

*«Ideas, o movimientos en el cerebro»
El debate Joseph Priestley -
Thomas Reid acerca del materialismo
psicológico*

*«Ideas, or Motions in the Brain»
The Joseph Priestley-Thomas Reid Debate about
Psychological Materialism*

SOFÍA CALVENTE

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Recibido: 26/02/22 Aceptado: 07/05/22

RESUMEN

En la segunda mitad del siglo XVIII tuvo lugar un debate entre Thomas Reid y Joseph Priestley acerca de la naturaleza de la mente y su interacción con el cuerpo. En el marco de la defensa de la religión cristiana y en nombre de principios metodológicos experimentalistas y newtonianos, los autores defienden propuestas radicalmente diferentes acerca de la relación entre la mente y la materia. Sus divergencias se vinculan con la interpretación del método newtoniano y su concepción de la materia, lo que delinearán dos actitudes: una dualista, de carácter más conservador por parte de Reid y una materialista, heterodoxa e innovadora por parte de Priestley.

PALABRAS CLAVE

MÉTODO EXPERIMENTAL – DUALISMO – MATERIALISMO – INTERACCIÓN
CUERPO-MENTE – OMNIPRESENCIA DIVINA

ABSTRACT

In the second half of the 18th century, Thomas Reid and Joseph Priestley debated on the nature of mind and its interaction with body. Within the framework of the defence of Christian

religion and in the name of experimentalist and Newtonian methodological principles, the authors argue for completely different proposals about the interaction between mind and matter. Their divergences are rooted in their interpretation of the Newtonian method and their conceptions of matter. These different points of view result in two attitudes: a dualist, more conservative one on the part of Reid and a materialist, heterodox and innovative one on the part of Priestley.

KEYWORDS

EXPERIMENTAL METHOD – DUALISM – MATERIALISM –
MIND-BODY INTERACTION – DIVINE OMNIPRESENCE

I. EL CONTEXTO DEL DEBATE

EN LA SEGUNDA MITAD DEL siglo XVIII, en las Islas Británicas, tuvo lugar un debate entre dos autores impulsores del método experimental y de su aplicación al estudio de los fenómenos mentales: Thomas Reid (1710-1796) y Joseph Priestley (1733-1804). Lo interesante de este debate es que, en nombre de los mismos principios metodológicos experimentalistas y newtonianos, los autores defienden propuestas totalmente diferentes acerca de la relación entre la mente y la materia (Tapper 2002, p. 512). Tanto Priestley como Reid consideran que la mente debe estudiarse respetando las reglas para filosofar que Newton formula en los *Principia mathematica* (IHM 185, DME 7-8),¹ aunque las interpretan de manera divergente. En líneas generales es posible señalar que Reid hace una interpretación literal y ortodoxa. Esto se traduce en una actitud más precavida y conservadora que muchas veces termina cercenando la investigación. Priestley, por su parte, hace una interpretación más laxa aunque imprecisa de las reglas. Ambos autores comparten además la perspectiva lockeana de estudiar la mente como un fenómeno natural respecto del cual pueden observarse regularidades y por ende, formularse leyes (AC 185, DME 7, 125-6, 145). Sin embargo, parten de definiciones divergentes de los hechos mentales: mientras que Reid los considera como objetos de la conciencia y la reflexión –hechos fenomenológicos–, Priestley los entiende como efectos de movimientos en el cerebro –hechos fisiológicos– (Garrett 2004, p. 147). Estas definiciones, a su vez, se arraigan en una ontología divergente: Reid plantea la irreductibilidad de lo mental a procesos fisiológicos (IHM 217), lo que lo lleva a asumir una postura dualista, y Priestley propone la identidad mente – cerebro (DME iv, 45-48; ver Tapper 2002, p. 513; Wolfe 2020, p. 34), lo que lo conduce a un monismo materialista. Detrás de estas diferencias subyacen concepciones radicalmente diferentes de la materia: Reid defiende una concepción tradicional de la materia,

1 La modalidad de abreviatura de las obras de Reid y Priestley se aclara en la bibliografía. Las traducciones son mías a excepción de *An Inquiry into the Human Mind*, para la que existe edición en español, tal como se indica en la bibliografía.

que la define como inerte y pasiva; Priestley adopta la perspectiva innovadora de considerarla como activa, al estar dotada de fuerzas de atracción y repulsión.

Mi propósito consiste en centrarme en tres puntos relevantes de este debate: el aspecto metodológico, el aspecto ontológico, y, finalmente, el aspecto religioso. Como veremos, las posturas de ambos autores no fueron inamovibles. Sin embargo, los cambios en la actitud de Reid fueron menores –consistieron en el paso de un dualismo sustancial a un dualismo de las propiedades– y no representaron una alteración respecto de lo que entendía que eran los límites de la filosofía natural, que no debía indagar acerca de causas eficientes. El cambio de Priestley fue más radical, ya que pasó de un dualismo tradicional a un monismo materialista. El argumento de peso que lo lleva a este extremo se vincula con la búsqueda de una inferencia a la mejor explicación: a sus ojos el materialismo tiene el potencial necesario para resolver los problemas habituales que aquejan al dualismo, fundamentalmente la cuestión de la interacción entre lo que se concibe como dos sustancias no sólo diferentes, sino opuestas, como lo mental y lo corporal. Ahora bien, la apuesta de Priestley conlleva sus riesgos, ya que implica comprometerse con una noción novedosa de la materia que no todo filósofo comprometido con el newtonianismo hubiese estado dispuesto a aceptar.

Antes de entrar en detalle respecto de los distintos aspectos de la metodología y ontología de los contendientes, veamos brevemente algunos datos históricos sobre el desarrollo del debate. La polémica entre Reid y Priestley no tuvo la forma de un intercambio directo. El puntapié inicial lo dio Priestley publicando en 1774 un libro en el que criticaba tres obras de autores escoceses, entre las que se encontraba *An Inquiry into the Human Mind* de Reid.² A pesar de esta interpelación directa a su obra, Reid no publicó más que una reseña anónima a una serie de ensayos de Priestley que fueron editados al año siguiente (Tapper 2002, p. 512).³ En 1777 Priestley publicó su visión madura sobre el materialismo en *Disquisitions relating to Matter and Spirit*. Reid la leyó y escribió un ensayo extenso llamado «Some Observations on the Modern System of Materialism», donde discute los aspectos de *Disquisitions* relacionados con la interpretación de las reglas de Newton y con la novedosa noción de la materia propuesta por Priestley. Sin embargo, el ensayo, escrito aparentemente en 1788, permaneció inédito.⁴ Podríamos preguntarnos qué es lo que lleva a

2 Las otras obras eran *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1771) de James Beattie y *Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* (1768-1772) de James Oswald. También incluía apéndices donde discutía las ideas de Richard Price y James Harris.

3 Los ensayos de Priestley fueron publicados en su edición de *Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principle of Association of Ideas, with Essays relating to the Subject of it* (Londres, 1775).

4 Ese ensayo, junto con otros textos inéditos de Reid fue publicado en el volumen editado por Paul Wood, *Thomas Reid on the Animate Creation* (1995). Reid también se refirió a Priestley

Priestley en primer lugar a criticar a Reid. Sus motivos no son únicamente de corte metafísico o epistemológico sino que están sustentados por un trasfondo político-religioso (Fruchtman 1989). En pocas palabras, Priestley considera que la filosofía del sentido común impulsada por Reid constituye un irracionalismo epistémico, ya que postula sentimientos subjetivos como criterios últimos de verdad. Teme que ese elemento irracional pueda conducir a la justificación de posturas religiosas ortodoxas e intolerantes, en desmedro de la discusión libre y el disenso (E xx-xxi, ver Wood 1985, p. 39; Garrett 2004, p. 139).

Este último punto ilumina un aspecto novedoso de la polémica: ambos autores pretenden que su propuesta guarde consistencia con los principios de la religión cristiana. En el caso de Reid esto no resulta tan llamativo ya que el dualismo es la postura que se vincula más estrechamente con el cristianismo. Priestley, sin embargo, plantea que el tipo de materialismo que defiende resulta más consistente aún que el dualismo con varios de los dogmas del cristianismo, por lo que su doctrina no debe ser considerada como potencialmente atea, sino todo lo contrario (DME, Preface x).

II. DISCREPANCIAS METODOLÓGICAS

En primer lugar, voy a examinar la perspectiva metodológica de la que parten Reid y Priestley, que, como señalé al comienzo, se enmarca en el experimentalismo y más específicamente en el newtonianismo. Como era habitual en la época, ambos autores comienzan esbozando un diagnóstico del estado deplorable en el que se encontraba el estudio de la naturaleza humana en comparación con el gran avance que había logrado la filosofía natural en el último siglo (IHM 11-12, DME 7-8). Y ambos coinciden en que la causa de esa gran diferencia residía en la implementación del método experimental en el estudio de los fenómenos naturales. Por lo tanto, consideran que para revertir la situación en la que se encontraban las ciencias morales⁵ y generar avances sustanciales en ese ámbito era fundamental adoptar los preceptos que habían demostrado ser exitosos en la filosofía natural. A grandes rasgos, esos preceptos consisten en conocer los fenómenos mediante inferencias extraídas de la experiencia y

en discursos que dio ante la Glasgow Literary Society a principios de la década de 1780 (Wood 1985, p. 39). A pesar de esta «tímida» respuesta por parte de Reid, al menos en la esfera pública, Haakonssen y Harris (2010, pp. xi-xii) consideran que así como la primera parte de su carrera filosófica madura puede considerarse como un esfuerzo por criticar a Hume, la última parte está signada por la preocupación de refutar la propuesta materialista y necesitarista de Priestley.

5 En los siglos XVII y XVIII se designaba «ciencias morales» al estudio de todos los aspectos relativos a la mente y la vida humana en general. Abarcaba lo que ahora llamaríamos psicología, ciencias sociales y humanas, economía, estudios sobre religión, crítica de arte y literaria, además de disciplinas centrales de la filosofía, como la ética, la epistemología y la metafísica. Ver Sher (1990, p. 87).

la observación (IHM 11, EIP 49-50, 120-21, 371, E lvii, DME Introduction v, 119) y en adherir a las reglas para filosofar introducidas por Newton en la segunda edición de los *Principia mathematica* como principios rectores del proceso de investigación.

Hasta aquí, no parecería haber discrepancias metodológicas entre los dos autores. Sin embargo, el modo en que interpretan estas reglas –fundamentalmente las dos primeras–, le imprime un carácter diferente a su modo de llevar adelante la investigación.⁶ Como señalé en el primer apartado, Reid hace una interpretación literal y rigurosa del texto de las reglas; Priestley, por su parte, menciona sólo las dos primeras y las adopta como un marco general que le da validez a su investigación, parafraseándolas sin atenerse rigurosamente a la letra (DME 8). Veamos cuál es la discrepancia respecto de la primera regla, que reza «no debemos para las cosas naturales admitir más causas que las verdaderas y suficientes para explicar sus fenómenos» (Newton 1687, p. 809/461). Reid afirma que esta regla es «el criterio genuino y adecuado mediante el cual puede distinguirse lo que es sólido y firme en filosofía, de aquello que es vano y vacío» (EIP 51). En el marco de esta regla, enfatiza la cláusula «verdaderas», lo que lo conduce a adoptar una postura más precavida que implica detener la investigación al encontramos con un principio verdadero, es decir, debidamente probado, o con fenómenos que no cuentan con evidencia probatoria suficiente (IHM 122, 125, 163; ver Tapper 2002, p. 516). Priestley, por su parte, al parafrasear esta regla omite el adjetivo «verdaderas» y sólo dice «suficientes», lo que le permite plantear, a diferencia de Reid, que una hipótesis es una apuesta que puede asumirse hasta tanto surja una contradicción (E 21-2, ver Tapper 2002, p. 516; Garrett 2004, pp. 146-7, 150). Reid señala que la paráfrasis laxa de Priestley omite el importante requisito de ofrecer pruebas que fundamenten la verdad de las explicaciones propuestas, omisión que va en contra del espíritu de la filosofía newtoniana (AC 188). Priestley considera que la perspectiva precavida de Reid es una limitación para el avance de la investigación, porque supone detenernos ante cada principio bien establecido por considerarlo último, simple u original, lo que termina por cercenar las posibilidades de seguir investigando (E 22, ver Garrett 2004, p. 145; Nichols 2007, p. 235).

En cuanto a la segunda regla, que plantea que «debemos asignar tanto como sea posible a los mismos efectos las mismas causas» (Newton 1687, p. 809/461), Reid le recrimina a Priestley no prestar la debida atención al hecho de que los efectos identificados sean efectivamente de la misma clase, antes de asignárselos a la misma causa (AC 189). El tomar demasiado a la ligera la supuesta similitud entre efectos nos llevaría a considerarlos erróneamente como

6 Si bien Reid le reclama a Priestley no mencionar la tercera regla (AC 189-90), ninguno de los dos menciona la cuarta.

procedentes de causas idénticas, cuando un examen más atento descubriría que en realidad pertenecen a causas de distinta clase. La preocupación de Reid se vincula con el hecho de que Priestley concluye que las características de la materia son suficientes para considerarla como causa de la percepción y la sensación, y por lo tanto, para explicar toda actividad mental. Priestley afirma:

Descubro la falacia de la opinión popular acerca del supuesto espíritu invisible llamado *alma* o el lugar donde se asientan la percepción y el pensamiento en el hombre, cuando considero que todos los fenómenos de la percepción y el pensamiento dependen de la organización del cerebro y que, por lo tanto, sean lo que fueren esos poderes, *deben*, de acuerdo a las reglas para filosofar que hemos recibido, ser adscriptas a esa organización. No debemos multiplicar las causas sin necesidad (LPU XI, 150).

Priestley considera que no hace falta apelar a otros principios más que a la propia organización de la materia cerebral para explicar todos los fenómenos mentales. Si postular la existencia del alma no es necesario para explicar ningún fenómeno del pensamiento y la percepción, entonces la existencia del alma es superflua y debe ser descartada (ver Tapper 2002, p. 514). Por otra parte, como veremos más adelante, también afirma que hay una correlación constante entre los movimientos cerebrales y los fenómenos mentales, de manera tal que los segundos pueden considerarse como consecuencia de los primeros. Esto a ojos de Reid resulta inadmisibile, ya que su concepción de la materia es la de una sustancia inerte y pasiva. Por lo tanto, sus propiedades no son suficientes para constituir la causa de algún tipo de actividad mental. De ahí que Reid se ve en la necesidad de postular la existencia de principios inmatereales como causa de la actividad que observamos tanto en el ámbito natural como en el mental.⁷

Además de las discrepancias relativas a la interpretación de las reglas para filosofar de Newton, encontramos otra diferencia metodológica que también se vincula con las divergencias ontológicas que existen entre Reid y Priestley. Si bien ambos sostienen que el estudio de los fenómenos mentales mediante el método experimental implica considerarlos como hechos naturales, es decir, como una serie de operaciones regulares observables que pueden ser generalizadas y eventualmente consideradas como leyes y principios explicativos, esta concepción tiene distintos alcances en cada autor de acuerdo con los supuestos ontológicos que cada uno defiende. Reid sostiene que cuando Newton habla de fenómenos o efectos naturales excluye los efectos de la voluntad humana. Este tipo de fenómenos «civiles o morales» están regulados por leyes que frecuentemente transgredimos, mientras que las leyes naturales, que son el objeto de

7 Revisaremos esta cuestión con más detalle en el próximo apartado.

la filosofía natural, «al ser no sólo establecidas por el Autor de la Naturaleza, sino puestas en acto por él, nunca se transgreden, a menos que él se interponga milagrosamente para suspenderlas o modificarlas» (AC 183). Esta observación nos indica que la filosofía de la mente de Reid requiere de un pluralismo metodológico. El método experimental puede aplicarse a aquellas operaciones y fenómenos mentales que están sujetos a leyes naturales, es decir, que presentan una cierta regularidad que puede dar lugar a generalizaciones (IHM 122). Pero en tanto los seres humanos estamos dotados de voluntad, actuamos como causas eficientes y nuestras acciones no están sujetas a esa necesidad natural. Al tener la posibilidad de elegir, la obediencia a las leyes morales es optativa y no inevitable (AC 185, ver Copenhaver 2006, p. 464). Reid explícitamente señala que la causalidad eficiente no es objeto de la filosofía natural (ver Copenhaver 2006, pp. 457-9, Nichols 2007, pp. 234-5); por lo tanto, el abordaje integral de la mente supone una combinación de métodos que nos permita dar cuenta de la heterogeneidad que existe entre los fenómenos naturales y morales (ver Wood 2004, pp. 130-2; 2015, pp. 420, 444).

Priestley, por su parte, no plantea la necesidad de un pluralismo metodológico, ya que al considerar que los fenómenos mentales son el resultado de la organización de la materia,⁸ entiende que están sujetos a la misma necesidad que existe en el plano natural. No habría entonces dos sistemas de leyes como sostiene Reid, sino uno solo, que rige tanto los aspectos naturales como morales de nuestra mente (Wood 2004, p. 131). Para Priestley, considerar que el ser humano es causa eficiente de sus acciones implicaría plantear que tiene el poder de comenzar el movimiento independientemente de las leyes a las que el Autor de la naturaleza lo ha sometido. Esto es imposible, ya que en tanto no somos más que seres materiales, no podemos escapar de las leyes mecánicas a las que está sometida la materia (DME, Introduction v).⁹

Las divergentes actitudes metodológicas de Reid y Priestley tienen su correlato en la ontología de ambos. A continuación veremos que la postura más conservadora de Reid y las restricciones que impone al estudio de la mente como fenómeno natural lo llevan a limitar el alcance de sus explicaciones, expulsando muchos aspectos del estudio de la mente y su interacción con el cuerpo por fuera del ámbito de la ciencia. Priestley, por su parte, busca trascender esas limitaciones, ya que no considera que haya principios de la investigación que

8 En el apartado IV veremos que Priestley considera que un sistema viviente tal como el cerebro puede producir como resultado el pensamiento y la percepción. Esas propiedades no son sobreañadidas por Dios a la materia, como sugiere Locke en el célebre argumento de la materia pensante (1690: 4.6.3, ver DME 121), sino que emergen «como el resultado de cierta organización de las partes del cerebro, que separadamente no tienen pensamiento» (LPU III, 16). Ver nota 15.

9 Priestley dice que cuando se habla de que los seres humanos somos «agentes», en realidad se está confundiendo la causalidad eficiente con los motivos de las acciones (DME 136).

sean últimos y no puedan revisarse. Esto lo llevará a buscar una explicación de los fenómenos mentales que resulte más satisfactoria que el dualismo aunque eso implique apartarse del modo tradicional de concebir la materia.

III. PASIVIDAD VERSUS ACTIVIDAD

Tanto Reid como Priestley siguen a Locke en cuanto a declararse agnósticos respecto de la naturaleza de la sustancia (1690, 2.23.3), es decir que reconocen que no podemos acceder epistémicamente a lo que ella sea (AC 174, EIP, 20, DME 112, 139). Pero, como señalé al comienzo, sus posturas sufrieron modificaciones a lo largo del tiempo y las implicancias que extrajeron del agnosticismo, una vez asumido, son divergentes. En *An Inquiry into the Human Mind* (1764), Reid asume una actitud dualista sustancial al estilo de Descartes: «Yo doy por sentado, según el testimonio del sentido común, que mi mente es una sustancia, es decir, un sujeto permanente de pensamiento; y mi razón me convence de que es una sustancia no extendida e indivisible» (IHM 217/294). La existencia de la sustancia pensante se postula como un principio del sentido común. Este tipo de principios, por definición, no requiere ni admite prueba, sino que tiene un carácter fundacional (EIP 39). Si bien afirma que esa sustancia es inextensa, Reid no ofrece otro argumento para avalarla más que la semejanza entre los atributos mentales y los de la materia, tal como entiende que hizo el propio Descartes (IHM 208).

En sus obras de vejez, tanto en *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), como en «Some Observations», la postura de Reid se transforma en un dualismo de las propiedades. La existencia de dos sustancias no se afirma ya como un principio sino como un punto de llegada a partir del acceso epistémico que tenemos a ciertos atributos o propiedades que son desemejantes e incluso opuestos entre sí (EIP 20). Así, la materia y el pensamiento son considerados como términos relativos, es decir, términos que no se definen en función de una esencia –porque tenemos vedado el acceso epistémico a ella– sino a partir de propiedades y operaciones observables (EAP 10). Cuando percibimos cualidades tales como extensión, solidez y divisibilidad las referimos a una sustancia material, mientras que aquellos atributos que denotan actividad, como pensar, percibir, recordar o querer los referimos a una sustancia inmaterial, aun cuando no podamos acceder a esas sustancias directamente (EIP 21). Finalmente, cabe agregar que en los escritos de la última etapa de su vida Reid deja entrever su adhesión a la vieja tesis de la gran cadena del ser (ver Lovejoy 1936, cap. 2). En este sentido, sostiene que la distinción entre materia y pensamiento no es exhaustiva, sino que «parece haber un vasto intervalo entre cuerpo y mente, y no sabemos si existe alguna naturaleza intermedia que los conecta» (EIP 11). Más aún, en «Some Observations» afirma que «no vemos [...] abismos en las obras de Dios. Por lo

tanto, este intervalo puede estar –y probablemente está– lleno de seres de una naturaleza intermedia que no son ni materiales, ni sintientes e inteligentes» (AC 234-5). Lo mental y lo material son las únicas dos propiedades que podemos conocer dada la peculiaridad de nuestro aparato cognitivo, pero eso no quiere decir que agoten la totalidad de lo que existe (EIP 12). Newton y los filósofos naturales que le siguieron probaron suficientemente a partir de la observación y la experimentación que la materia es inerte y pasiva (EIP 20, AC 215, 230, 238). Pero en el mundo natural observamos también fenómenos tales como la gravedad, la elasticidad, la electricidad o el magnetismo, que los atributos de la materia no pueden explicar. Entonces, debemos recurrir a principios de índole no material que den cuenta de esa actividad: «El argumento es breve y simple –dice Reid–: en todas estas leyes de la naturaleza se ejerce continuamente un poder activo, no hay tal poder en la materia, por lo tanto ese poder debe residir en algún ser que es inmaterial» (AC 221-223).¹⁰ Sin embargo dado que «cuerpo y mente son las únicas clases de seres acerca de los cuales podemos tener algún conocimiento», la existencia de estos principios activos inmatrimales tiene carácter conjetural (EIP 11).¹¹

El dualismo de las propiedades no se plantea en términos de extensión y pensamiento, sino de pasividad y actividad. Reid considera que la sustancia inmaterial no posee necesariamente el atributo de la inteligencia; sí, en cambio, el de la actividad. El principio de la vida, por ejemplo, que anima tanto a vegetales como animales, proviene de una fuente inmaterial (AC 227) la que, al menos en el caso de los vegetales, no implica forma alguna de inteligencia (AC 229). Ese principio vital no puede surgir de la sola organización de la materia, ya que la vida es un poder activo y la materia es inherentemente pasiva, entonces, debe habersele sobreañadido a la materia (AC 229, ver EIP 44). Reid añade que un principio activo debe ser llevado a cabo por un agente o agentes. En el caso específico del ser humano, podemos definir a ese agente como mente (EIP 39), a partir de nuestra propia experiencia introspectiva (EIP 12): somos conscientes de que pensamos y que tenemos distintos modos de pensar como sentir, recordar, deliberar, amar, odiar. Todas estas son operaciones que expresan vida y actividad. Entonces, aunque no podamos definir qué es la mente a raíz del agnosticismo sustancial, sí podemos afirmar que es un agente que ejerce ciertas operaciones, y su carácter activo nos lleva a sostener que es inmaterial. Esa actividad, a su vez, la distingue del cuerpo, cuyos atributos denotan inercia y pasividad, lo que nos lleva a inscribirlo en el ámbito de lo material (EIP 20).

10 Wood (1985, p. 31) señala que esta tesis está influida por la postura de Samuel Clarke al respecto, que expone en el debate que mantuvo con Anthony Collins.

11 Ver *infra*, pp. 19-21.

La postura de Priestley, como comenté antes, también tuvo modificaciones. Inicialmente, según él mismo lo confiesa en *Disquisitions*, adhería a un dualismo sustancial.¹²

Al igual que la generalidad de los cristianos de la época actual, siempre había dado por sentado que el hombre tenía un alma distinta de su cuerpo, aunque coincidía con muchos teólogos modernos en suponer que era incapaz de ejercer cualquiera de sus facultades independientemente del cuerpo; y creía que esta alma era una sustancia tan completamente distinta de la materia que no tenía ninguna propiedad en común con ella (DME Preface, v).

Este pasaje refleja tanto la postura inicial de Priestley como los elementos clave que lo llevarán a modificarla. En primer lugar, notamos que, al parecer, su dualismo se apoya en razones eminentemente religiosas. En segundo lugar, ese dualismo se plantea en términos antagónicos, de aire cartesiano, lo que deja entrever una seria dificultad que consiste en explicar la unión de dos sustancias «completamente distintas», que no tienen ninguna propiedad en común. Justamente, el giro de Priestley hacia el materialismo se origina en la necesidad de resolver esta dificultad en lugar de simplemente aceptar que alma y cuerpo se «conecta[n] de una forma desconocida e incomprensible» (DME, Preface, vi), que es, como veremos luego, la actitud de Reid. Además, es consciente de que esta dificultad no se limita sólo a la relación entre cuerpo y alma, sino que se extiende a la interacción entre Dios y su creación. Priestley considera que no hay forma de resolver el problema de la interacción en el marco de una ontología dualista y encuentra que el materialismo ofrece elementos para una explicación más satisfactoria. Para desmontar el problema planteado por el dualismo, Priestley procede mediante dos pasos: el primero es proponer una concepción novedosa de la materia, y el segundo es explicar, a partir de esa concepción, la interacción cuerpo-mente. Una vez que se han dado estos pasos, se allana también el camino para comprender la presencia y actividad de Dios en la creación.

La definición de materia que propone Priestley está influida por ciertas teorías que surgieron en la época, sobre todo la de Roger Boscovich, quien planteaba que la materia está constituida por poderes activos de atracción y repulsión (DME, Introduction ii, 24-28, 35, 45, ver Wolfe 2020, pp. 36-7, Guzzardi 2020, pp. xi-xiv). Esto implica que no es esencialmente sólida ni tampoco pasiva e inerte (Wunderlich 2020, p. 52). La solidez no se concibe como una propiedad fundamental de la materia sino como un efecto de los poderes de atracción y repulsión (DME 10-2, 16). Este nuevo modo de comprender la materia elimina los obstáculos que la hacen incompatible con el pensamiento y la sensación. Ya

12 Esa postura abiertamente dualista se evidencia en *Institutes of Natural and Revealed Religion*, una obra en tres volúmenes publicada entre 1772 y 1774.

no es necesario postular la existencia de una sustancia o principios inmateriales que la doten de movimiento y vida porque la propia materia es inherentemente activa (DME 23, 45). Ese carácter activo la hace capaz de albergar o dar origen a la sensación y el pensamiento.

Reid, sin embargo, considera que Priestley no demuestra de manera concluyente que los rasgos de impenetrabilidad (AC 199) e inercia (AC 204) le son ajenos a la materia. Tampoco, a ojos de Reid, prueba que los principios de atracción y repulsión son inherentes a la materia en lugar de poderes que actúan sobre ella, como propone Newton (AC 215). Para Reid, no podemos deshacernos tan ligeramente de la definición de la materia como impenetrable, divisible e inerte que es el fundamento de la filosofía natural desde Galileo en adelante, porque ha sido establecida por inducción a partir de observaciones y experimentos. Si esa definición es falsa, se derrumba todo el edificio de la ciencia y es preciso construir otro a partir de fundamentos nuevos (AC 216). Priestley parece no haberse dado cuenta de las implicancias que tiene su concepción de la materia: dice adoptar las mismas premisas y reglas de razonamiento que Newton, pero las conclusiones a las que llega son diametralmente opuestas (AC 238). Entonces, Reid afirma irónicamente que «si el Dr. Priestley razona correctamente, Sir Isaac Newton razona muy mal» (AC 215).¹³ Desde la perspectiva de Reid, si las propiedades que la filosofía natural le atribuye a la materia no pueden dar cuenta de los fenómenos que observamos, debemos recurrir a principios explicativos de índole no material en lugar de seguir la estrategia de Priestley, que es modificar nuestra concepción de la materia para que se ajuste a aquello que queremos explicar.

¿Qué tendría para decir Priestley frente a un argumento de semejante peso? A pesar de que las *Disquisitions* fueron escritas antes que el manuscrito de Reid, podemos, sin embargo, encontrar allí un argumento que puede officiar como respuesta. Priestley considera objetable que se defina la sustancia inmaterial únicamente por la vía negativa. Si lo material se considera como inerte, pasivo, divisible y corruptible, a la sustancia inmaterial, por contraste, se le otorgan las propiedades de la vida, la actividad, la indivisibilidad y la incorruptibilidad, «pero hasta que no sepamos algo *positivo* acerca de esta supuesta sustancia inmaterial y no meramente *que no es materia*, es imposible determinar si no puede estar sujeta a cambio y ser disuelta al igual que la sustancia material» (DME 131). Atribuirle todo lo que no podemos explicar a una supuesta sus-

13 Sin embargo, Priestley no parece estar malinterpretando a Newton, sino interpretándolo de manera diferente a Reid. Respecto de la inercia y su relación con las leyes de movimiento, por ejemplo, considera que pueden mantenerse tanto a partir de una concepción de la materia inerte, como de la hipótesis de la acción mutua entre dos cuerpos. Incluso, señala que Newton muestra un experimento relativo a la luz que avala esa hipótesis (DME 33-4).

tancia inmaterial no es más que ocultar nuestra ignorancia, ya que no tenemos experiencia alguna que nos ayude a dar sustento a esa opinión ni a concederle más peso que a la hipótesis materialista (DME 189). Incluso el propio Reid confiesa que es muy poco lo que sabemos acerca de los principios inmateriales:

Podría preguntarse a qué orden de seres debemos referir aquellos agentes inmateriales que actúan sobre la materia inanimada y aquellos que animan a animales y vegetales. ¿Son seres pensantes e inteligentes o no? ¿Son seres mortales o inmortales? [...] A estas preguntas y otras por el estilo sólo puedo responder confesando mi ignorancia (AC 229, ver EIP 11-2).

Frente a esta declaración de ignorancia, Priestley podría preguntarse si negarle a la materia la capacidad de ser fuente de actividad nos da derecho a postular la existencia de agentes inmateriales dotados de todo aquello que la consideramos incapaz de hacer. ¿Qué nos hace pensar que nuestra ignorancia se limita sólo al ámbito de lo inmaterial y no comprende aspectos de lo material que podrían explicar aquellos fenómenos que atribuimos a agentes inmateriales? El argumento de la ignorancia es tan legítimamente aplicable a propiedades desconocidas de la materia como a propiedades de una supuesta sustancia inmaterial de cuya existencia no tenemos garantía alguna. Después de todo, los principios inmateriales que Reid propone para explicar fenómenos tales como la gravedad, la electricidad o el magnetismo no dejan de tener el estatus de hipótesis (ver Tapper 2002, p. 521; Nichols 2007, p. 238).

Por contraste, Priestley argumenta que la materialidad del ser humano no está basada en suposiciones sino en la observación atenta de los hechos:

Si admitimos todo lo que se puede conocer mediante *experiencia* o *intuición*, puedo pensar que es más probable que todos los poderes o propiedades del hombre inhieran en *una clase* de sustancia; y dado que todos acordamos en que el hombre consiste, al menos en parte, de materia, puedo concluir que es completamente material, y me niego a abandonar esta opinión hasta que me muestren que las propiedades que necesariamente le pertenecen a la materia y las de la sensación y el pensamiento son incompatibles (DME 135, ver 45).

Si desconocemos, en última instancia, la naturaleza de la sustancia, ¿cómo podemos estar seguros de que las propiedades –en apariencia disímiles– que observamos, no provienen en realidad de un único sustrato común? Desde la perspectiva de Priestley, el agnosticismo sustancial sumado a la falta de definiciones positivas acerca de la sustancia inmaterial, en un marco metodológico inspirado por las reglas de Newton, son razones de peso para inclinarnos hacia el materialismo. El argumento de Priestley a favor del materialismo, mal que le pese a Reid, parece respetar más estrictamente la

primera regla para filosofar de Newton, ya que mientras no se pruebe que el pensamiento y la sensación son incompatibles con las propiedades de la materia, no hay razón para no plantear que estos poderes puedan ser consecuencia de la organización de la materia (DME, 135, LPU III, 17). Por su parte, como vimos recién, la apelación de Reid a principios inmateriales resulta poco satisfactoria desde un punto de vista newtoniano, ya que no sólo implica la multiplicación de causas innecesariamente, sino que éstas además revisten un carácter hipotético.¹⁴

Por supuesto que la validez del argumento de Priestley depende de que aceptemos su definición de la materia. En caso de no hacerlo, Priestley deposita la carga de la prueba en los inmaterialistas (DME 135). Reid está entre quienes no aceptan esa definición, pero la alternativa que ofrece en su lugar deja puntos sin resolver que no son menores, entre los cuales se encuentra justamente el álgido problema de la interacción. Reid reconoce que los atributos de la mente y del cuerpo son tan diferentes que «no podemos encontrar ningún [asidero] por el que uno pueda [incidir sobre el] otro. Hay un golfo profundo y oscuro entre ellos, que nuestro entendimiento no puede cruzar: y el modo de su correspondencia e interrelación es absolutamente desconocido» (IHM 176/249).

IV. INTERACCIÓN VERSUS EMERGENCIA

La explicación de la interacción mente-cuerpo es, justamente, el segundo paso que Priestley debe encarar. ¿De qué manera logra allanar esta dificultad? Para que haya interacción, sostiene que es necesario que las sustancias, los principios, los agentes o como queramos llamarles, compartan un atributo en común (E 59, DME 147, 185). En este sentido, apoyándose en su definición de materia, plantea no sólo que lo mental comparte un atributo con lo material, sino que en realidad la mente no es una sustancia diferente de la materia:

Lo que llamamos *mente*, o el principio de la percepción y el pensamiento no es una sustancia distinta del cuerpo, sino el resultado de la organización corporal [...] porque sea lo que fuere la materia, pienso haber probado suficientemente, que la mente humana no es más que una modificación de ella (DME, Introduction, iv, ver 121, 150).

La tesis de Priestley, entonces, consiste en que es necesario que exista un sistema material, específicamente un sistema nervioso y un cerebro como

¹⁴ Según Nichols (2007, pp. 244-5), Reid no está siendo consecuente con el espíritu newtoniano que dice profesar. En lugar de refutar a Priestley examinando la evidencia empírica a favor de la postura dualista que él defiende, prefiere mantenerse en la postura de que la materia es inerte y pasiva, aunque deba apelar a la hipótesis de que existen principios inmateriales que la animan.

prerrequisito para que pueda ejercerse la facultad de pensar (DME 48-9).¹⁵ ¿Qué argumentos ofrece a favor de su tesis? El argumento principal es que observamos una conjunción constante entre características mentales y organismos con un cerebro funcional, lo que lo conduce a establecer una relación causal entre ambos con un alto grado de probabilidad (DME 107, 120, ver Wunderlich 2020, pp. 50-1): «hasta donde podemos juzgar, la facultad de pensar y cierto estado del cerebro siempre se acompañan y corresponden el uno con el otro» (DME 47, ver 48), afirma. Este correlato puede probarse a partir de ciertos fenómenos de carácter general. El primero es que no hay ningún caso de un ser humano que haya conservado la capacidad de pensar una vez que su cerebro se destruyó, y a la inversa, cuando el pensamiento está deteriorado, hay razón suficiente para creer que el cerebro está igualmente dañado. En segundo lugar, podemos constatar que la facultad de pensar madura con el cuerpo y decae con él y en tercer lugar, así como la mente es afectada a consecuencia de los dolores y placeres corporales, el cuerpo es susceptible de ser afectado por las pasiones, temores y demás estados de la mente (E 36, 339, DME 47-8).

Los hechos que menciona Priestley prueban que hay un correlato e inclusive una relación causal cuerpo-mente, pero no explican cómo es posible que el pensamiento y la sensación surjan de un sistema viviente organizado (E 35-6, DME 151, LPU III, 17).¹⁶ La conexión entre ambos es innegable, pero el modo en que esa conexión tiene lugar es, hasta el momento, inexplicable. Sin embargo, el hecho de que no sepamos cómo se produce la capacidad de pensamiento y percepción a partir de la organización corporal y la vida no implica que esa conexión no exista (E 35). Generalmente, lo que solemos hacer en casos semejantes en los que desconocemos la causa de la interacción entre dos fenómenos es considerar que las circunstancias que siempre acompañan a un fenómeno son sus causas. Por ejemplo, decimos que el imán atrae al hierro, y como eso se da en todos los casos observados hasta el momento, afirmamos que el imán tiene el poder de atraer los metales, aunque no podamos explicar en qué consiste ese poder de atracción. Así, «nuestro razonamiento respecto de cómo la sensación resulta de la organización es exactamente similar a nuestro razonamiento acerca de la atracción del hierro mediante el magnetismo» (DME 151-2). Postular que existe una sustancia inmaterial que reside en el cuerpo y que es la causa del pensamiento y la sensación por el sólo hecho de no poder observar cómo surgen esos poderes a partir de la organización

15 Wolfe (2020, p. 38) sostiene que Priestley pudo haber estado influido por Anthony Collins en este punto. El emergentismo, según indica Wolfe, plantea que la facultad de pensar es el resultado de cierta organización de las partes del cerebro, que por separado no tienen la capacidad de pensamiento.

16 Garrett (2004, pp. 148-9) señala atinadamente que lo que Priestley muestra es que todas las mentes tienen cerebros que las acompañan y que ambos actúan concertadamente, pero no da muchas razones para sostener que la percepción pueda explicarse mediante materia activa.

corporal, es tan ridículo como postular que lo que produce la atracción del metal es una sustancia inmaterial que reside en el imán, por el sólo hecho de no poder explicar en qué consiste el magnetismo (DME 152). Si respecto de cada operación natural para la que no podamos encontrar aún la causa próxima vamos a imaginar una sustancia o principio inmaterial que la explique, estaríamos multiplicando las causas en vano. Postular la existencia de principios inmatrimales no resuelve ningún problema, más aún si consideramos que no hay contradicción alguna en plantear que el cuerpo del ser humano puede ser la fuente de todos sus poderes mentales (LPU XI, 150-1).

Curiosamente, Reid emplea un argumento similar al de Priestley para sostener que aunque no podamos explicar cómo se produce la unión entre dos sustancias tan diferentes como el cuerpo y el alma, esa no es razón suficiente para negar que la unión existe (AC 235). Esto nos lleva a preguntarnos por qué Priestley está dispuesto a tolerar nuestra ignorancia acerca del modo en que emergen el pensamiento y la sensación de un sistema material pero no, como Reid, nuestra ignorancia respecto de la posibilidad de la interacción entre mente y cuerpo. La diferencia radica en que en el primer caso, no hay incompatibilidad entre cuerpo y mente a raíz de la modificación que Priestley hace de la noción de materia. Sin embargo, en el segundo caso cuerpo y mente son entendidos como dos sustancias independientes con propiedades contrapuestas, entonces la ignorancia encubre en realidad una inconsistencia.

V. LA OMNIPRESENCIA DIVINA

El último punto que el materialismo, o al menos el abandono del dualismo, permite resolver es la presencia y actividad divina en la creación. Priestley sostiene que no podemos tener acceso a la naturaleza divina sino sólo a algunos de sus atributos, tanto a través de la Revelación como de nuestra observación del universo basándonos en el argumento del designio (DME 187, 191, LPU II, IV). Esta postura está en consonancia con el agnosticismo sustancial que defiende ya que recordemos que afirma, al igual que Reid, que no tenemos idea adecuada de ningún tipo de esencia (DME 139). A Priestley le interesa dejar en claro que defender una postura materialista tanto respecto de la mente humana como del universo en general no necesariamente implica asumir que la causa del universo es material también. Por el contrario, afirma que la naturaleza humana y la divina son altamente disímiles:

Es evidente que ninguna prueba de la materialidad del hombre puede extenderse mediante una analogía adecuada con el fin de constituir prueba o evidencia de una materialidad similar de la naturaleza divina, ya que al ser diferentes las propiedades o poderes, la sustancia o esencia (si es conveniente que usemos tales términos) debe ser diferente también (DME 142).

El carácter material del ser humano se prueba por observación, mientras que no contamos con impresiones sensibles de la divinidad, sino sólo de sus efectos. Por ese motivo, no podemos extender las pruebas de la materialidad de la naturaleza humana hacia la naturaleza divina, porque no hay analogía posible entre ambas. Priestley sostiene que si bien en el caso del ser humano la inteligencia es el resultado de la organización de la materia, eso no tiene por qué ser necesaria ni universalmente así: en el caso de la mente divina, es posible que la inteligencia no provenga de nada que tenga propiedades visibles y tangibles (LPU III, 29-30). Sin embargo, demostrar la existencia de Dios y los atributos divinos mediante el argumento del designio –que se apoya en la analogía entre las obras de la inteligencia humana y las de la inteligencia divina–, e intentar al mismo tiempo mostrar que esas inteligencias no sólo son diferentes en grado sino cualitativamente pone a Priestley por momentos al borde de la inconsistencia en su argumentación. No me voy a detener en este punto porque excede los límites de este trabajo.¹⁷ Lo interesante del caso es que proponer la disimilitud entre las naturalezas humana y divina le permite mantener una postura ambigua o neutral respecto de la cuestión de la materialidad o inmaterialidad divina. En última instancia, lo que busca dejar en claro es que esta cuestión es irrelevante porque el conocimiento que tenemos de Dios proviene de sus efectos, y son esos efectos los que nos hablan de una inteligencia, poder y benevolencia infinitos, sea cual fuere la esencia de la que proceden (DME 144, 186, 189-91).

Uno de los atributos que Priestley explícitamente le confiere a Dios es la omnipresencia (DME 185), es decir la cualidad de ocupar todo el espacio. Esto se debe a que ningún poder puede actuar donde no está. Como Dios actúa en todo lugar, entonces necesariamente debe estar en todo lugar (LPU IV, 39). La postura que Priestley define como inmaterialismo «estricto» o «rígido» (DME 147) y asocia con los «metafísicos modernos» (DME 143), es decir, con Descartes y los cartesianos (DME 231, 257-8) sostiene que lo inmaterial no es algo que tiene propiedades distintas de la materia, sino que es algo que no tiene nada en común con la materia (DME 143). Esto implica que si Dios es inmaterial en sentido estricto no tiene ninguna propiedad en común con la materia y por lo tanto sería imposible que entablara una relación con el espacio y actuara en la creación (DME 185, 265, 269-70).¹⁸ Teniendo en cuenta que la omnipresencia implica la penetración de la ma-

¹⁷ Estas inconsistencias se ponen de manifiesto sobre todo en *Letters to a Philosophical Unbeliever* (1780).

¹⁸ Wunderlich (2020, p. 54) hace notar que Priestley percibió un problema que efectivamente aqueja al dualismo cartesiano y que le fue señalado por Henry More al propio Descartes en su momento. Descartes se limitó a responderle que Dios, los ángeles y la mente humana carecen de extensión pero sin embargo tienen poderes para actuar sobre las cosas extensas.

teria (DME 147), la novedosa concepción de Priestley, que no considera la solidez o impenetrabilidad como una de sus propiedades fundamentales, permite resolver este problema, ya que le permitiría a Dios –sea su naturaleza material o inmaterial– co-ocupar aquellos puntos del espacio que estuviesen ocupados por la materia (DME 143-4, Wunderlich 2020, p. 58). Esto no sólo le da una ventaja respecto de la explicación dualista o inmaterialista estricta sino que parece estar más acorde con la noción de omnipresencia divina de las Sagradas Escrituras, que es la de estar presente en todos los lugares, llenando todos los espacios, «lo que necesariamente implica una extensión real» (DME 149).

Cabe pensar, entonces, que si bien Priestley mantiene una actitud ambigua acerca de la naturaleza divina, sostiene que sería peligroso adscribirle materialidad a Dios si partiésemos de una concepción de la materia como inerte e incapaz de inteligencia o pensamiento (DME 144). Pero si nuestra concepción de la materia es la de una sustancia activa, ese peligro desaparece y adquiere plausibilidad el hecho de considerar que actividades como el pensamiento y otros atributos que le adscribimos a la divinidad puedan tener una base material (Wunderlich 2020, p. 58). Su teoría de la materia es lo suficientemente amplia como para permitirnos sostener que Dios podría ser una fuerza activa al modo del magnetismo o la gravedad, a las que considera como un tipo de materia sutil y refinada que no pueden percibirse mediante los sentidos pero sin embargo actúan en el mundo (DME 217, ver Wunderlich 2020, pp. 57-8).

Priestley sostiene que, a fin de cuentas, la ontología materialista termina resultando más consistente con los principios de la religión que el propio dualismo, o al menos, ofrece una alternativa de solución a muchos de los problemas que los dualistas, el propio Reid incluido, se limitan a dejar planteados y sumidos en un halo de misterio e incomprensión (DME, Preface, ix-x, 70, ver Tapper 1982, p. 72).¹⁹

VI. CONCLUSIÓN

A pesar de compartir un marco común de carácter experimentalista y cristiano, las conclusiones a las que llegan los protagonistas de este debate son antagónicas. Reid se apoya en la tradición de la filosofía experimental natural para sostener que la materia es pasiva e inerte. Esa es una razón de peso para proponer que los principios activos deben ser de naturaleza opuesta

¹⁹ Priestley respalda su postura en una amplia exégesis bíblica y en una doxografía de autores cristianos. Este estudio muestra que la concepción inmaterialista no está presente en la Biblia, sino que la noción que predomina es la del alma y la divinidad como un tipo de materia sutil. Señala que el inmaterialismo estricto es una postura perteneciente a los «metafísicos modernos» (DME 143, 184-5), es decir, reciente, sin sustento en la tradición cristiana.

a la materia. La tesis de Priestley es innovadora y en buena medida sacude los cimientos de la filosofía natural. Plantea que si bien no sabemos a ciencia cierta qué es la sustancia, es evidente que el dualismo trae serios problemas y resulta más simple afirmar que, dadas las evidentes conexiones que existen entre mente y cerebro, hay identidad entre ambos (Garrett 2004, pp. 148-9). El materialismo, entonces, resulta más plausible y más económico que el dualismo (Tapper 2002, p. 514). Sin embargo, no es posible ofrecer una prueba metafísica definitiva ni del materialismo ni del dualismo ya que el estado actual de nuestro conocimiento no nos permite llegar a una decisión última acerca de qué tipo de sustancia podría poseer propiedades mentales. Priestley asume la identidad mente-cerebro con plena conciencia de que se trata de una hipótesis que podemos sostener hasta que se pruebe lo contrario (Garrett 2004, pp. 149-50, Wunderlich 2020, p. 51), mientras que la interpretación conservadora de Reid respecto del método newtoniano le impide admitir una conclusión de este tipo. En última instancia, el dualismo de las propiedades que propone Reid y el materialismo que impulsa Priestley son posturas probables. Queda en manos del lector sopesar la evidencia a favor y en contra de ellas para decidir cuál resulta más plausible.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COPENHAVER, R. (2006), «Is Thomas Reid a Mysterian?», *Journal of the History of Philosophy*, 44 (3), pp. 449-466.
- FRUCHTMAN Jr., J. (1989), «Common Sense and the Association of Ideas: the Reid-Priestley Controversy», en M. Dalgarno y E. Matthews (eds.), *The Philosophy of Thomas Reid*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 421-431.
- GARRETT, A. (2004), «In Defense of Elephants. Priestley on Reid on How to be a Newtonian of the Mind», *The Journal of Scottish Philosophy*, 2 (2), pp. 137-153.
- GUZZARDI, L., (2020), *Ruggiero Boscovich's Theory of Natural Philosophy. Points, Distances, Determinations*. Cham: Birkhäuser.
- HAAKONSSON, K. y James, H. (2010), «Editors' Introduction», en T. Reid [1788] (2010), *Essays on the Active Powers of Man*. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. IX-XXII.
- LOCKE, J. [1690] (1975), *An Essay concerning Human Understanding*, editado por P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- LOVEJOY, A. (1983), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- NEWTON I. [1687] (2016), *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, traducido al inglés por I. Bernard Cohen y A. Whitman. Oakland: University of California Press. Versión en español de Antonio Escotado. Madrid, Alianza: 1995. En las citas textuales, la paginación en español aparece a continuación de la paginación de la edición inglesa.
- NICHOLS, R. (2007), «Natural Philosophy and its Limits in the Scottish Enlightenment», *The Monist*, 90 (2), pp. 233-250.

- PRIESTLEY, J. (1774), *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense; Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth; and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* [E]. Londres: J. Johnson.
- PRIESTLEY, J. (1777), *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* [DME]. Londres: Pearson and Rollason.
- PRIESTLEY, J. (1780), *Letters to a Philosophical Unbeliever* [LPU]. Bath: Cruttwell. Citado por número de carta y número de página.
- REID, T. [1764] (1997), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* [IHM], editado por D. Brookes. Edimburgo: Edinburgh University Press. Versión en español de E. Duthie. Madrid: Trotta, 2004. En las citas textuales, la paginación en español aparece a continuación de la paginación de la edición inglesa.
- REID, T. [1785] (2002), *Essays on the Intellectual Powers of Man* [EIP], editado por D. Brookes. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- REID, T. [1788] (2010), *Essays on the Active Powers of Mind* [EAP], editado por K. Haakonsen and J. H. Harris. Edimburgo: Edimburgo University Press.
- REID, T. (1995), *Thomas Reid on the Animate Creation: Papers relating to the Life Sciences* [AC], editado por P. Wood. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- SHER, R. (1990), «Professors of Virtue: The Road to Adam Ferguson in the Edinburgh Moral Philosophy Chair», en M. A. Stewart (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, pp. 87-126.
- TAPPER, A. (1982), «The Beginnings of Priestley's Materialism», *Enlightenment and Dissent*, 1, pp. 73-81.
- TAPPER, A. (2003), «Reid and Priestley on Method and the Mind», *Philosophical Quarterly*, 52 (209), pp. 511-525.
- WOLFE, Ch. (2020), «From the logic of ideas to active-matter materialism: Priestley's Lockean problem and early neurophilosophy», *Intellectual History Review*, 30 (1), pp. 31-47.
- WOOD, P. (1985), «Thomas Reid's Critique of Joseph Priestley: Context and Chronology», *Man and Nature*, 4, pp. 29-45.
- WOOD, P. (2004), «Thomas Reid and the Tree of Science», *The Journal of Scottish Philosophy*, 2 (2), pp. 119-136.
- WOOD, P. (2015), «Thomas Reid and the Common Sense School», en A. Garrett y J. Harris (eds.), *Scottish Philosophy in the Eighteenth-Century*, vol. I. Oxford: Oxford University Press, pp. 404-452.
- WUNDERLICH, F. (2020), «Priestley on Materialism and the Essence of God», *Intellectual History Review*, 30 (1), pp. 49-64.

SOFÍA CALVENTE es Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Filosofía Moderna e investigadora en el Centro de Investigaciones en Filosofía, ambos pertenecientes a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Líneas de investigación:

Se vinculan con la Filosofía experimental británica de los siglos XVII y XVIII, la Ilustración Escocesa, el materialismo británico de la modernidad, la obra de David Hume y filósofas modernas como Margaret Cavendish y Catharine Trotter Cockburn.

Publicaciones recientes:

CALVENTE, Sofía. “‘The Father of the Experimental Philosophy of the Human Mind.’ Descartes and the Scottish Enlightenment’s Moral Philosophers.” *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 20, N° 3 (2022).

CALVENTE, Sofía. “Simpatía, creencia y experiencia en David Hume.” *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía* vol. 71 N° 180 (2022).

Email: vicentesofia@yahoo.com.ar