-UNAM, 2007.

_____, *Una presencia entrañable, en Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía*, CDMX: DGAPA-Facultad se Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, 2007, 296 pp.

Margula, R. Perl "Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, Núm. 4, 1969, pp. 508-526.

Mates, Benson, *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and language*. New York, Oxford University Press, 1986, 288 pp.

McRae, Robert, "Time and the Monad", en *Nature and System*, Vol. 1, 1979, pp. 103-109.

Monroy Nasr Zuraya, *Percepción sensible y mundo físico en René Descartes*, Cuadernos de Historia de la filosofía, UBA-UNAM, 1998-9, Núm. 1.

_____, "Experiencia y método en René Descartes", en Laura Benítez y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, pp. 33-46.

Nathan Bravo, Elia, "Relevancia de la historia de la filosofía para la filosofía", en *Diánoia*, 1988, Vol. 34, Núm. 34, pp. 201-206.

Newton, Isaac, "A letter of Mr. Isaac Newton, Professor of Mathematics in the University of Cambridge, containing his New Theory about Light and Colors", en *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 1672, Vol. 6, pp. 3075-3087.

Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*. (The Fathers of the Church; v. 71) USA: The Catholic University of America Press, 1982, 436 pp.

Parkinson, George, *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1965, 148 pp.

Passmore, John, "The Idea of History of Philosophy", en *History and Theory*, La Haya, Mouton and Co. Printers, 1965, pp. 1-32

Poe, Edgar Allan. *Cuentos macabros*. Italia: Edelvives Editorial, 2014, 214 pp.

Popkin, Richard H., "The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill", en *Journal of the History of Ideas*, abril, 1954, Vol. 15, Núm. 2, pp. 305-331.

Quesada, Raúl, "Principios lógicos y principios morales: la identidad de los indiscernibles", en *Diánoia*, Vol. 49, Núm. 52, 2004, pp. 3-24.

Rabossi, Eduardo, *En el comienzo, Dios creó el canon, Biblia berolinensis*. Buenos Aires, Celtia-Gedisa, 2008, 229 pp.

Ribémont, Bernard, "Les encyclopédies médiévales et les bons anges", en *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2011, núm. 21, pp. 285-309.

Robinet, André, *Correspondance Leibniz-Clarke*. París, Presses Universitaires de France, 1957, 223 pp.

Robles, José Antonio, *Las ideas matemáticas de George Berkeley*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, 410 pp.

Rocha Herrera Leticia, "Descartes y el significado de la filosofía mecánica", en *Reflexiones en torno a la ciencia en René Descartes,* México, Escuela Nacional Preparatoria, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 1-16.

_____, "La estética y el Compendium Musicae de René Descartes", en Laura Benítez y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994, pp. 149-172.

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo, "Leibniz's Argument for the Identity of Indiscernibles in His Correspondence with Clarke", en *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 77, Núm 4, 1999, pp. 429-438.

Roger Bacon, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. XIV. Liber de Sensu et Sensato. Summa de Sophimatibus et Distinctionibus*. Ed. de Robert Steele, Oxford, Clarendon Press, 1937.

Rorty, Richard, J. B. Schneewind y Quentin Skinner, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 416 pp.

Rovira, Rogelio, "¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz", en *Anuario Filosófico*, Vol. 38, Núm. 1, 2005, pp. 113-144.

Ruiz-Gómez, Leonardo, "Notas epistemológicas en torno a las investigaciones newtonianas sobre la luz y el color", en *Euphyía*, Vol. 6, Núm 10, 2012, pp. 69-100.

_____, "The relationship between the Principle of Identity of Indiscernibles and the Principle of Sufficient reason in the Leibniz-Clarke Correspondence", en *Studia Leibnitiana*, Vol. 49, Núm. 1, 2017, pp. 96-110.

_____, *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo*, Pamplona, EUNSA, 2014, 780 pp.

Russell, B., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz: con un apéndice integrado por los pasajes más importantes*. Trad. H. Rodríguez. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1977, 376 pp.

Saame, Otto, *El principio de razón en Leibniz: un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Trad. Norberto Smilg y Juan A. Nicolás. Barcelona, Laia, 1978, 132 pp.

Sabra, A., *Theories of light. From Descartes to Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 368 pp.

Schroeter, James, "A Misreading of Poe's "Ligeia"", en *PMLA*, septiembre, 1961, Vol. 76, Núm 4, pp. 397-406.

Seymour, Michael C., *et al., Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopedia*. Aldershot: Variorum, 1992,163 pp.

Shapin, S., "Of Gods and Kings: Politics and the Leibniz-Clarke Dispute", en *Isis*, Vol 72, Núm 2, 1981, pp. 187-215.

Southey, Robert, Caroline Bowles Southey y Edward Dowden, *Correspondence with Caroline Bowles, to which are added correspondence with Shelley, and Southey's dreams* [En línea]. Ed., e introd., Edward Dowden. Dublin, Hodges Figgis, 1881, <https://archive.org/details/correspondencewioosoutuoft>.

_____, *The Collected Letters of Robert Southey* [En línea]. Eds. Lynda Pratt e Ian Packer, Romantic Circles, <https://romantic-circles.org/editions/southey_ letters>.

_____ , *Vindiciae ecclesiae anglicanae* [En línea]. Londres, John Murray, 1826. <https://books.google.ci/books?id=XwJOAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>.

Stewart, Larry, "Samuel Clarke, Newtonianism, and the Factions of Post-Revolutionary England", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, Núm 1, 1981, pp. 53-72.

Tomasini-Bassols, Alejandro, "Historia de la filosofía: ¿para qué?", en *Diánoia*, 1988, Vol. 34, Núm. 34, pp. 194-201.

Txapartegi, Ekai, "La doctrina platónica de los colores: una interpretación realista", en *Crítica*, abril, 2008, Vol. 40, Núm. 118, pp. 79-107.

Vailati, Ezio, *Leibniz & Clarke: a study of their correspondence*. New York, Oxford University Press, 1997, 250 pp.

Van den Abeele, Badouin. Heinz Meyer y Bernard Ribémont, "Éditer l'encyclopédie de Barthélemy l'Anglais. Vers une édition bilingue du *De proprietatibus rerum*", en *Cahiers de recherches médiévales et humanistes,* 1999, núm. 6, pp. 1-12.

Van Wymeersch, Brigitte, "L'esthétique musicale de Descartes et le cartésianisme", en *Revue philosophique de Louvain*, mayo, 1996, Vol. 94, Núm. 2, pp. 271-293.

Velázquez-Zaragoza Alejandra, "El estudio cartesiano de la naturaleza: ¿un proyecto de inspiración rosacruz?", en *Homenaje a Descartes*, Laura Benítez, coord., México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 33-52.

_____, "La filantropía en la ciencia cartesiana", en Laura Benítez y Miriam Rudoy, comps., *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 15-27.

Velázquez-Zaragoza, Alejandra y Leonel Toledo, comps., *Filosofía natural y lenguaje: homenaje a José Antonio Robles*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, 244 pp.

Ventura, Iolanda "Bartolomeo Anglico e la cultura filosofica e scientifica dei frati nel XIII secolo: aristotelismo e medicina nel De proprietatibus rerum", en VV. AA. *I Francescani e le Scienze. Atti del XXXIX Convegno Internazionale Assisi, 6-8 Ottobre 2011.* Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012, pp. 50-140.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 171 pp.

Vinci, Thomas, "What is the Ground for the Principle of the Identity of Indiscernibles in Leibniz's Correspondence with Clarke", en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 12, Núm 1, 1974, pp. 95-101.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El Colegio de México, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, 587 pp.

Weekes, Karen, "Poe's feminine ideal", en Kevin J. Hayes, ed., *The Cambridge Companion to Edgar Allan Poe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 148-162.

Williams, Bernard, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, 360 pp.

Williams, W. H, "Comment on John Yolton's 'Is there a history of philosophy? Some difficulties and suggestions' ", *Synthese*, abril, 1986, Vol. 67, Núm. 1, pp. 23-32.

Yolton, John, "Is there a history of philosophy? Some difficulties and suggestions", en *Synthese*, abril, 1986, Vol. 67, Núm. 1, pp. 3-21.

Zumthor, Paul. *Parler du Moyen Âge*. París, Minuit, 1980, 109 pp.

Historia de la filosofía con rostro filosófico. Treinta y cinco aniversario del Seminario, coordinado por Laura Benítez Grobet, Zuraya Monroy Nasr, S. Alejandra Velázquez Zaragoza, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2024 en el taller de Color Arte, Rinconada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán CDMX.

Se tiraron 100 ejemplares en offset, en papel cultural de 95 gramos. Se usaron los tipos Adobe Clean Ux y Cormorant Garamond para el cuerpo de texto. El diseño de forros e interiores fue realizado por Erandi Casanueva Gachuz. La formación y cuidado de la edición estuvo a cargo de Oficina de Proyectos Editoriales.

En 2020, el Seminario de Historia de la Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigacione Filosóficas (UNAM), cumplió 35 años de labor ininterrumpida; portentosa muestra de la continuidad excepcional de un ejercicio sostenido de investigación que ha venido formando generaciones de estudiosos, principalmente de la modernidad filosófica pero también de sus antecedentes e impacto en el pensamiento filosófico posterior.

Fundado por Laura Benítez Grobet y José Antonio Robles García†, bajo una metodología y temática plurales, sus integrantes convergen en promover la tarea del historiador de la filosofía como una de envergadura propiamente filosófica, donde más allá de la mera crónica y fuera de la visión inerte del pasado, se busca conformar la interpretación renovada de la historia del pensamiento filosófico como un espacio vivo. Este volumen conmemorativo presenta diez ensayos elaborados para esta celebración, por académicos provenientes de universidades nacionales y extranjeras que exponen la trayectoria del Seminario, desde su apertura, y ejemplifican palmariamente el quehacer de la historia de la filosofía con rostro filosófico.

9 786073 091565