

Libros de **Cátedra**

Filósofas y filósofos de la modernidad

Nuevas perspectivas y materiales para el estudio

Silvia Manzo (coordinadora)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales


Eduulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS DE LA MODERNIDAD
NUEVAS PERSPECTIVAS Y MATERIALES PARA EL ESTUDIO

Silvia Manzo
(coordinadora)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


EDITORIAL DE LA UNLP

Índice

| | |
|----------------------|---|
| Prólogo | 6 |
|----------------------|---|

PRIMERA PARTE

| | |
|---|---|
| Marcos interpretativos generales | 8 |
|---|---|

Capítulo 1

| | |
|--|---|
| La filosofía en la modernidad: construcciones historiográficas y nuevas perspectivas | 9 |
| <i>Silvia Manzo</i> | |

Capítulo 2

| | |
|--|----|
| El empirismo y el racionalismo modernos: definiciones, evaluaciones y alternativas | 22 |
| <i>Silvia Manzo y Sofía Calvente</i> | |

Capítulo 3

| | |
|---|----|
| ¿Qué importancia tiene si Descartes era o no un racionalista? | 44 |
| <i>Daniel Garber</i> | |

Capítulo 4

| | |
|---|----|
| El canon olvidado: las filósofas modernas | 54 |
| <i>Silvia Manzo</i> | |

SEGUNDA PARTE

| | |
|--------------------------------|----|
| Apuntes de clases | 68 |
|--------------------------------|----|

Capítulo 5

| | |
|---|----|
| Contra los prejuicios. Nicolás de Cusa y Giordano Bruno en los umbrales de la filosofía moderna | 69 |
| <i>José González Ríos</i> | |

Capítulo 6

Matemática, experimentación y magia natural en el surgimiento de la ciencia moderna 81

Pedro Ignacio Urtubey

Capítulo 7

Para comenzar a meditar con René Descartes 101

Sofía Calvente

Capítulo 8

Descartes, el genio maligno y la caza de brujas: los cruces entre el arte,
la religión y la filosofía 110

Estéfano Efrén Baggiarini

Capítulo 9

Las relaciones entre el alma y el cuerpo en la filosofía cartesiana 130

Mónica Isabel Menacho

Capítulo 10

Ralph Cudworth y una relación distinta entre cuerpo y alma en el siglo XVII 144

Natalia Strok

Capítulo 11

Una aproximación al pensamiento de Margaret Lucas Cavendish 154

Sofía Calvente

Capítulo 12

La filosofía de Anne Finch Conway 167

Natalia Strok

Capítulo 13

Juana Inés de la Cruz: el estudio para ignorar menos 179

Natalia Strok

Capítulo 14

Acerca del materialismo y el inmaterialismo modernos: una disputa desde
Descartes a Berkeley 190

Juan Pablo Moreno

Capítulo 15

Catharine Trotter Cockburn: una filósofa por derecho propio 201
Sofía Calvente y Sofía Crottogini

Capítulo 16

Algunas nociones básicas sobre la teoría del conocimiento de Hume 213
Sofía Calvente

Capítulo 17

Sobre la identidad personal en la filosofía de Hume 224
Sofía Calvente

Capítulo 18

Hume y Kant en torno al conocimiento, la causalidad y el escepticismo 235
Sofía Calvente

Glosario 244

ANEXO

Bibliografía de fuentes primarias y secundarias en español sobre filósofas 250
Sofía Crottogini

Los autores 255

Prólogo

La filosofía moderna, que se desarrolló entre los siglos XVII y XVIII, condensa una serie de perspectivas sobre el ser humano, sobre el mundo natural, social y político, y sobre la historia y la religión que fueron determinantes de muchos desarrollos teóricos tanto en el campo de las humanidades como de las ciencias sociales, naturales y exactas que llegan hasta nuestros días. Es por ello que los cursos de filosofía para principiantes incluyen, casi sin excepción, el abordaje parcial o total de autores y temas considerados como clásicos de la filosofía moderna. En muchos de ellos se tratan aspectos vinculados con las grandes corrientes filosóficas y figuras que tradicionalmente han sido presentadas como los ejes de este periodo: el racionalismo —representado por René Descartes, Baruch Spinoza y Gottfried W. Leibniz— el empirismo —representado por John Locke, George Berkeley y David Hume— y el criticismo —representado por Immanuel Kant.

Desde la década de 1980 esa visión tradicional de la filosofía moderna, con un fuerte sesgo eurocéntrico, ha sido criticada y reinterpretada por los estudios especializados, lo cual dio como resultado representaciones más precisas, complejas e inclusivas de la modernidad filosófica. En lo que concierne a lo específicamente filosófico se ha mostrado, entre otras cosas, que con el paso del tiempo las categorías racionalismo y empirismo se convirtieron en clichés historiográficos que simplificaron en exceso los acuerdos y diferencias filosóficas expresados por sus exponentes clásicos; que hubo otras corrientes igualmente importantes en esa época —como el inmaterialismo, el materialismo y el escepticismo—, otras voces filosóficas interesantes e injustamente olvidadas —por ejemplo, la voz de las filósofas— y otros espacios geográficos, además del europeo, en los que se desarrolló la filosofía —especialmente importante para nosotros es el espacio filosófico latinoamericano.

Sin embargo, esta renovación de la imagen de la filosofía moderna todavía no se ha volcado suficientemente en los libros introductorios disponibles en nuestro medio. De tal manera, los profesores que hoy quieren actualizarse sobre temas clásicos de la filosofía moderna o aquellos que buscan ir más allá del canon tradicional para brindar al estudiantado relatos alternativos tienen grandes dificultades para dar con bibliografía accesible que ayude a satisfacer estas demandas. No solo no encuentran con facilidad libros para actualizarse y preparar sus clases sobre estas temáticas, sino que tampoco tienen a la mano materiales de lectura que resulten adecuados para sus estudiantes.

Este libro intenta ayudar a cubrir esa vacancia bibliográfica. En cuanto a los contenidos, por un lado, aporta nuevas perspectivas y materiales de estudio sobre algunos de los temas, autores

y textos clásicos de la filosofía moderna europea; por otro lado, invita a descubrir rarezas, temas, autores y textos poco conocidos o ignorados, que rebasan las fronteras de la filosofía europea y buscan renovar el canon de la filosofía moderna. Los capítulos de la primera parte brindan marcos interpretativos generales de la filosofía moderna que, por un lado, reponen y evalúan las lecturas tradicionales y, por otro lado, introducen perspectivas más recientes con el fin de mejorar nuestra comprensión del pasado y su ponderación en función de nuestros intereses y preguntas actuales. Los capítulos de la segunda parte se ofrecen como insumos para las materias introductorias a la filosofía que podrán ser utilizados como material de lectura por el estudiantado de grado. Son textos de carácter básico e introductorio; con un lenguaje accesible y ameno para quienes estén dando sus primeros pasos en la filosofía. El glosario final tiene la función de ayudar al alumnado a comprender mejor los temas abordados en los capítulos, a través de definiciones sencillas de algunos términos filosóficos y de otra información vinculada con el contexto histórico de la modernidad.

Por último, pero no menos importante, este libro quiere contribuir a la inserción de la obra de las filósofas modernas en los cursos introductorios a la filosofía. Intentamos hacer llegar a las nuevas generaciones las figuras y los legados de algunas de estas pensadoras, por medio de textos breves y sencillos, que servirán como estímulo para rescatarlas del olvido. Además, en el anexo ofrecemos una bibliografía de textos en español que puede servir para adentrarse más en ese universo, todavía muy poco estudiado en nuestro medio académico.

Este libro es el resultado de un proyecto de investigación colectivo llevado a cabo a lo largo de varios años en torno a la cátedra de Filosofía Moderna de la Universidad Nacional de La Plata. Fue planeado, pensado y escrito a través de un intercambio muy fructífero entre docentes y colaboradores alumnos de nuestro grupo de investigación. Asimismo contó con la participación de profesores y docentes invitadas de otras universidades de Argentina y del exterior. Lo escribimos pensando en nuestros compañeros docentes, que ojalá encuentren en él una ayuda y un acompañamiento para su trabajo. Y, sobre todo, lo escribimos pensando en los estudiantes que se inician en la filosofía. A ellos les agradecemos por sus inquietudes, sus ideas y sus preguntas, que muchas veces nos estimulan a buscar más y mejores respuestas, más y mejores formas de comunicarlas.

Como a todes, la pandemia del Covid-19 nos tomó por sorpresa y cambió nuestras vidas. Sin pedir permiso, las incertidumbres y las angustias que trajo se metieron en nuestras charlas y reflexiones filosóficas durante la etapa final de escritura de este libro. Su marca quedará impresa en estas páginas y en nuestra memoria individual y colectiva.

Silvia Manzo

PRIMERA PARTE

Marcos interpretativos generales

CAPÍTULO 1

La filosofía en la modernidad: construcciones historiográficas y nuevas perspectivas¹

Silvia Manzo

Filosofía e historia de la filosofía

Las narraciones que presentan la filosofía moderna como un periodo particular de la historia de la filosofía, al igual que las narraciones sobre otros periodos de la historia de la filosofía, son deudoras tanto de determinadas concepciones de la filosofía como de ciertas concepciones de su historia y de la historia. La mirada hacia el pasado filosófico se sitúa en un presente que, implícitamente o no, delimita el campo de lo que es considerado como filosofía y de lo propiamente filosófico, delimitación que implica una selección de las manifestaciones que caracterizan la filosofía, como, por ejemplo, sus autores, sus problemas, sus escenarios y sus formas discursivas. Dicho de otra manera, al narrar una historia de la filosofía se determinan de alguna manera quiénes son filósofos, qué temas son filosóficos, dónde se hace filosofía y cómo se escribe filosofía, entre otras cosas. A su vez, la narración histórica de las expresiones de ese pasado asume ciertas posiciones acerca de la historicidad de lo filosófico, de sus relaciones con los diferentes ámbitos de su emergencia, de sus métodos de investigación y de las modalidades discursivas deseables para esta narración².

Sin embargo, pocas veces los historiadores de la filosofía tienen por costumbre hacer manifiesto el punto de vista y los métodos a través de los cuales hacen historia. Es decir, en los libros de historia de la filosofía no es muy habitual encontrarnos con una presentación explícita de por qué y cómo se cuenta esa historia. Más aún, suele ocurrir, al menos en nuestro medio, que en los planes de estudio de las carreras de filosofía no se incluyan contenidos en este sentido que problematicen la historicidad de la filosofía en sus objetos y sus contenidos. La ausencia de una

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Programa de Actualización Docente Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) - Dirección General de Escuelas, Provincia de Buenos Aires, 2009.

² Para evitar confusiones conviene recordar el sentido de la palabra *historia*, en este contexto. Siguiendo una distinción tradicional establecida por Hegel, podemos señalar que, por un lado, *historia* se refiere a los hechos ocurridos en el pasado (en latín, *res gestae*). Por otro lado, usamos la misma palabra para denotar la narración de los hechos pasados (en latín, *historia rerum gestarum*).

reflexión historiográfica en el ámbito de la filosofía resulta particularmente llamativa y se nos presenta como paradójica, cuando advertimos que desde hace mucho tiempo tanto en la enseñanza como en la producción de textos filosóficos hay un claro predominio de la historia de la filosofía. Frente a esta situación cabe preguntarse: ¿cómo es posible que no se pregunten cómo y por qué hacen historia filosofía quienes se dedican a investigar, enseñar o escribir sobre historia de la filosofía? ¿Cómo es que muchos profesionales de la filosofía se hayan olvidado de hacer esas preguntas y buscar sus respectivas respuestas?

En un artículo de Charles Taylor (1990), que hace una defensa de la visión histórica de la filosofía, creo haber encontrado una clave de respuesta a estas preguntas. Taylor distingue dos funciones que cumple la historia de la filosofía, una función explicitadora y una función emancipadora, las cuales muestran claramente por qué la práctica de la historia de la filosofía es, ella misma, filosófica. Coincido con Taylor en que la filosofía es una actividad que, en lo esencial, se dedica a examinar lo que pensamos, creemos y hacemos, de modo que hace más visible lo que habitualmente asumimos como un supuesto incuestionable. El examen que realiza la actividad filosófica nos da la posibilidad de explicitar el por qué de nuestras prácticas y discursos. Precisamente aquí tiene sentido la historia de la filosofía, dado que la explicitación más acertada se puede lograr mediante una explicación genética, en la que nos remontamos a lo que originó esos supuestos tácitos. Ese recorrido nos permite recordar (y, en muchos casos descubrir) cómo fue que se estableció determinado paradigma filosófico. Nos hace ver, al mismo tiempo, que la manera establecida de hacer y pensar la filosofía en un determinado momento de la historia es apenas una de las tantas maneras posibles, no la única.

Esta función explicitadora, heurística y pedagógica de la historia de la filosofía se liga con su función emancipadora. Esta segunda función se articula con el anhelo de la filosofía por ser original, por proponer algo nuevo y distinto, anhelo particularmente presente desde la modernidad. En este sentido, la búsqueda filosófica se propone superar la filosofía establecida, liberarse de ella, para dar lugar a una nueva filosofía, superadora de la precedente. He aquí cuando la historia puede cumplir su tarea emancipadora. Si queremos cambiar y criticar una concepción filosófica imperante, es necesario descubrir sus orígenes, los cuales —con el correr del tiempo— fueron quedando en el olvido, en la medida en que esta concepción ganaba terreno. Sin duda, algo que ha quedado en el olvido y se ha naturalizado en la filosofía actual es el *giro histórico* que se ha instalado desde hace unos doscientos años. Me referiré a la historia de ese olvido en las secciones que siguen.

La conciencia histórica moderna

En el periodo que se extiende aproximadamente entre los siglos XVII y XVIII tuvo lugar en Europa una transformación de la autoconciencia histórica que se manifestó en las mutaciones de los significados de la palabra *moderno*. Para entender esta transformación será conveniente echar una mirada a la representación del tiempo histórico que caracterizó a los periodos

precedentes. La visión de la historia característica de la Antigüedad asumía un esquema cíclico a lo largo de la historia, sin teleología (es decir, sin aspirar a un objetivo temporal final). Los ciclos históricos implican la repetición recurrente de etapas sucesivas, una evolución que en algún momento retorna al mismo punto de partida de manera regular, para luego comenzar nuevamente el ciclo. En cambio, la Edad Media se veía a sí misma como una etapa de la historia lineal, revelada y anticipada en las Sagradas Escrituras, cuyo momento y objetivo final es la salvación de las almas. Los hitos de esta historia lineal —según los filósofos medievales cristianos— son la creación del hombre en el Paraíso, la caída Adánica (o *pecado original*), la encarnación de Cristo en la Tierra y la segunda venida de Cristo en el momento final de la historia. El filósofo medieval Agustín de Hipona (354-430) distingue las distintas etapas históricas a través de la metáfora de las tinieblas (el pecado) y la luz (Cristo). Su relato manifiesta la conciencia de estar viviendo en la última edad del mundo y cerca del momento final de la historia. En términos intelectuales, los medievales se ven a sí mismos insertos en una tradición, cumpliendo el doble rol de conservadores y a la vez superadores del pasado, tal como se presentan en la conocida frase de Bernardo de Chartres: “enanos sobre hombros de gigantes”.

La contraposición entre la luz y las tinieblas será utilizada frecuentemente como metáfora de los tiempos históricos. Reaparecerá en el siglo XIV en Francesco Petrarca (1304-1374), quien describe amargamente su propio tiempo como una edad de oscuridad, fruto de la decadencia del imperio romano y la corrupción de la Iglesia. Para Petrarca, la luz se encuentra no ya en un futuro de salvación, prometido por el providencialismo cristiano, sino en el pasado antiguo. Con ello, realiza una ruptura con respecto al Medioevo y marca así la senda a seguir por la conciencia histórica del Renacimiento europeo. En el siglo XV, la crisis iniciada en la baja Edad Media culmina en una autoconciencia histórica sin precedentes. Los filósofos renacentistas se veían a sí mismos como protagonistas de una nueva edad de la humanidad que recuperaba el saber más puro de la Antigüedad greco-romana, rescatándolo de la decadencia en la que se había sumergido durante siglos. La luz propia de la Antigüedad revivía, renacía, en el siglo XV y así dejaba atrás ese periodo de oscuridad y tinieblas, ese intermedio histórico, esa era vacía que solo cabía denominar *Edad Media*. Esa interpretación y reapropiación del pasado descansaba en una idea cíclica de la historia asociada con la sucesión nacimiento - muerte - renacimiento. La vuelta a la vida del pasado no suponía un comienzo completamente original sino una recuperación, una imitación e incluso una veneración del pasado perdido. Más allá de la diversidad de matices, propia de todo momento histórico, el o la intelectual del Renacimiento creía que su misión era mirar al pasado para aprender de él (Granada, 2000).

En el siglo XVII, se producirá una innovación decisiva en la autoconciencia histórica europea. La famosa querrela entre antiguos y modernos³, iniciada en el seno de la Academia de Ciencias de París en 1687, sintetiza los contenidos claves de esta transformación, retomando una confrontación ya surgida en siglo XV con el advenimiento del Humanismo. Uno de sus principales

³ Usamos aquí el plural masculino porque es así como fue pensada esta disputa en su momento. Lo mismo sucede en otros pasajes de este capítulo.

promotores fue Charles Perrault (1628-1703), a quien hoy se lo conoce principalmente por haber dado forma literaria a cuentos clásicos infantiles. En 1688, Perrault publicó *Paralelo de los antiguos y los modernos en lo que concierne a las artes y las ciencias*, un texto donde dejaba sentado como un hecho indudable que los modernos superaban a los antiguos. Para Perrault las obras de autores encumbrados de la Antigüedad, como Platón y Homero, tenían sus momentos de tedio y de mala calidad. Creía, en cambio, que los modernos superaban en mucho a los más altos exponentes antiguos de las letras y las ciencias. Estas declaraciones provocaron reacciones adversas y suscitaron largas discusiones en la élite letrada. Si bien el espacio donde surgió la disputa era el ambiente literario, sus alcances se extendieron a los campos de la ciencia y la filosofía europeas en general. Las palabras de Perrault tuvieron tanto eco porque recogían un conjunto de ideas sobre la historia, el conocimiento y el arte que se encontraba en germen ya en algunos pensadores del siglo XV y alcanzaron su vigor en el siglo XVII, alimentadas por el proceso conocido como Revolución Científica y en paralelo a la construcción de la concepción moderna del progreso (Garin, 1987).

Los ojos de los intelectuales modernos de Europa miran hacia adelante con la convicción de que hay mucho más para saber y de que el desafío del presente es superar el pasado. La idea del progreso ineludible se va instalando en la filosofía y alcanzará su cumbre en el siglo XVIII, conocido también como la época de la Ilustración, el Iluminismo o el Siglo de las Luces, denominaciones que evocan nuevamente la imagen de la luz para caracterizar una etapa histórica. La concepción predominante en este siglo ya no asimila la historia con una rueda que gira sobre sí misma repitiendo ciclos sino con una flecha que tiende inexorablemente hacia adelante. Ese movimiento histórico lineal significa un progreso, un mejoramiento de las artes y las ciencias, de las sociedades y de la humanidad como un todo. Cabe acotar, sin embargo, que estudios recientes han mostrado que el optimismo y la fe ciega en el progreso histórico no fueron omnipresente en la intelectualidad ilustrada, sino que hubo también posiciones más vacilantes o ambiguas a este respecto, como fue el caso de Denis Diderot (1713-1784) (Ratto, 2010).

Más allá de los distintos matices y de la variedad de posiciones que hoy conocemos, lo cierto es que durante la modernidad europea era habitual comparar a la Edad Antigua de la humanidad con la infancia, en la que las personas son inexpertas, dan los primeros pasos y balbucean. El presente moderno era concebido como la edad de madurez, que alberga la experiencia del pasado y se encuentra en mejores condiciones para afrontar la vida y avanzar en el conocimiento. No hace falta volver a los antiguos para superar el pasado, como pretendían muchos autores del Renacimiento. No se trata del renacer de la Edad de Oro primigenia, sino de seguir creciendo, de madurar, de “salir de la minoría de edad” como diría Immanuel Kant (1724-1804), marcando a fuego para siempre el sentido de la palabra *Ilustración*. La humanidad madura, no envejece, no va hacia la muerte y la enfermedad, al decir de Bernard le Boviére de Fontenelle (1657-1757). Precisamente en la Francia de Fontenelle, donde se da la disputa entre antiguos y modernos, hay un gran optimismo y una profunda veneración por los avances de la ciencia que surgen de las sociedades científicas como la Academia de París y la Royal Society de Londres. En ese

clima, serán los promotores de la Enciclopedia como Voltaire, Diderot, D'Alembert y muchos otros los principales difusores del newtonianismo como abanderado del progreso humano.

Con la emergencia de esta nueva conciencia, la palabra *moderno* sintetiza las capas de significados que fue acumulando a lo largo de un complejo proceso que llevó siglos. El término moderno que primariamente tiene un sentido meramente temporal y cronológico (actual, reciente), pasa a adquirir un significado cualitativo (nuevo, distinto) y finalmente adquirirá un matiz valorativo de superioridad: *moderno* significa mejor. Estrechamente asociado con él, se encuentra el término *nuevo* que abunda en los títulos de las obras filosóficas de la época. La *nova aetas*, que en el pensamiento cristiano hace referencia al tiempo por venir, ese tiempo que no es más que el comienzo del fin de la historia, cambia de sentido hacia 1500 y ese cambio se profundiza por su articulación con la idea de progreso. La nueva perspectiva asume que el futuro (la *nova aetas*) ya ha comenzado y que es una superación del pasado. La historia es entendida como un tránsito dirigido hacia el futuro. En esa transición se da una reflexión sobre la propia época sin precedentes: nuestro tiempo, el tiempo actual, es el tiempo nuevo, el tiempo mejor. La ruptura con el pasado será emblemática del *ethos* del siglo XVIII y se reflejará en el sentido que se le dio a otros términos como *revolución*, *emancipación* y *progreso* (Koselleck, 1993).

En términos de Reinhart Koselleck (1993), en la época moderna crece notablemente la diferencia entre el espacio de la experiencia del pasado y el horizonte de expectativas del futuro. La conciencia histórica moderna, al decir de Jürgen Habermas (2008), extrae de sí misma su propia normatividad, sin tomar nada prestado de las épocas que la precedieron. En el mismo sentido, Hans Blumenberg (2009) denominará *legitimación de la modernidad* al proceso mediante el cual la época moderna (europea) dio sus propias soluciones a los cuestionamientos sobre la relación entre Dios y el mundo generadas por la crisis tardomedieval. Su lectura se contrapone a la tesis de Karl Löwith (2007), según la cual la idea de progreso, a la que se consideraba como un tópico central y monolítico de la autoconciencia histórica de la modernidad, es el fruto de una secularización de la escatología cristiana heredada del Medioevo. En ambas, la mirada se dirige al futuro: para los medievales hay una garantía divina sobrenatural que alienta la certeza de que el futuro será mejor que el pasado; para los modernos esa seguridad descansa en la confianza en las capacidades de la luz natural de la razón.

Características generales y orígenes del paradigma epistemológico de la filosofía moderna

La autoconciencia histórica que define a la época moderna europea impregna el desarrollo de toda la actividad filosófica que se produjo en ese tiempo y ese espacio geográfico. La filosofía moderna europea, que mira al futuro más que al pasado y se reconoce a sí misma como constituyendo una nueva edad, cuenta la historia de sí misma. De tal modo, muchos filósofos modernos comienzan a escribir la historia de la filosofía moderna y se presentan a sí mismos como un eslabón del devenir histórico. Esas narraciones establecieron las bases de la historiografía de la

modernidad y abrieron el camino para la constitución del canon de la filosofía moderna. Este relato de la filosofía nació en Europa y aplicó en el ámbito filosófico la periodización general de la historia humana que la historiografía europea impuso al resto del mundo. Así, la historiografía filosófica europea correlacionó las grandes etapas históricas de la filosofía distinguidas hasta entonces --filosofía antigua, filosofía medieval y filosofía moderna-- con los periodos de la “historia universal”. A su vez, tendió a interpretar esas etapas del filosofar con la mirada puesta fundamentalmente en la filosofía europea.

¿Cuál es la narración más habitual acerca de la historia de la filosofía moderna? Se trata de un relato historiográfico que Knud Haakonssen (2004) ha denominado *paradigma epistemológico de la filosofía moderna*. Esta narrativa paradigmática es una interpretación del pasado filosófico que sostiene que el gran eje de la filosofía es el problema del conocimiento y que la filosofía moderna europea tomó conciencia de la centralidad de ese problema. Según este paradigma, el gran estímulo que motivó la concentración del pensamiento moderno en el problema del conocimiento fue el resurgimiento del escepticismo antiguo durante el Renacimiento europeo. Los argumentos escépticos ponían en cuestionamiento la posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto e implicaban un desafío frente al cual era necesario tomar partido. En tal sentido, sostienen los exponentes del paradigma, la filosofía moderna está interesada fundamentalmente en la justificación de nuestras creencias y nuestros juicios, y caracteriza al conocimiento como una actividad (o pasividad) de la mente individual. Así, la concepción moderna del sujeto enfatiza el conocimiento teórico, lo individual y lo mental, dejando de lado como un tema menor y subsidiario cualquier problemática filosófica que aborde lo práctico, lo colectivo y lo extramental.

El componente más divulgado y mayoritariamente conocido de este paradigma es la confrontación de dos corrientes que abordaron el problema del conocimiento: el empirismo y el racionalismo. Las versiones más rústicas de este relato de la modernidad filosófica las presentaron como si fueran ejércitos enemigos, geográficamente separados por el Canal de la Mancha. Por un lado, la filosofía británica, que concentraba los exponentes del empirismo; por otro lado, la filosofía del continente europeo, de neto corte racionalista. Los empiristas, aferrados a los sentidos y a la observación, renegaban del poder de la razón, mientras que los racionalistas, convencidos de la fundamentación apriorística racional del conocimiento, desconfiaban de los sentidos. A partir de la tensión entre el racionalismo y el empirismo, surgió la filosofía kantiana como gran culminación del itinerario filosófico moderno. Así fue como esta reconstrucción paradigmática estableció el canon filosófico de los *siete grandes* de la filosofía moderna: los racionalistas René Descartes, Baruch Spinoza y Gottfried W. Leibniz, por un lado; los empiristas John Locke, George Berkeley y David Hume, por otro; finalmente, la superación de esta antítesis en el criticismo de Immanuel Kant.

Esta es la imagen de la filosofía moderna que nos resulta conocida, la que nos enseñaron y en la que nos sentimos más cómodos. Con mayor o menor profundidad, variaciones, innovaciones y matices, sigue siendo la predominante en los cursos de filosofía, en la universidad, en los institutos terciarios y en las escuelas. Lo cierto es que *racionalismo* y *empirismo* no son categorías de los actores, es decir, no fueron utilizadas por los filósofos canónicos para identificarse a

sí mismos, sino que son categorías *analíticas* aplicadas por la historiografía, es decir, que fueron creadas y utilizadas por la posteridad para clasificar a los filósofos canónicos de la modernidad. Así, por ejemplo, Descartes no se autopercibía ni se denominaba a sí mismo “racionalista”, como tampoco Hume se autodenominaba “empirista”. Esos calificativos les fueron aplicados décadas después de su muerte por relatos que intentaban clasificar sus posturas filosóficas poniéndoles una etiqueta que los identificara.

Ahora bien, si se trata de categorías *analíticas* aplicadas por otros, ¿quiénes fueron sus inventores? Se han dado varias respuestas a esta pregunta. Francis Bacon (1561-1626) ha sido mencionado como autor de un importante antecedente de la oposición entre empiristas y racionalistas sobre todo por su introducción de un símil hoy famoso:

Trataron las ciencias los empíricos y los dogmáticos. Los empíricos, a la manera de hormigas, se limitan a acumular y consumir. Los racionalistas, como las arañas, sacan de sí mismos la tela. La vía intermedia, sin embargo, es la de la abeja, que obtiene la materia de las flores del jardín y del campo, pero la transforma y elabora con su propia capacidad. (Bacon, 2011, libro I, af. 95, p. 138).

Sin embargo, el estudio reciente de Alberto Vanzo (2014) han argumentado convincentemente que al emplear el *empiricus* latino (y sus variantes) en este y otros pasajes, Bacon no estaba describiendo una *visión epistemológica*, sino más bien una práctica *científica* que no encaja perfectamente en el sentido tradicional del empirismo. Bacon calificó como *empirici* a aquellos que, si bien estaban en lo correcto al basarse en la experiencia para adquirir conocimientos, se equivocaban en el método que utilizaban para derivar teorías de ella.

En verdad, algunos componentes del relato tradicional tienen sus orígenes en la historia de la filosofía contada por algunos filósofos modernos, cuya manera de juzgar el pasado filosófico, se acerca mucho a una forma de narrar la historia que Richard Rorty (1990; véase Manzo y Waskman, 2016) llamó *historia del espíritu*. Esta forma establece un canon a lo largo de la historia que marca la senda que conduce a la posición filosófica que sería la culminación del devenir filosófico. En el último cuarto del siglo XVIII algunos de los rasgos principales del paradigma epistemológico fueron formulados por dos apuestas filosóficas de carácter muy diferente: la filosofía trascendental del alemán Immanuel Kant y la filosofía del sentido común del escocés Thomas Reid (1710-1796). Estos autores no escribieron historias de la filosofía pero desarrollaron su propia filosofía en relación con la de sus predecesores, poniéndose en diálogo crítico con ellos, con una mirada que intenta ofrecer una superación, tan característica de los tiempos modernos europeos. De tal manera, construyeron su propia *historia del espíritu* y establecieron un canon, que finalmente se convirtió en *el* canon de la filosofía moderna. Si bien sus diferencias filosóficas son profundas, sus puntos de acuerdo delimitan los elementos esenciales del paradigma epistemológico. Ambos coincidían en oponerse a la crisis escéptica a la que había llegado la filosofía de Hume. También acordaron en rechazar la noción de que el conocimiento validado por una comunidad de individuos se basa fundamentalmente en ideas

originadas en los sentidos. En reemplazo de esta noción entendieron que el conocimiento se compone de juicios cuya objetividad está garantizada por condiciones que afectan a todas las mentes individuales, sean los principios del sentido común (Reid) o las categorías del entendimiento (Kant) (Haakonssen, 2004; Vanzo, 2016).

Ciertamente, Reid fue quien —aparentemente por vez primera vez— presentó las filosofías de Locke, Berkeley y Hume como etapas sucesivas de una corriente que estaba condenada a caer en el escepticismo (Norton, 1981; Haakonssen, 2006). Sin embargo, es Kant quien ofrece el relato más cercano a la narrativa tradicional (Vanzo, 2013 y 2014). En la sección de la *Crítica de la Razón Pura* (A 1781 / B 1787) titulada "La historia de la razón pura" Kant clasificó las escuelas que lo precedieron. Con respecto al origen de los conocimientos puros de la razón (conceptos y juicios) distinguió a los empiristas (*Empiristen*) de los noologistas (*Noologisten*) (a los que más tarde llamó racionalistas, *Rationalisten*). Según Kant, los empiristas, como Aristóteles y Locke, sostienen que el conocimiento se deriva de la experiencia. En cambio, los racionalistas, como Platón y Leibniz, creen que los conocimientos son independientes de la experiencia y tienen su fuente en la razón (Kant, 2007, pp. 862-863, A 852-56 / B 880-84; XX: 275)⁴.

Mientras que las raíces mismas del sentido estándar del empirismo y el racionalismo se encuentran en Kant, la narrativa completa tomó forma en las obras de los historiadores kantianos alemanes. Wilhelm Gottlieb Tennemann aplicó rígidamente la oposición entre el empirismo y el racionalismo a todo el período moderno temprano y presentó la filosofía crítica de Kant como su síntesis superadora y punto final. En su *Geschichte der Philosophie (Historia de la filosofía, 12 vols., 1798-1819)* sostuvo que el empirismo moderno comenzó con Francis Bacon y Thomas Hobbes, y más tarde fue continuado por Locke, Berkeley y Hume, entre otros. En cuanto al racionalismo moderno, colocó a Descartes como su fundador y a Spinoza, Malebranche y Leibniz, entre otros, como sus continuadores.

El paradigma epistemológico se estableció partiendo de algunos elementos de estas narrativas (sobre todo la de Kant) e incorporando nuevos elementos que le dieron forma completa. Pudo difundirse, consolidarse y perdurar hasta nuestros días, en gran parte debido a que su gestación hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX estuvo ligada a la incorporación de la historia de la filosofía como componente esencial de la enseñanza de la filosofía en las universidades europeas. Los libros de historia de la filosofía fueron la gran estrella de la producción filosófica de ese período. Más allá de sus diversos orígenes y tendencias filosóficas, la mayoría de esos libros interpretaron la filosofía moderna en los términos del paradigma epistemológico (Schneider, 2004).

Cuando se renovaron las universidades en la Europa del siglo XIX, en una época de fuerte historicismo, la creencia compartida acerca de la naturaleza histórica de la filosofía —asumida de manera paradigmática por Georg W. F. Hegel (1770-1831)— se trasladó a los planes de estudio de las carreras de filosofía. En tiempos anteriores, para aprender filosofía no se exigía como

⁴ La citación incluye tanto las páginas de la traducción de M. Caimi en Kant (2007), como las de la edición canónica de la Academia de Berlín.

un requisito ineludible el conocimiento de la historia de la filosofía. Tal establecimiento de la historia de la filosofía como parte necesaria del saber profesional filosófico produjo lo que ha sido llamado *invasión de la historia* (Carpio, 1977) o *giro histórico* (Rabossi, 2008) en la filosofía. Esta operación generó una transformación en la actividad filosófica que llega hasta nuestro tiempo.

Este paradigma epistemológico, centrado en el problema del conocimiento, primero se expandió en Europa y más tarde a otros continentes, hasta que finalmente se convirtió en dominante en el canon filosófico occidental en el siglo XX (Vanzo, 2016).⁵ Desde entonces, ha sido el marco más comúnmente adoptado para interpretar el período moderno temprano e impactó en la representación de las corrientes filosóficas de épocas posteriores. La filosofía del siglo XIX ha sido generalmente representada en términos de *filosofías nacionales europeas*, replicando la división tripartita anterior (empirismo británico, racionalismo continental, filosofía crítica alemana) bajo las etiquetas *empirismo/sensualismo franco-británico*, *espiritismo francés*, *idealismo alemán* (Antoine-Mahut y Manzo, 2019). Más tarde, en el siglo XX la tradicional dicotomía racionalismo-empirismo fue a menudo reforzada por ser considerada como un antecedente de la división entre la filosofía continental y anglófona en la filosofía contemporánea.

Volvamos ahora al planteo de la paradoja señalada anteriormente: ¿cómo es posible que los filósofos de hoy no se pregunten por qué y cómo hacen historia de la filosofía? La respuesta parece ser —retomando las palabras de Charles Taylor— que se ha producido un olvido. La historia de la filosofía en la formación filosófica profesional de alguna manera se ha naturalizado, se ha convertido en algo tan asumido en las prácticas de enseñanza, investigación y producción, que ni siquiera entra en cuestionamiento por parte de sus actores. Es raro que a algúne filósofo de hoy en día se le ocurra que la filosofía puede hacerse sin tomar en cuenta su historia. Dirigir la mirada a la historia es una práctica tan internalizada, que parece no necesitar justificación alguna. Por mi parte, creo que sí es necesaria tal justificación. De lo contrario, me parece que la historia de la filosofía pierde su sentido, no cumple ninguna de sus funciones más valiosas y deja de ser filosófica (Manzo y Waskman, 2016).

Por otro lado, el olvido del que hablo tiene una consecuencia especial en relación con la narración de la historia de la filosofía en la modernidad. Luego de tantos años de producido el giro histórico, no solo se ha internalizado la práctica de contar la historia sino también el paradigma epistemológico que explica y reconstruye la historia de la filosofía moderna. Quiero decir, desde hace unos doscientos años la historia de la filosofía moderna se nos presenta bajo el paradigma epistemológico como si fuera el único relato posible. Su larga duración y su gran expansión geográfica a escala internacional facilitaron el hecho de que muchas expresiones del paradigma fueran rústicas, estereotipadas y sin matices, a punto tal que convirtieron las categorías empirismo y racionalismo en verdaderos clichés historiográficos. De ese modo, muchas veces se las aplica como categorías normativas —que determinan desde arriba qué debe pensar quien pertenece a cada una de los grupos contruidos con ellas— y no como categorías

⁵ Para un estudio de la incorporación de este relato de la filosofía moderna en las universidades argentinas, vd. Manzo (2021).

descriptivas —que caracterizan desde abajo una posición filosófica partiendo de lo que autores del pasado pensaban y decían. Es por eso que a muchos ese paradigma —en especial en sus versiones menos matizadas y más groseras— nos parece estrecho, erróneo e inexacto⁶.

Nuevas perspectivas historiográficas

La nueva historiografía de la filosofía moderna sostiene que es necesario incluir todo lo que el paradigma epistemológico dejó afuera o lo que, en el mejor de los casos, reconoció como aspectos secundarios de la filosofía en la modernidad (Rutherford, 2006; Haakonssen, 2004). Quizá esta renovación dará lugar a que, al cabo de unas décadas, el canon filosófico moderno que se consolidó durante tanto tiempo sea modificado en lo relativo a sus autores, sus obras y sus temas (Manzo, 2017). En cuanto a los autores modernos, es necesario sumar otras voces a las figuras consideradas centrales por el canon establecido. Hubo muchos filósofos de gran importancia en la filosofía moderna casi ignorados en la enseñanza actual de la filosofía, como Pierre Gassendi, Nicolas Malebranche, Samuel Puffendorf, entre muchos otros. Al mismo tiempo, se encuentra plenamente justificado el estudio de autores de menor peso relativo como Samuel Clarke, Joseph Glanvill o Arnold Guelincx. La voz de las filósofas mujeres es una de las que más se reclama rescatar de ese olvido. Pero, además, se alienta la búsqueda de voces filosóficas por fuera del continente europeo para promover una lectura no eurocéntrica de la filosofía.

En cuanto a las obras, también se requiere dirigir la mirada a un *corpus* de fuentes que, además de las obras maestras de los *grandes* autores, incluya textos menos conocidos, como los epistolarios y los manuscritos que se hicieron públicos mucho después de la muerte de sus autores. Con ello, se procura una mayor apertura a distintos géneros discursivos de la escritura filosófica, que se permita incorporar, por ejemplo, textos que lindan con la literatura de ficción o con formatos más característicos de otras disciplinas. Asimismo, esto implica no tener una concepción de la filosofía como una actividad cerrada y separada de otros saberes a través de fronteras infranqueables. Antes bien, supone considerar que el filosofar tiene lugar en conjunción e interacción con otras formas del pensar y del hacer humanos, de modo que la historia de la filosofía se constituye como espacio dentro de un campo más amplio que es la historia intelectual (Manzo y Waksman, 2016). Esta perspectiva revelará cuán complejas fueron las posiciones de los filósofos canónicos y cuán difícil es reconocerlas en la caricaturización de la que han sido objeto. Por ejemplo, nuestro conocimiento sobre el célebre tema de la relación cuerpo-mente en los escritos de Descartes se ve enriquecido cuando se lo aborda no solamente en sus obras más destacadas por el paradigma epistemológico —como las

⁶ Nos referiremos con detalle a cada una de las categorías y las críticas específicas que ha recibido este relato en el [capítulo 2](#) de este libro.

Meditaciones metafísicas—, sino también en otros textos menos atendidos durante mucho tiempo como el *Tratado del hombre*, las *Pasiones del alma*, además de su intercambio epistolar con la aguda filósofa Elisabeth de Bohemia.

En cuanto a los temas, la constelación de debates ligados al conocimiento no puede seguir ocupando un lugar de privilegio como clave de explicación para los desarrollos de la metafísica, la ética, la antropología, la filosofía política, la filosofía de la historia y la teología, que fueron característicos del discurso filosófico de la modernidad. Sin duda, hubo una conexión de estos desarrollos entre sí, pero no necesariamente una subordinación de todas las discusiones filosóficas a la forma en que se dio la justificación de las creencias. Precisamente en ello reside uno de los rasgos más fascinantes de la filosofía moderna.

En cuanto al abordaje, la nueva historiografía de la filosofía en general, y no ya la de la filosofía moderna en particular, cada vez más asume que la filosofía necesita ser interpretada a luz de los complejos contextos culturales que la rodearon en el momento de su emergencia. Todo ello implica ampliar el horizonte de nuestra mirada del pasado para incluir la problemática del género, las biografías intelectuales, las perspectivas interculturales, las historias sociales, las historias institucionales, la problematización del surgimiento y la diferenciación de las disciplinas, además de la ya clásica inclusión de los contextos políticos, religiosos y económicos generales desde una perspectiva que abandone el eurocentrismo.

Conclusión

Ciertamente, en historia intelectual siempre es riesgoso y difícil generalizar, pero algunos intentos tienen valor heurístico y didáctico. Si se la utiliza *con las debidas precauciones y correcciones* que eviten las falencias señaladas más adelante, la distinción entre racionalismo y empirismo se puede aplicar sobre todo a los fines de la enseñanza para una presentación introductoria y general de *solo una* de las muchas expresiones de la filosofía moderna. Hay líneas comunes que en rasgos generales sirven para identificar a una serie de filósofos con una constelación de ideas compartidas (Cottingham, 1987). Seguramente las imágenes de la filosofía moderna que emergen de las nuevas perspectivas historiográficas no tienen el carácter unificador y sintetizador propio del paradigma epistemológico. Acaso a partir de ellas resulte todavía más difícil definir la modernidad filosófica y enseñarla de un modo breve y simple. Sin embargo, creo que estas nuevas aproximaciones enriquecen nuestro conocimiento histórico, nos permiten reconocer mejor lo que ha quedado olvidado y nos pueden ayudar a crear, desde nuestro propio presente latinoamericano, alternativas superadoras de aquellos legados de la modernidad que queremos descartar.

Referencias

Fuentes primarias

- Bacon, F. (2011) [1620]. *La Gran Restauración (Novum Organum)* (Trad. M.A. Granada). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2007) [1781/1787]. *Crítica de la Razón Pura* (Trad. M. Caími). Buenos Aires: Colihue.

Fuentes secundarias

- Blumenberg, H. (2009) [1976]. *La legitimación de la Edad Moderna* (Trad. P. Madrigal). Valencia: Pre-Textos.
- Carpio, A. (1977). *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la 'anarquía' de los distintos sistemas y la verdad filosófica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Granada, M. Á. (2000). ¿Qué es el 'Renacimiento'? Algunas consideraciones sobre el concepto y el período. En M.A. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes* (pp. 15-51). Barcelona: Herder.
- Haakonssen, K. (2004). The Idea of Early Modern Philosophy. En J. Schnewind (Ed.), *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 99-101). Princeton: Princeton University Press.
- Haakonssen, K. (2006). The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy? En K. Haakonssen (Ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (pp. 3-25). Nueva York: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2008) [1985]. *El discurso filosófico de la modernidad* (Trad. M. Jiménez Redondo). Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Koselleck, R. (1993) [1979]. *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. (Trad. N. Smilg). Barcelona: Paidós.
- Löwith, K. (2007) [1949]. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Trad. N. Espinoza). Buenos Aires: Katz.
- Manzo, S. (2021). El canon de la filosofía moderna europea en las universidades argentinas (1780-1920). Genealogías, críticas y desafíos. *Revista de filosofía práctica e historia de las ideas*, 23, 1-21.
- Manzo, S. (2017). Piezas de un modelo para armar, desarmar y rearmar: Autores, textos y temas en la construcción de los cánones filosóficos. En S. Maidana y M. M. Risco (Comps.), *La modernidad ayer y hoy* (pp. 117-146). Tucumán: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Manzo, S. y Waskman, V. (2016) Introducción. En id. (Eds.) *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?* (pp. 9-29). Buenos Aires: Prometeo.
- Norton, D. F. (1981) The Myth of 'British Empiricism'. *History of European Ideas*, 1(4), 331-344. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(81\)90026-7](https://doi.org/10.1016/0191-6599(81)90026-7).
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia Berolinensis*. México: Gedisa.

- Ratto, A. (2010). Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 41, 129-153.
- Rorty, R. (1990) [1983]. La historiografía de la filosofía: cuatro géneros. En R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 69-98). Barcelona: Paidós.
- Rutherford, D. (2006). *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneider, U. (2004). Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany. En J. Schneewind (Ed.), *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 275-295). Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1990) [1983]. La filosofía y su historia. En R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 31-48). Barcelona: Paidós.
- Vanzo, A. (2013). Kant on Empiricism and Rationalism. *History of Philosophy Quarterly*, 30(1), 53-74.
- Vanzo, A. (2014). From Empirics to Empiricists. *Intellectual History Review*, 24, 517-538.
- Vanzo, A. (2016). Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 77(2), 253-282.

CAPÍTULO 2

El empirismo y el racionalismo modernos: definiciones, evaluaciones y alternativas

Silvia Manzo y Sofía Calvente

Como hemos visto en el capítulo 1 de este libro, es muy habitual que se presenten los grandes lineamientos de la filosofía moderna en el marco del paradigma epistemológico y apelando a la distinción de dos corrientes filosóficas fundamentales, el empirismo y el racionalismo. Allí señalábamos que se trata de categorías analíticas construidas para interpretar y caracterizar retrospectivamente a ciertos filósofos de la modernidad europea. Pero no fueron términos ni conceptos utilizados por los actores mismos⁷. John Locke, George Berkeley y David Hume no se llamaban a sí mismos empiristas, ni René Descartes, Baruch Spinoza y Gottfried W. Leibniz se autodenominaban racionalistas.

En este capítulo, profundizaremos algunos puntos esbozados en el capítulo anterior. En primer lugar, expondremos las definiciones que han recibido el empirismo y el racionalismo dentro del paradigma epistemológico, que si bien ha sido criticado y redefinido en las últimas décadas, sigue siendo sostenido en la actualidad⁸. En esa misma sección, analizaremos en qué medida las figuras del canon moderno establecido por el paradigma sostienen o no las tesis racionalistas y empiristas que les atribuyen esas definiciones tradicionales. Finalmente, resumiremos algunas críticas que ha recibido la narrativa tradicional y presentaremos una propuesta de resignificación de ambas categorías que nos parece más atinada.

Las definiciones tradicionales y su adecuación histórica

El empirismo

En términos generales, empirismo es un término que suele denotar una visión epistemológica que enfatiza el papel que desempeña la experiencia en la formación de conceptos y la adquisición y justificación del conocimiento. La noción de empirismo que se construyó

⁷ Véanse los [capítulos 1](#) y [3](#) de este libro.

⁸ Ejemplos de la persistencia de estas lecturas se pueden encontrar en Priest, 2007 y Bennett, 2001. Una mirada algo más precavida sobre la aplicabilidad de la contraposición clásica se puede ver en Markie, 2017.

hacia finales del siglo XIX y sigue circulando todavía hoy —a pesar de las críticas— sostiene que el empirismo moderno es una postura epistemológica que plantea dos tesis fundamentales, una relativa al origen de las ideas (tesis genética) y una relativa a la justificación del conocimiento (tesis epistémica):

- 1) Tesis genética: el origen de todos los contenidos mentales reside en la experiencia. Esto implica que sus adherentes niegan la existencia de contenidos mentales innatos y la posibilidad de un conocimiento puramente *a priori*.
- 2) Tesis epistémica: el conocimiento sólo puede justificarse *a posteriori*.

Francis Bacon, Thomas Hobbes y Pierre Gassendi

Como hemos visto en el capítulo 1, la narrativa estándar post-kantiana ha considerado a los británicos Francis Bacon y Thomas Hobbes como los primeros exponentes del empirismo moderno. Como hemos dicho, la tesis genética niega el innatismo. Pero vale la pena señalar que aquello que los llamados empiristas rechazan es el carácter innato de los contenidos mentales y no de las facultades, operaciones, disposiciones o principios de asociación de la mente humana.

Una vez hecha esta aclaración, la postura de Bacon no ofrece suficiente evidencia para concluir más allá de toda duda que él era un firme partidario de la tesis genética del empirismo. Probablemente estaba familiarizado con el principio, a menudo atribuido a Aristóteles, *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* (no hay nada en el intelecto / mente que no haya estado primero en los sentidos) (Cranefield, 1970; Wolfe, 2018). Algunos rastros de este principio podrían encontrarse en su afirmación según la cual el proceso de conocimiento comienza en los sentidos, que son "las puertas del intelecto" a través de las cuales las imágenes de cosas particulares entran en la mente humana (Bacon, 1857-1874, I: 494-5; 2004, pp. 342-3). Del mismo modo, Bacon afirma: "de aquellas cosas que no se han ofrecido en absoluto al sentido no puede haber imaginación, ni siquiera un sueño" (Bacon, 1996, pp. 96-99).⁹ Sin embargo, esto no implica una negación explícita del innatismo de los contenidos mentales. En cuanto a la justificación del conocimiento, siendo el defensor más famoso del experimentalismo en la primera etapa del período moderno europeo, Bacon creía que el conocimiento del mundo natural debería justificarse *a posteriori*. Una lectura ingenua lo consideraría como representante de las *hormigas* de su famoso símil. Sin embargo, al parecer creía que los fracasos de los empíricos (hormigas) fueron incluso peores que los de los racionalistas (arañas) (Bacon, 2004, 95; 2011, pp. 100-101)¹⁰. Su posición afirma que la mejor opción es la que representan las abejas, que combinan sabiamente "las facultades experimentales y racionales" de la mente, las cuales son igualmente valiosas y necesarias para obtener el verdadero conocimiento. En resumen, si bien en la filosofía de Bacon se puede encontrar la tesis epistémica, la tesis genética no es lo suficientemente fuerte como para considerarlo el "fundador del empirismo moderno".

⁹ Todas las traducciones al español de las obras citadas son nuestras, excepto que se indique lo contrario.

¹⁰ Sobre el símil de las hormigas, las arañas y las abejas véase el [capítulo 1](#) de este libro.

Hobbes respalda explícitamente la tesis genética mediante la adopción del principio *nihil est...* y mediante el desarrollo de una teoría detallada de la percepción que no solo niega el innatismo de los contenidos mentales, sino que también se involucra con una descripción materialista completa del proceso de cognición (Hobbes, 1996, núm. 1-2). Sin embargo, no adhiere a la tesis epistémica. A diferencia de Bacon, Hobbes no es un filósofo experimental y no considera que la justificación última de todo tipo de ciencia puede ser a *posteriori*. Toma a la geometría como modelo de ciencia y piensa que la evidencia de las proposiciones universales no puede obtenerse recurriendo a los sentidos y a la memoria, porque son falibles y sólo proporcionan información de casos particulares. Solo la razón puede llegar a conclusiones universales por su capacidad de nombrar datos, combinar nombres y construir cadenas deductivas de manera computacional (Hobbes, 1996, núm. 9). Por esa razón, las matemáticas y las ciencias civiles —es decir, las ciencias que crean sus propios objetos, como por ejemplo, la historia— están en una mejor posición para alcanzar la certeza que la ciencia natural, pues esta última parte de observaciones de hechos particulares y debe inferir sus causas universales. La experiencia desempeña un papel en la justificación, pero no puede aportar pruebas de las proposiciones universales (Sorell, 1986). Por todo lo dicho, Hobbes tampoco cumple con todos los requisitos para ser considerado un empirista en el sentido tradicional del término.

Situado cronológicamente entre Bacon y Hobbes, el francés Pierre Gassendi sí abrazó plenamente las dos tesis del empirismo tal como lo entiende la narrativa tradicional. Gassendi adopta una explicación empírica del origen de las ideas y desarrolla una teoría para justificar el conocimiento que, entre otros métodos, combina hipótesis con deducciones. Las hipótesis son los puntos de partida empíricos de la ciencia y deben mantenerse siempre y cuando estén justificadas por la experiencia. La deducción proporciona evidencia para las afirmaciones empíricas del conocimiento, pero como la base última de la cognición es probabilística, nunca podemos llegar a la certeza sobre el mundo natural. Así, Gassendi construyó una epistemología empirista que, rechazando el dogmatismo, promovió un escepticismo moderado (Fisher, 2005).

John Locke y David Hume

La tesis genética del empirismo se cumple plenamente en el caso de Locke, quien rebate la posibilidad de que existan contenidos o principios puntuales que universalmente estén en la mente de todo ser humano, tanto de índole especulativa como de índole moral (E: 1.2.7). Hecho esto, postula su famosa explicación de que la mente es como una hoja en blanco, vacía de caracteres, en el sentido de vacía de ideas —no de facultades ni de principios operativos— y que adquiere sus materiales de la experiencia (E: 2.1.2). Lo importante a continuación es determinar a qué se refiere con *experiencia*.

Con frecuencia, suele considerarse que Locke entiende por experiencia a las ideas mismas, a las que define como aquello que es objeto de la mente al momento de pensar (E: Intro 8). Sin embargo, esto no es del todo preciso, ya que dice que *proviene* de la experiencia, entendida como la acción de observar eventos sensibles externos y operaciones internas de la mente (E: 2.1.2). Es habitual, también, que se considere que, al negar el innatismo, los autores empiristas

propongan a los sentidos como fuente alternativa de conocimiento, lo que conduce a la interpretación de la experiencia en términos de sensación únicamente. Sin embargo, Locke propone que la experiencia consiste en la observación tanto de objetos sensibles externos —lo que podríamos vincular con la sensación— como de las operaciones de la propia mente. La experiencia de ambos fenómenos, externos e internos, da lugar a las ideas simples de sensación y de reflexión respectivamente.

Se ha considerado que Hume siente la misma necesidad que Locke de combatir la posibilidad de la existencia de conocimiento innato y que, por lo tanto, adhiere sin más a su postura (Stroud, 1977, pp. 23-24; Dicker, 1998, p. 2) (T: 1.1.1.5, IEH: 2.6). Sin embargo, Hume no parece mostrar tanta urgencia como Locke al respecto y, si bien afirma que la doctrina de las ideas innatas ha sido refutada (T: 1.3.14.6), también señala que los argumentos de los no innatistas se reducen a mostrar que las ideas están precedidas y son causadas por impresiones, haciendo hincapié en que lo que distingue unas de otras es la fuerza y vivacidad de las últimas (T: 1.1.1.12). La distinción que Hume traza respecto de los contenidos mentales en impresiones e ideas lo lleva a negar sólo el carácter innato de las ideas pero no necesariamente el de las impresiones, ya que define a lo innato como lo que no está copiado de una percepción precedente y es original (IEH 2.9n). Por lo tanto, no es tan evidente que Hume deba alinearse sin más con el anti-innatismo radical de Locke, ni mucho menos que puedan identificarse las impresiones simples de sensación con las ideas simples que propone su antecesor. Podemos notar, entonces, que la tesis genética no tiene una interpretación tan lineal en Hume como en Locke. En primer lugar, a raíz de su particular interpretación del innatismo, que no se entiende en términos de nociones o máximas inscritas en nuestra mente antes de nacer, sino de algo originario, no derivado de otra cosa. Si aplicamos esa definición retrospectivamente al pensamiento de Locke, podríamos incluso llegar a considerarlo un innatista, porque considera que tanto la sensación como la reflexión son fuentes originarias de ideas. En segundo lugar, a este primer factor se le suma el escepticismo en torno al origen de las impresiones de sensación, las que surgen en el alma originalmente, de causas desconocidas (T: 1.1.2 .1). Lo que permanece vedado es la posibilidad de establecer alguna conexión causal entre las impresiones de sensación y sus supuestas fuentes extramentales (T: 1.4.2.47, véase IEH: 12.12). Hume no apela a la garantía divina para asegurar la correspondencia entre las ideas simples y las cualidades de los objetos materiales externos que las causan, como lo hace Locke (E: 2.31.2, 2.32.14), de allí que los alcances de su escepticismo respecto de la posibilidad de conocer el mundo exterior sean más profundos.

Como es bien sabido y hemos mencionado más arriba, Hume distingue entre impresiones e ideas. Respecto de las impresiones, hace además una distinción entre originarias o de sensación, y secundarias o de reflexión —que comprenden pasiones, deseos y emociones—. Esta última distinción podría abonar la interpretación antes mencionada respecto de comprender la experiencia exclusivamente en términos de percepción sensible, al menos para el caso de Hume, a raíz de que considera a las impresiones de sensación como originarias. Sin embargo, al igual que sucede con Locke, tampoco puede afirmarse que para Hume la experiencia pueda reducirse a la mera sensación. Esto es así al menos por dos razones: 1) La distinción entre impresiones

originarias y secundarias se vincula con una dimensión cronológica, en tanto una impresión de reflexión siempre surge después de una idea (T: 1.1.2.1) o de una impresión de sensación (T: 2.1.1.2). Pero no es posible afirmar sin más que las ideas o las impresiones de sensación sean la causa eficiente de las impresiones de reflexión, sino que Hume señala que, por ejemplo, al pensar en la idea de placer se produce en nuestra mente la impresión de deseo, y al pensar en la idea de dolor, se produce la impresión de aversión (T: 1.1.2.1). Entonces las impresiones de reflexión se derivan o surgen de las impresiones de sensación o de las ideas debido a que las suceden, pero en cuanto a su contenido, a diferencia de las ideas, son existencias originales y no copias (T: 2.3.3.5, ABST 6). En ese sentido, son irreductibles tanto a las impresiones de sensación como a las ideas y puede afirmarse, al igual que las ideas de reflexión de Locke, que proveen de contenidos originales a la mente. Esto impide afirmar que la única fuente de contenidos cognitivos sea la sensación, e implica, a su vez, que no es posible reducir la experiencia a la mera sensación. 2) La experiencia en Hume reviste características que impiden identificarla sin más con las impresiones, a las que atribuye un carácter variable, efímero y discontinuo (T: 1.4.2; 48, 1.4.6.2). Al igual que en el caso de Locke, la experiencia involucra en Hume observación, es decir, un acto deliberado mediante el cual la mente enfoca la atención sobre aquellos fenómenos que se presentan ante los sentidos o se suscitan en la propia mente.

Finalmente, la comprensión de la experiencia exclusivamente en términos de sensación ha llevado muchas veces a considerar que, en los autores empiristas, la mente desempeña un rol pasivo al menos en los primeros pasos del conocimiento, ya que su función se limitaría inicialmente a recibir estímulos sensibles (Taylor, 1964; cf. Hatfield, 2014, Glenney y Silva, 2019). Sin embargo, también es necesario revisar este punto para ofrecer una visión más ajustada de lo que Locke y Hume dicen al respecto. Locke sostiene que “en la mera y nuda *percepción* la mente es, en términos generales, sólo pasiva, y cuanto percibe, no puede menos de percibirlo” (E: 2.9.1). Sin embargo, esta cita no es suficiente para inferir que la mente, o más específicamente, la percepción es pasiva sin más. El propio Locke reconoce que para que una afección corporal cualquiera llegue a convertirse en idea requiere que sea advertida por la mente, “que es en lo que consiste la percepción real” (E: 2.9.3). ¿Cómo debe entenderse entonces la pasividad de la que habla Locke? En primer lugar, es posible considerarla como cierto aspecto de la percepción que se vincula con la inevitabilidad de registrar lo que se presenta a la mente: no hay estímulo que llegue a la mente sin que sea advertido por ella. Este argumento, a su vez, se relaciona con su anti-innatismo: no hay nada que esté en la mente y no pueda ser percibido (E: 1.1.5). También es posible asociar este sentido de pasividad a la involuntariedad o a la inevitabilidad, pues la mente no puede crear ni destruir ninguna idea simple. En segundo lugar, posiblemente la pasividad de la que habla Locke sea un recurso necesario para garantizar que las ideas simples son reales, adecuadas y verdaderas, ya que si se reduce al mínimo la actividad mental al momento de percibir las cualidades de los objetos, el margen de error se reduce también y la correspondencia entre dichas cualidades y las ideas simples queda resguardada de los riesgos del libre albedrío. Por su parte, Hume no alude a la pasividad de la mente ni al carácter presuntamente pasivo de la percepción en ningún momento. Como hemos visto, el origen de las percepciones

es una cuestión que permanece indefinida y rodeada de un halo de escepticismo. Sin embargo, como en el caso de Locke, Hume ofrece una definición amplia y explícita de percepción, que asocia abiertamente con la *acción*:

en ningún caso puede la mente ejercerse en una acción, que no pueda ser incluida en el término *percepción*; en consecuencia, dicho término es susceptible de aplicación a los juicios, por los que distinguimos el bien y el mal morales, con no menor propiedad que a cualquier otra operación de la mente (T: 3.1.1.2; véase T 1.2.6.7).

En resumen, la evidencia textual nos lleva a concluir que tanto Locke como Hume conciben predominantemente la percepción en un sentido activo más que pasivo (Yolton, 1963).

En cuanto a la tesis epistémica del empirismo referida a la justificación del conocimiento, es necesario tener en claro que el conocimiento, para ambos autores, es el resultado de un proceso mental donde es tan importante la materia prima de los contenidos mentales que es suministrada por la experiencia —las ideas en el caso de Locke, las impresiones, en el de Hume— como las operaciones que la mente ejerce sobre ellos. Es nuestro entendimiento el que asocia estos materiales, forma con ellos ideas complejas, las compara y extrae las conclusiones que conforman lo que propiamente se denomina conocimiento. Por lo tanto, la experiencia es condición necesaria pero no suficiente para elaborar el conocimiento, por lo que no puede afirmarse sin más que, dado que estos autores consideran que nuestros contenidos mentales provienen de la experiencia, necesariamente eso equivalga a que ella sea su única fuente de justificación.

Locke define al conocimiento como la percepción de la relación de acuerdo o desacuerdo entre ideas (E: 4.2.1). Dentro de la percepción, Locke distingue varios grados de claridad: intuición, demostración y sensación. La intuición alcanza el mayor grado de claridad porque implica la aprehensión inmediata de la relación entre ideas; por lo tanto, es el conocimiento más seguro al que puede llegar la mente humana (E: 4.2.1). El conocimiento demostrativo le sigue en claridad, ya que en este caso la mente no percibe el acuerdo o desacuerdo entre ideas inmediatamente, sino a través de otras ideas (E: 4.2.2-7). La intuición y la demostración no solo ocurren en la matemática, sino que la mente puede percibir potencialmente el acuerdo o desacuerdo entre ideas inmediatamente o mediadas por otras ideas en cualquier campo del conocimiento. Lo que en última instancia nos impide alcanzar conocimientos intuitivos y demostrativos en todas las áreas son nuestras limitaciones cognitivas antes que la naturaleza de los objetos a conocer.

Para Locke el conocimiento consiste en una actividad intramental, independiente de lo relacionado con la existencia real de aquello a lo que las ideas se refieren, y por lo tanto es a priori. En matemática o en moral es posible alcanzar la certeza sin dificultad alguna, ya que sus conocimientos se construyen enteramente a partir de modelos mentales o esencias reales a las que podemos tener acceso pleno (E: 4.4.8). En el caso de la sensación no se perciben relaciones entre ideas sino entre ideas y existencias particulares externas (E: 4.1.7). Aun así, Locke la clasifica como conocimiento y no como opinión (E: 4.2.14, 4.11.3). Dentro de su filosofía no hay lugar para argumentos de corte escéptico que pongan en cuestión si

las ideas que tenemos provienen efectivamente de un objeto real, de un sueño o de nuestra fantasía. Argumenta que hay una diferencia manifiesta entre soñar que nos estamos quemando y estar efectivamente quemándonos (E: 4.2.14, 4.11.6). Por lo tanto, la percepción que tenemos de que ciertas ideas provienen de objetos particulares externos puede alcanzar la suficiente certeza como para constituir un caso de conocimiento, y podamos tener seguridad de que los sentidos no erran en la información. La sensación es un tipo de conocimiento que no necesita de ulterior confirmación por parte de la razón, sino que los sentidos son los únicos jueces competentes en la materia (E: 4.11.2).

El conocimiento intuitivo y el demostrativo, al ser independientes de la existencia de los objetos de los que tratan las ideas, son de carácter universal. Por otra parte, el conocimiento acerca de la existencia de aquello que es representado por las ideas trata acerca de lo particular y se limita a la existencia de objetos que afectan a los sentidos en el momento presente o bien que son recordados con claridad (E: 4.3.21, 4.11.9, 4.11.11, 4.11.13). Solo este segundo tipo de conocimiento puede considerarse como justificable a posteriori, ya que no hay forma de constatar la existencia de objetos y seres particulares si no es por vía de las afecciones que sus cualidades producen en los órganos de la sensación.

Hume propone una distinción entre dos ámbitos de conocimiento: relaciones de ideas, y cuestiones de hecho y existencia (IEH: 4.1). Estos ámbitos son similares a los que distingue Locke y también lo son sus nociones de intuición y demostración. Pero a diferencia de Locke, Hume restringe el conocimiento intuitivo y demostrativo al ámbito de las relaciones de ideas principalmente de índole matemática. Respecto de las cuestiones de hecho, plantea que el conocimiento no se limita sólo a lo que se presenta a los sentidos en el momento presente o recordamos con claridad, sino también y sobre todo, a eventos y objetos que no están presentes ante los sentidos ni constan en los registros de la memoria. La vía de acceso a dichos eventos y objetos son las inferencias causales (IEH: 4.3-4), aunque ese tipo de inferencias no alcanza el grado de certeza del conocimiento intuitivo y demostrativo, sino que cuenta como opinión.

Al margen de aquellos ámbitos en los que podemos alcanzar certeza, ambos filósofos reconocen que hay otras ocasiones donde la mente no puede reconocer sin lugar a dudas la relación entre dos ideas u objetos, sino que solo puede afirmarla con mayor o menor grado de probabilidad, a partir de lo que frecuentemente se ha observado que sucede en la mayoría de los casos (E: 4.16.6; T: 1.3.6.8). Ambos coinciden en señalar que el conocimiento probable es a posteriori, es decir, que se alcanza enteramente mediante la sensación y la experiencia, y prefieren llamarlo opinión o creencia antes que conocimiento (E: 4.15.3; T 1.3.7.3-5, ABST: 18, 21), más allá de que sus definiciones de creencia sean diferentes.

En conclusión, podemos afirmar que, para Locke, hay un núcleo de verdades que son independientes de la experiencia, dentro de las que se cuentan las proposiciones de las matemáticas y también las de la moral. Además, califica como conocimiento a la existencia real de los objetos materiales particulares, a pesar de que se alcanza a posteriori. En el caso de Hume, el núcleo de conocimiento se identifica estrictamente con las verdades que se alcanzan por intuición y demostración, que, por definición, son independientes de la experiencia y se reducen

fundamentalmente a las de índole matemática, mientras que todo lo comprendido dentro de las cuestiones de hecho se conoce empíricamente y solo alcanza el grado de probabilidad.

George Berkeley

De todos los filósofos que han sido incluidos en el famoso trío del empirismo británico, George Berkeley es sin duda el que ha generado más dudas y debates¹¹. Aunque Berkeley acordaba con Locke y en algunos puntos Hume con respecto a cuestiones relativas al conocimiento, sus preocupaciones metafísicas y epistémicas eran bastante o muy opuestas a las de ellos.

En primer lugar, debemos reconocer que, en Berkeley, encontramos tanto la tesis genética como la tesis epistémica del empirismo. Con respecto al innatismo, es necesario notar que, a diferencia de Locke, quien dedica al tema todo un libro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Berkeley no se dedica a discutir la cuestión. Esto es un indicio de la poca importancia que tenía este tema en sus intereses filosóficos (Loeb, 1981, pp. 69-70). Aunque en un pasaje de un cuaderno de notas privado, conocido como *Comentarios filosóficos* y publicados póstumamente, aparece una afirmación al pasar en favor del innatismo ("Hay ideas innatas, es decir, ideas creadas con nosotros", Berkeley, 1948-57, I § 645, 79), los libros que publicó durante su vida expresan una posición empirista. Allí afirma que los sentidos son necesarios para que tengamos ideas, ya que "si no fuera por ellos la mente no podría tener ningún conocimiento ni ningún pensamiento en absoluto" (Berkeley, 1948-57, I: § 539, 67; cf. ib. § 318, 39; II: § 1,41). En cuanto a la justificación del conocimiento, Berkeley sostuvo que el conocimiento puede lograrse tanto mediante razonamientos intuitivos como demostrativos, admitiendo esta distinción de manera similar a la de Locke, pero rechazando las connotaciones escépticas que advertía en él (Berkeley, 1948-57, II: § 230; Ayers, 2005). Esas posiciones evidentemente lo colocan cerca de Locke, cuya filosofía leyó atentamente. Pero, por otro lado, Berkeley consideró que la filosofía lockeana implicaba consecuencias negativas, ya que inevitablemente llevaba al escepticismo y al ateísmo. Según él, esas posturas inaceptables fueron el resultado de un punto de partida metafísico equivocado: la suposición de que la sustancia material existe. Por lo tanto, aunque Berkeley comparte la posición genética que encontramos en Locke y es partidario de la justificación de nuestros conocimientos por medio de la experiencia, no estaría para nada de acuerdo en que lo consideremos parte del mismo club filosófico al que pertenecía Locke. Por el contrario, el principal objetivo filosófico de Berkeley era precisamente contrarrestar las consecuencias escépticas y ateas que según él se derivaban de la filosofía lockeana.

En segundo lugar, también es importante notar que Berkeley pensaba la distinción entre las mentes y los cuerpos materiales en términos cartesianos. Al asumir una diferencia ontológica radical entre las mentes y los cuerpos, argumentaba que las ideas de la mente son incapaces de parecerse a los cuerpos materiales que supuestamente representan. Dado que una idea no puede parecerse más que a una idea, Berkeley argumentaba que, para asegurar la posibilidad

¹¹ Hay una controversia sobre este tema, véase Bracken, 1974; Loeb, 1980; Ayers, 2005.

de que adquiramos conocimientos ciertos, la ontología debería limitarse a las mentes y a las ideas percibidas por las mentes. Así, la filosofía de Berkeley, por un lado, sustituyó a la metafísica que afirmaba la existencia de la materia por un idealismo según el cual solo existen ideas y mentes. Por otro lado, rechazó el realismo representacional o indirecto y mantuvo, en cambio, un enfoque fenomenista: lo que conocemos son ideas, es decir, fenómenos que ocurren en las mentes (sea la mente de Dios o las mentes humanas).

Berkeley sostenía que la existencia permanente del mundo objetivo sólo puede asegurarse si se postula una mente divina infinita. Por esa razón, en contraste con las filosofías de Locke y de Hume, Dios juega un papel central en el idealismo de Berkeley. Dios es la mente en la que están presentes todas las ideas que constituyen el mundo objetivo e intersubjetivo. Sin ese sustento metafísico divino, las ideas perecerían cada vez que una mente finita dejara de pensar en ellas. El cielo, las casas, las otras mentes, etc., existirían intermitentemente como contenidos mentales fugaces de las mentes humanas. Además, Berkeley sostenía que Dios ordena voluntariamente las ideas objetivas de una manera armoniosa y coherente, y que lo que llamamos *leyes de la naturaleza* son aquellas ideas que percibimos como conectadas de manera regular —aunque no de manera necesaria—. La sucesión y concatenación de estas ideas podría modificarse o interrumpirse, si Dios lo quisiera. En esta perspectiva, se pueden ver no sólo los rastros de lo que sería parte del análisis de Hume de la idea de causalidad, sino también la proximidad del pensamiento de Berkeley con la filosofía de Nicolas Malebranche.

En resumen, la adhesión de Berkeley a la tesis genética y la tesis epistémica del empirismo lo conectan hasta un cierto punto con Locke y Hume, en la misma medida en que aquellos sostuvieron en mayor o menor grado cada una de ellas. Pero ninguna de esas consideraciones epistémicas ocupó un lugar central en las preocupaciones filosóficas de Berkeley. Su interés filosófico pasaba por otro lado y estas cuestiones jugaron un rol secundario en su propuesta. Su firme compromiso de defender la existencia de Dios y criticar el escepticismo y el ateísmo son actitudes que lo vinculan con Malebranche y con el cartesianismo, al tiempo que lo alejan de Locke —como él mismo lo expresó— y mucho más aún de Hume —a quien Berkeley no conoció. Es por eso que no tiene mucho sentido colocarle a Berkeley el mote de empirista. Pero tampoco puede llamársele racionalista. El de Berkeley es un claro ejemplo que indica que la filosofía moderna no se redujo a estas dos corrientes en las que tanto insistió el relato tradicional del paradigma epistemológico. También nos muestra que la imposición rígida y superficial de esas categorías genera una representación muy inexacta y tergiversadora del pasado.

El racionalismo

En el marco del paradigma epistemológico el racionalismo moderno es concebido como una perspectiva epistemológica según la cual la razón cumple un rol privilegiado en la formación de conceptos y en la adquisición y justificación del conocimiento, mientras que la sensación y la experiencia cumplen un rol secundario. Sin embargo, en las últimas décadas varios intérpretes

tienen una visión más amplia y adecuada del racionalismo. A grandes rasgos, coinciden en asociar esa perspectiva epistemológica con una serie de doctrinas metafísicas según las cuales la realidad está ordenada en forma racional y necesaria, y es accesible a la razón humana (Cottingham, 1988; Nelson, 2005; Huenemann, 2008; Fraenkel, Smith y Perinetti, 2010; Shannon, Walsh y Lennon, 2018).

En este capítulo nos circunscribimos al aspecto epistemológico del racionalismo moderno, ya que ese ha sido el rasgo definitorio enfatizado por el paradigma epistemológico que estamos evaluando. En ese sentido, las tesis fundamentales del racionalismo moderno, al igual que las del empirismo, se refieren al origen de las ideas (tesis genética) y a relativa a la justificación del conocimiento (tesis epistémica):

- 1) Tesis genética: ciertos contenidos mentales son innatos o a priori en la mente humana, aunque también hay otros que se originan en la experiencia.
- 2) Tesis epistémica: la justificación de nuestros conocimientos fundamentales se alcanza por la sola razón, la cual incluye a la intuición y la deducción. Es posible alcanzar certeza en todas las áreas del conocimiento, al igual que en las matemáticas.

René Descartes

Clásicamente considerado como el padre del racionalismo moderno, en Descartes se encuentra una clara y decisiva afirmación de la tesis genética del racionalismo. Toda su estrategia epistemológica desarrollada con más detalles en las *Meditaciones metafísicas* para fundamentar de manera sólida la filosofía y la ciencia en proposiciones ciertas se basa en la postulación de la existencia de determinadas ideas innatas, que todos los seres humanos tenemos desde nuestro nacimiento y que no dependen de nuestra voluntad. Descartes distingue esta clase de ideas de otras dos clases. Por un lado, las ideas adventicias que también son involuntarias, pero —a diferencia de las innatas— son adquiridas a través de la experiencia (Meditación III). Por otro lado, las ideas facticias que los humanos construyen a voluntad con los materiales que ya tienen disponible en sus mentes. Las ideas innatas son descubiertas por cada individuo cuando realiza una inspección atenta de su propia mente por medio de la luz natural de la razón. Las percibirá por intuición, es decir por un acto simple e inmediato de la mente, y percibirá que son absolutamente ciertas y evidentes sin necesidad de recurrir a ningún argumento o prueba que certifique su verdad. Las otras clases de ideas carecen de esas características de auto-evidencia. Es por eso que las ideas innatas cumplen una función esencial en el programa cartesiano de fundamentación del saber, ya que las ideas innatas como la idea del yo, la idea de Dios, la idea de extensión, etc. constituyen los principios metafísicos en los que se sustentan todos los otros conocimientos.

En las exposiciones más esquemáticas de la filosofía cartesiana, suele identificarse la postulación del innatismo con un rechazo absoluto de la experiencia como fuente confiable de conocimiento. Esa interpretación implica que todas las ideas adventicias deberían ser falsas. Tales lecturas generalmente llegan a esa conclusión a partir de las razones que alega Descartes para desconfiar de la información que nos llega a través de los sentidos

corporales. Como es bien sabido, Descartes da ejemplos de ideas falsas que nos formamos directamente a partir de los datos sensoriales: por ejemplo, nos representamos un palo sumergido en el agua como si estuviera quebrado, aunque en realidad no lo está. Esto se debe a cómo la refracción de la luz en el agua afecta nuestro órgano de la visión. Al apelar a este tipo de ejemplos, Descartes retoma argumentos clásicos del empirismo antiguo como parte de su estrategia argumentativa para poner en duda las creencias previamente aceptadas a lo largo de su vida. Sin embargo, este recurso metodológico —como él mismo dice— ha de ser aplicado “solo una vez en la vida” (Meditación I).

De tal modo, los argumentos que una vez se alegaron para cuestionar la confiabilidad respecto de los datos sensoriales no llevan a Descartes a sostener que de una vez y para siempre todos ellos han de ser rechazados como erróneos o engañosos. Una vez que se ha llegado a establecer los fundamentos metafísicos sobre los cuales se apoyarán las distintas ramas del saber y una vez conseguidas las garantías necesarias (la veracidad de Dios que no quiere que nos engañemos), si aplicamos el método adecuado y controlamos debidamente nuestras operaciones mentales, estamos en condiciones de examinar nuestras ideas y confiar que son verdaderas cuando las percibimos clara y distintamente. Cuando una idea adventicia se presenta a la mente debe ser sometida a un juicio atento, el cual determinará si se trata o no de una idea clara y distinta. Si lo es, la voluntad deberá darle su asentimiento y considerarla en consecuencia como una idea verdadera. Algunas ideas adventicias lo serán y otras no, pues la experiencia sensible no nos engaña siempre. Sobre este particular en la Respuesta a las IV Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1977, pp. 333-335), Descartes señala que, para comprender la certeza de la sensación, hay que distinguir tres grados: 1) la sensación que causan los objetos externos en nuestros órganos sensoriales; 2) lo que resulta en la mente por estar unida con el cuerpo cuyos sentidos son afectados por otros cuerpos; 3) los juicios que realiza la mente con respecto a las ideas que se nos presentan con motivo de que nuestros sentidos corporales son afectados. Ni el grado 1 ni el grado 2 son pasibles de verdad o falsedad. Solo el tercer grado, que se refiere a juicios de la sensación, admite verdad o falsedad. Y su certeza, y consiguiente verdad, se puede establecer por medio del entendimiento, el cual, si fuera necesario —como en el caso del palo sumergido en el agua— debe corregir el error del sentido de la vista.

En lo que se refiere a la justificación del conocimiento, Descartes presenta claramente una superioridad del rol de la razón con respecto al de la experiencia y considera a la matemática como una ciencia modelo. Por un lado, es importante destacar su postulación de la *luz natural de la razón* como una capacidad innata y universal de nuestra mente o espíritu que nos permite descubrir la verdad de las cosas. Además, desde su producción más temprana, en *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes postula a la intuición y la deducción como las operaciones mentales principales para la adquisición del conocimiento cierto y evidente, en las que sólo interviene la razón (Reglas II). Ahora bien, ese modelo de justificación del conocimiento por la razón a través de cadenas deductivas presentado en una obra que Descartes deliberadamente dejó inconclusa, sufrió un cambio significativo hacia fines de la década de 1630. A partir de entonces, Descartes incorporó la experimentación como una herramienta indispensable en el contexto de

descubrimiento de la ciencia deductiva. Esto se advierte particularmente en las Partes V y VI del *Discurso del método* y en dos de los ensayos científicos que acompañan a esa obra (*Dióptrica* y *Meteoros*), en los que Descartes expone sus investigaciones científicas (Garber, 1993 y 1998).

Así pues, el programa maduro de Descartes no excluyó la posibilidad de que intervengan la experimentación y los sentidos en algunas de sus etapas como componentes legítimos del método. En *Principios de la Filosofía* propone un programa de articulación deductiva de las distintas ramas del saber, el cual presenta a través de la famosa imagen del árbol de la sabiduría, cuyas raíces son los principios de la metafísica, su tronco lo constituyen los principios de la física y sus ramas están constituidas por la moral, la mecánica y la medicina. Esa estructura epistémica deductiva supone que los distintos ámbitos de lo real están concatenados por leyes que, una vez dispuestas y creadas por Dios, ocurren de manera necesaria e infalible. Pero su conocimiento requiere no sólo apelar a las intuiciones y las deducciones a partir de los principios que son la fuente de mayor certeza, sino que requiere además recurrir a la información empírica buscada intencionalmente con fines epistémicos, es decir, a la experimentación en el sentido baconiano de la palabra (Milhaud, 1921; Clarke, 1986).

Baruch Spinoza

Sabido es que varios aspectos de la filosofía de Spinoza siguen las líneas del pensamiento de Descartes e incluso las llevan hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, en lo que se refiere al origen de las ideas, Spinoza, al igual que Berkeley, no se dedica a discutir ni a reflexionar sobre el tema del innatismo (Loeb, 1981, pp. 69-70). Nuevamente la ausencia de esta cuestión pone en evidencia que Spinoza no consideraba que el tema del origen de las ideas mereciera discusión alguna. No habla de ideas o contenidos mentales innatos, sino de capacidades o *instrumentos innatos* para la búsqueda de la verdad que podemos considerar como el equivalente de la luz natural de la razón postulada por Descartes (TIE § 30-32). Gracias a esta capacidad somos capaces de advertir con plena certeza que una idea es verdadera, ya que la verdad es la norma tanto de sí misma como de la falsedad (Et: II, P: 43).

Spinoza sí se preocupó por aclarar que las ideas —es decir, las concepciones que forma la mente en tanto es una cosa pensante— connotan una *actividad* de la mente (Et: P II, D.3). Dicho de otro modo, cuando la mente tiene ideas no es una receptora pasiva. Lo que se conoce como doctrina del paralelismo entre los infinitos atributos de Dios o la Naturaleza —la única sustancia que constituye lo real— implica, entre otras cosas, que Spinoza no adhiere a la tesis según la cual las afecciones de nuestros órganos de los sentidos causan en nosotros ideas correspondientes con ellos. Esto, sin embargo, no significa que todas nuestras ideas sean innatas porque, de hecho, es muy evidente que adquirimos ideas a lo largo de nuestra vida en la medida en que nuestra mente está vinculada con un cuerpo propio que es su objeto, su ideado. De modo que, en el mismo momento en que nuestro cuerpo cambia de estado por ser afectado por otros cuerpos a través de los órganos de los sentidos, *paralelamente* en nuestra mente tiene lugar una idea correspondiente —no como efecto del cambio corporal, sino como modo del atributo pensamiento concomitante con el modo del atributo extensión (Et: II, 5-7). Esta posición lleva a concluir,

como algunos sostienen, que la distinción entre ideas innatas y adventicias es inaplicable en la teoría spinozista de las ideas (Delahunty, 1999, p. 22-24) aunque otros autores piensan que solo pueden ser innatas (Marshall, 2008).

Ahora bien, las ideas están vinculadas con distintas capacidades de la mente, que a su vez están involucradas con distintos géneros o grados de conocimiento. En esa gradación Spinoza claramente coloca en el lugar más bajo a lo que denomina *experientia vaga* la cual —en paralelo con las cosas singulares que afectan fortuitamente a los sentidos corporales— forma ideas cuyo contenido está mutilado y confuso. Tales ideas no están ordenadas como cuando se las conoce mediante el entendimiento (Et II, P 40). Además, están ligadas con la imaginación y la memoria; y no pueden ser adecuadas, es decir, no tienen todas las propiedades o denominaciones intrínsecas que tiene una idea verdadera. Es preciso ascender al género denominado *razón* o más aún *ciencia intuitiva* para avanzar en el conocimiento y formar ideas adecuadas. El género de conocimiento que Spinoza denomina *razón* es el conocimiento de las nociones comunes en las cuales la facultad que interviene es el entendimiento, que concatena las ideas en correspondencia con el orden causal y necesario de las cosas. Los ejemplos de nociones comunes que ofrece Spinoza en parte coinciden con las ideas innatas de Descartes, y por eso queda abierta la pregunta de si tácitamente considera que estas son innatas (Et: II, P 37-39). Pero al formular esta pregunta de algún modo estamos obligando a Spinoza a tener que adecuarse a categorías historiográficas rígidas que postulan que debe adoptar necesariamente ciertas tesis y discutir ciertas cuestiones pues se trata de un filósofo racionalista. Y es precisamente eso lo que nuestra revisión del paradigma epistemológico está criticando.

Por lo que se refiere a la tesis epistémica del racionalismo, en Spinoza encontramos tanto una apuesta fuerte y muy explícita por el método geométrico, como una confianza extrema en la capacidad de la razón humana para alcanzar el conocimiento. Las cuestiones metodológicas son abordadas en su breve e inconcluso *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. A diferencia de Descartes, no cree necesario poner todas nuestras creencias en duda para luego llegar a la verdad a partir de un estado de ignorancia absoluta. No es necesario buscar primero cuál es el mejor método de conocimiento para luego descubrir las ideas verdaderas, porque eso llevaría a una búsqueda infinita: cada método que propongamos requeriría de otro método que lo examine, y este requeriría de otro que haga lo mismo, y así infinitamente. En verdad, como señalamos anteriormente, Spinoza creía que tenemos una capacidad innata para reconocer la verdad de una idea con total certeza. Por eso, podemos partir de creencias dadas, por más rudimentarias y mutiladas que sean, y aplicar esos instrumentos innatos para ir gradualmente corrigiéndolas, completándolas y ordenándolas (Parkinson, 1954; Wilson, 1996).

El orden correcto en el que deben organizarse y disponerse los conocimientos es el deductivo, porque es así como están concatenadas las cosas que son objetos de las ideas. Lo real es un sistema unitario regido por la necesidad y el método que le corresponde es el deductivo, cuyo modelo es el método geométrico. En la *Ética*, Spinoza lleva a su máxima expresión su idea de la articulación de la unidad de lo real con la unidad metodológica: todas las partes de su sistema que abordan distintos aspectos de la realidad (la metafísica, la gnoseología, la antropología, la

psicología y la moral) son expuestas y razonadas a través del método geométrico. Las partes de ese libro contienen sus propias definiciones, axiomas, proposiciones y escolios, al modo de la geometría euclidiana, donde la razón tiene su imperio. Todo ello con el fin de alcanzar la felicidad humana a través del conocimiento o amor intelectual de Dios o la Naturaleza. Spinoza, ciertamente, adopta la tesis epistémica del racionalismo, aunque —como vimos— no podemos afirmar lo mismo de la tesis genética.

Gottfried Wilhelm Leibniz

De los tres miembros del trío racionalista clásico, Leibniz fue el más fuertemente comprometido con la tesis genética, de la que hizo una encendida apología en respuesta a las críticas que Locke dirigió al innatismo en su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Uno de los argumentos centrales sobre los que Locke basa su refutación del innatismo sostiene que no es posible que alguien tenga una idea y no sea consciente de que la tiene. Si todos los seres humanos tuviéramos una serie de ideas en nuestra mente desde nuestro nacimiento, entonces todas las personas de todas las culturas y lugares del mundo, y en todas las etapas de su vida, percibirían esas ideas. Pero el hecho es que sobran los ejemplos de personas que no manifiestan ser conscientes de que poseen las ideas innatas que postula el innatismo. Todo ello lleva a Locke a concluir que no hay proposiciones especulativas ni morales que sean de carácter innato, sino que todas son adquiridas a lo largo de la vida a través de la experiencia.

Descartes ya había tenido en cuenta objeciones de este tipo y podemos imaginar que —de haber tenido la oportunidad de conocer las críticas de Locke— se hubiera empeñado en una defensa del innatismo tan comprometida como la emprendida por Leibniz en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Descartes había aclarado que cuando llama a una idea innata no quiere decir que la percibamos permanentemente. Por ejemplo, la idea de Dios está en la mente de los niños —al igual que en la de los adultos— pero éstos sólo llegan a reconocerla cuando crecen y le prestan atención. Para que se perciban las ideas innatas, basta con que la mente esté atenta y concentrada en sí misma; que no esté obstruida por prejuicios ni distraída por las percepciones sensoriales y las necesidades del cuerpo (Cottingham, 1988, pp. 70-71).

Por su parte, Leibniz se dedicó a brindar más precisiones para salvar al innatismo de las atinadas objeciones de Locke, y es interesante notar que, al hacerlo, no cae en un desprecio, sino en una valoración positiva de la experiencia. Su principal punto fue mostrar que esas ideas que llamamos innatas no son producto del aprendizaje y de los aportes que obtenemos mediante la experiencia a lo largo de nuestra vida. Introdujo una famosa imagen mediante la cual sintetiza su tesis general sobre este punto, con la que se propone reemplazar la imagen lockeana de la mente como *tabula rasa*. Leibniz describe la mente humana como un bloque de mármol que tiene ciertas vetas internas que constituyen una determinada figura —que vendrían a ser las ideas. El escultor trabaja sobre el bloque y va sacando las partes del mármol excedentes hasta que finalmente descubre la figura que ya estaba contenida en el bloque y delineada por las vetas (Leibniz, 1992, p. 40). Es así como se pasa del bloque en bruto a una escultura bien pulida. Esa labor escultórica es lo que hace la experiencia con las ideas innatas de la mente: no introduce las ideas

desde afuera sino que interviene y ofrece las ocasiones para descubrir lo que ya estaba desde el nacimiento dentro de ella. A modo de ejemplo, Leibniz remite al famoso episodio del *Menón* de Platón (82b-85b) en el cual se interroga a una persona sin instrucción alguna en matemáticas y, con la sola de guía de preguntas adecuadas, esa persona da muestras de tener dentro de su mente conocimientos matemáticos (Leibniz, 1992, p. 74).

Un componente problemático de la teoría innatista sostenida por Leibniz —que tiene ya sus antecedentes en Descartes— tiene que ver con su caracterización de las ideas innatas como “inclinaciones, disposiciones, hábitos, virtualidades naturales, y no como acciones” (Leibniz, 1992, p. 40). Más aún, nos dice que no nos apercebimos de ninguna idea permanentemente, aunque sí tenemos la disposición, la capacidad de hacerlo. Esto ha recibido el nombre de innatismo *disposicional*. Sugiere que tenemos una suerte de conocimiento implícito o virtual, que no reconocemos porque no le prestamos atención. El problema con esta caracterización del innatismo —ya adelantado por el propio Locke— es que hace más difusa la diferencia entre las ideas innatas y las que no lo son. Locke señala que el innatismo disposicional consistiría en postular que la mente tiene la capacidad de o disposición a conocer ciertas verdades antes que afirmar que existen contenidos puntuales impresos naturalmente en la mente humana (innatismo ingenuo): “la capacidad, dicen, es innata; el conocimiento, adquirido” (E: 1.1.5). Locke sostiene que si esto último es lo que ha de entenderse por innatismo, entonces los innatistas no se diferencian en absoluto de los anti-innatistas, “porque nadie, creo, jamás negó que la mente sea capaz de conocer varias verdades” (E: 1.1.5), (Mackie, 1976, cap. 7; Cottingham, 1995, pp. 72-73).

La respuesta de Leibniz a este contraargumento lockeano sostiene que no es lo mismo tener una disposición a *apercebirse de o descubrir* la existencia de ideas indudablemente verdaderas en nuestra mente que la disposición a *aprender* esas ideas a lo largo de complejos razonamientos, estimulados por la experiencia. Esto se debe a que Leibniz postula la existencia de *percepciones imperceptibles*, es decir, ideas que existen en la mente de forma subconsciente y pueden volverse conscientes con la adecuada estimulación. Finalmente, Leibniz sostiene que las ideas innatas son verdades de razón —de carácter necesario— y no deben ser confundidas con las verdades de hecho —de carácter contingente.

Para terminar, debemos indicar que aun cuando la razón matemática y el principio de razón suficiente juega un rol primordial en teoría del conocimiento de Leibniz, en continuidad con lo que hemos visto anteriormente esto no implica que haya adoptado un burdo antiempirismo. Por un lado, sostuvo que los conocimientos que tienen los seres humanos pueden ser superiores a los de las “bestias” (animales no humanos) porque estas solo se valen de los ejemplos que les brinda la experiencia y, al carecer de razón, no pueden nunca captar la necesidad de las proposiciones. Solo la razón es capaz de establecer reglas seguras y completar las relaciones ciertas entre las cosas de un modo necesario a través de demostraciones. Pero además, Leibniz agrega que si se utiliza la información experimental —sin caer en el error de confiar ciegamente en ella como hacen las bestias—sino siguiendo la disciplina de la razón, se pueden obtener conclusiones que, si bien no son necesarias (es decir, no tienen certeza metafísica o absoluta), son sin embargo confiables —pues poseen certeza moral, es decir, una certeza tal que no encontramos razones

para dudar que la proposición en cuestión sea verdadera (Leibniz, 1992, p. 483). En esa línea, se preocupa por indicar cómo deben usarse adecuadamente los experimentos para la construcción de teorías y hasta ofrece esbozos de un método hipotético-deductivo por el cual se pueden confirmar hipótesis generales a través de la colaboración entre la razón y la experiencia.

Podemos concluir, entonces, que la caracterización de Descartes y Leibniz como racionalistas, en base a la definición clásica de las tesis genética y epistémica de la que partimos, no genera inconvenientes en la medida en que no se caiga en esas lecturas caricaturescas que los presentan como negadores del valor positivo de la experiencia y de todo lo que tenga que ver con ella. En cambio, el caso de Spinoza resulta más problemático. Por un lado, encontramos que adopta la tesis epistémica, por su apuesta por la justificación del conocimiento en base a la razón, su adhesión profunda al modelo geométrico y el lugar de inferioridad que le otorga a la experiencia. Sin embargo, no vemos un compromiso con la tesis genética, ya que la cuestión del innatismo no es abordada en absoluto por su filosofía. Esa situación da lugar a dudas en cuanto a si es posible concluir que admitiría la existencia de ideas innatas, lo cual parece en verdad una pregunta improcedente en su sistema.

Críticas recientes y reelaboraciones

Aunque algunos historiadores todavía mantienen las líneas principales de la visión tradicional del empirismo y del racionalismo (Priest, Bennett, etc.), desde la década de 1980 nuevas tendencias en los estudios historiográficos coinciden en que es necesaria una revisión del significado y los alcances de los temas, los autores, los textos y los contextos de la filosofía moderna establecidos por este relato (Norton, 1981; Loeb, 1981; Cottingham, 1988; Woolhouse, 1988; Ayers, 1998; Haakonssen, 2006; Rutherford, 2006; Manzo, 2016; Antoine Mahut y Manzo, 2019, etc.). Esto no implica que se deba desechar por completo sino más bien hacer algunas correcciones y aclaraciones de manera que no tergiversen ni simplifiquen en exceso las complejidades y diversidades de la filosofía moderna. En base a la evaluación que hemos desarrollado en las páginas precedentes, sintetizamos aquí algunos de los errores y deficiencias principales que aparecen especialmente en las exposiciones más simplificadoras del empirismo y el racionalismo modernos.

1) *Antagonismo y binarismo*: la oposición entre racionalismo y empirismo por momentos se ha fosilizado y caricaturizado, al presentarlos como bloques cuyos contenidos y métodos fueron completamente excluyentes (binarismo) y contrapuestos entre sí (antagonismo). Esta lectura reduce la discusión filosófica en estos términos: en materia de conocimiento durante la modernidad o bien se era empirista o bien se era racionalista; no había otras posiciones. Como Norton (1981) señala, tal forma de oposición es más un mito que una realidad histórica. El racionalismo entendido como puro apriorismo que niega todo valor a la experiencia no se encuentra en ningún exponente del canon tradicional del racionalismo. Si bien los racionalistas

canónicos hicieron críticas a la experiencia, también consideraron que, si era utilizada de manera adecuada, constituía un complemento necesario para la adquisición del conocimiento. Además, en algunos casos hicieron uso de observaciones y experimentos en sus investigaciones. Por ejemplo, Descartes hizo experimentos anatómicos e incluso admitió la necesidad de hacer una historia natural a la manera baconiana, más allá de haber apostado por una construcción deductiva de las ciencias a partir de sus primeros principios metafísicos conocidos tan sólo a través de intuiciones puramente racionales. Por su parte, los empiristas no despreciaron la razón sin más. Asumieron que la mente es una *tabula rasa* solo en cuanto a contenidos mentales o ideas. Reconocieron la existencia de tendencias o principios ordenadores propios de la mente humana y la importancia ineludible de la deducción racional para ciertos tipos de conocimiento. En este sentido, la aplicación del razonamiento demostrativo por parte de Locke o el naturalismo psicologista de Hume son ejemplos elocuentes del peso que estos filósofos daban a las capacidades extra-empíricas de la mente. Si comparamos estas tesis básicas con las tesis racionalistas, veremos que el principal desacuerdo epistemológico entre ambas corrientes pasa por la disputa sobre el origen del conocimiento. En efecto, en cuanto a la justificación vemos que no solo el racionalismo sino también el empirismo asume que ciertas creencias se pueden justificar por la intuición o por las relaciones entre las ideas sin necesidad de que sus objetos tengan existencia real. Cabe agregar, incluso en este punto, que las diferencias entre empiristas y racionalistas no son extremas, ya que en verdad los racionalistas no rechazan la existencia de conocimientos que se originen en la experiencia sino que los consideran dotados de menor sustento que los que provienen de la razón.

Ligada a este error de paradigma, se encuentra la postulación de una separación tajante entre la filosofía continental (racionalista) y la filosofía británica (empirista). Un claro ejemplo que contradice esa postulación es el francés Pierre Gassendi a quien incluso se lo podría considerar como el verdadero precursor del empirismo moderno. Gassendi, un sacerdote católico interlocutor de Descartes y de Hobbes, desarrolló una filosofía de tipo experimental que adopta un escepticismo moderado y asume como hipótesis la existencia de átomos (todo ello, adoptando ciertos recaudos metafísicos para no ser tomado por ateo). También se podría aludir a la fuerte influencia que ejerció el pensamiento epistemológico de Locke en la filosofía francesa del siglo XVIII, comenzando por Étienne Bonnot de Condillac (Auroux, 1974; Yolton, 1983).

2) *Homogeneidad monolítica*: se ha pretendido que al interior del racionalismo y del empirismo no había diferencias conceptuales significativas, sino coincidencias fundamentales y desacuerdos menores. En algunos casos, se ha presentado a cada corriente como si hubiera evolucionado teleológicamente hasta alcanzar sus últimas consecuencias en el último autor de cada serie (Leibniz y Hume, respectivamente). Sin embargo, entre los miembros que la historiografía tradicional insertó en cada grupo hubo discrepancias que no eran irrelevantes sino esenciales para sus autores. Pongamos por caso: al piadoso obispo Berkeley probablemente le hubiera molestado mucho que lo incluyeran en la tríada empirista junto a Locke, cuya filosofía fue uno de sus blancos de ataque tanto por su (supuesto) materialismo como por el escepticismo al que parecían llevar sus tesis. También podemos colegir que le hubiera gustado muy poco quedar vinculado

con Hume, quien llevó la crisis escéptica al extremo y fue sistemáticamente acusado de ateísmo. En el caso de los racionalistas, a pesar de que ambos partían de la misma definición del concepto de sustancia y tomaron como modelo metodológico a la geometría, es muy posible que al prudente Descartes no le hubiera resultado muy agradable formar parte del mismo club que el monista y determinista Spinoza, al que muchos consideraban panteísta o ateo.

3) *Aislamiento*: la presentación del racionalismo y el empirismo como bloques totalmente contrapuestos y perfectamente homogéneos ha llevado a ignorar las mutuas influencias e intercambios que se dieron entre ellos. Por ejemplo, tanto Berkeley como Hume estuvieron muy influidos por Nicolas Malebranche, un seguidor de Descartes. En el caso de Berkeley, la influencia se puede notar en su diferenciación entre sensaciones e ideas, en la noción de la pasividad de la mente como receptora de las ideas de Dios, en el estatus ontológico del cuerpo, etc. Hume, por su parte, tuvo una notable influencia del ocasionalismo de Malebranche en su análisis de la causalidad y particularmente de la idea de conexión necesaria. Así también, el análisis de las ideas en la mente realizado por Locke muestra indicios de la influencia de su lectura de Descartes.

4) *Reduccionismo*: el énfasis puesto por el paradigma epistemológico en el problema del conocimiento condujo a que se prestara atención principalmente a las cuestiones directamente vinculadas con la justificación de las creencias. En particular, se le dio preferencia a la relación entre el conocimiento y la metafísica, en tanto la metafísica brindaba elementos básicos para dar cuenta de la relación entre el objeto y el sujeto de conocimiento. Los otros temas de investigación filosófica que fueron de interés para filósofos y filósofas de la modernidad fueron mucho menos atendidos, o directamente ignorados. Sobre esta última falencia y sus propuestas de superación profundizamos en la siguiente sección y también en el [capítulo 4](#) de este libro.

Los nuevos enfoques historiográficos intentan evitar tanto el anacronismo como una reducción eurocéntrica de todo el período moderno temprano al problema del conocimiento. En cambio, tienen como objetivo describir las complejidades y la gran diversidad de actitudes y doctrinas hacia la experiencia, la razón y el método científico mantenido por los primeros actores modernos. Los filósofos canónicos ya no son vistos como miembros de partidos opuestos y rígidamente cerrados que teleológicamente se movieron hacia la conformación de un sistema consistente internamente. Las lealtades nacionales se desestiman como clichés historiográficos insostenibles y se ha cuestionado el paradigma epistemológico de la filosofía moderna temprana construida por esta narrativa. Tanto el empirismo como el racionalismo se han redefinido en términos mucho más flexibles y complejos, centrándose en los discursos y prácticas de los actores, reconociendo sus diversas deudas y afiliaciones históricas, y yendo más allá de los estrechos límites de la filosofía teórica con el fin de incorporar en el análisis las prácticas y desarrollos de varias disciplinas de la ciencia natural.

Un punto de partida adecuado para la resignificación de las categorías sería interpretarlas a luz de las tradiciones de larga duración con las cuales están ligadas. El empirismo se relaciona con una tradición naturalista amplia que se remonta al atomismo antiguo y subordina la razón a la experiencia para la adquisición del conocimiento del mundo natural y la formación de los conceptos. Del mismo modo, el racionalismo puede entenderse como una

tradición de origen antiguo dentro del linaje platónico, según la cual los principios que rigen el orden del mundo son evidentes para la razón humana (Ayers, 2007; cf. Lennon, 1993). Sin embargo, aun dentro de este marco hermenéutico inicial se deberían evitar los dos errores más importantes que estaban presentes en la narrativa dominante que hemos criticado: el antagonismo y el binarismo. En primer lugar, el enfoque historiográfico que plantea una batalla entre dos bandos, es decir, el carácter agónico de la relación del empirismo con el racionalismo, es una de las principales causas que contribuyeron a transformar esas etiquetas en clichés normativos y tipos ideales esencializados. En segundo lugar, sería un error presuponer que la gran diversidad del período moderno se redujo exclusivamente a estas dos posibilidades mutuamente excluyentes, y que no hubiera otras opciones.

Los resultados de los estudios recientes sobre las filósofas modernas —que todavía se encuentran en una etapa inicial— contribuyen a desdibujar más aún esa supuesta división binaria, ya que es frecuente encontrar que ellas concilian en su pensamiento elementos de ambas corrientes. Por ejemplo, Margaret Cavendish critica tanto la filosofía experimental como la filosofía de Descartes. Piensa que no se debe eliminar el experimentalismo sino complementarlo con la especulación teórica, proponiendo una cooperación organizada entre la percepción racional y la sensible. Por otra parte, se distancia del racionalismo al proponer que si bien la razón es superior en muchos aspectos a la sensación, no puede brindar un conocimiento infalible¹². Otro ejemplo es el de Catharine Trotter Cockburn, quien retoma los principios epistémicos de Locke —la sensación y la reflexión— y los combina con tesis metafísicas platónicas de carácter netamente especulativo como la de la gran cadena del ser¹³.

Solo una perspectiva hermenéutica que evite los prejuicios del antagonismo y el binarismo favorece una mejor comprensión de las variedades del empirismo y el racionalismo, así como de las posturas eclécticas y heterogéneas existentes en la época. También permite afirmar que quienes sostenían tesis empiristas podían apoyar perfectamente tesis racionalistas sin ser infieles a sus compromisos epistémicos y metafísicos, y viceversa.

Referencias

Fuentes primarias

Bacon, F. (1857–1874). *Works* (Ed. J. Spedding, R. L. Ellis & D. D. Heath), 14 vols. London: Longman.

Bacon, F. (1996). Philosophical studies c.1611–c.1619. En G. Rees & M. Edwards (Eds.), *The Oxford Francis Bacon, Vol. VI*. Oxford: Clarendon Press.

¹² Véase el [capítulo 11](#) de este libro.

¹³ Véase el [capítulo 15](#) de este libro.

- Bacon, F. (2004). *The Instauration magna Part II: Novum organum and Associated Texts*. En G. Rees & M. Wakely (Eds.), *The Oxford Francis Bacon, Vol. XI*. Oxford: Clarendon Press.
- Bacon, F. (2011) [1620]. *La Gran Restauración (Novum Organum)* (Trad. M.A. Granada). Madrid: Tecnos.
- Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (Ed. A. A. Luce & T. E. Jessop), 9 vols. London: Thomas Nelson.
- Descartes, R. (1977) [1642]. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Trad. V. Peña). Madrid: Alfaguara.
- Hobbes, T. (1996) [1561]. *Leviathan* (Ed. R. Tuck). Cambridge: Cambridge University Press. En español: Hobbes, T. (1999). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (Trad. C. Mellizo). Madrid: Alianza.
- Hume, D (1999) [1748]. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Ed. T. L. Beauchamp). Oxford: Oxford University Press. En español: Hume, D. (1992) [1748]. *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad M. Holguín). Bogotá: Norma. [Citado como IEH, indicando a continuación número de sección y de párrafo].
- Hume, D. (2007) [1739-1740]. *A Treatise of Human Nature* (Ed. D. F. Norton DF & M. J. Norton). Oxford: Oxford University Press. En español: Hume, D. (1984) [1739-1740]. *Tratado de la naturaleza humana* (Trad. Félix Duque). Buenos Aires: Hyspamérica. [Citado como T, indicando a continuación el número de volumen, de parte, sección y párrafo].
- Hume, D. (2007) [1740]. *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained* (Ed. D. F. Norton & M. J. Norton). Oxford: Oxford University Press. [Citado como ABST seguido por número de párrafo].
- Kant, I. (1900). *Kant's Gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften). Berlin: Reimer-de Gruyter.
- Leibniz, G. W. (1992) [1704]. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Trad. J. Echeverría Esponda). Madrid: Alianza.
- Locke, J. (1975) [1689]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press. En español: Locke, J. (1986) [1689]. *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Trad. E. O'Gorman). México: Fondo de Cultura Económica. [Citado como E, seguido de libro, capítulo y sección].
- Spinoza, B. (2000) [1677]. *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Atilano Domínguez). Madrid: Trotta. [Citado como Et, seguido de libro y proposición]
- Spinoza, B. (2006) [1656-1660]. *Tratado de la reforma del entendimiento* (Trad. O. Cohan). Buenos Aires: Cactus. [Citado como TIE, seguido del número de párrafo]

Fuentes secundarias

- Antoine-Mahut, D. & Manzo, S. (2019) Introduction. *Perspectives on Science, Special issue Debates on experience and empiricism in nineteenth-century France*, 27(5), 1-12.

- Auroux, S. (1974). Le rationalisme empiriste. *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 13(3), 475-503. <https://doi.org/10.1017/S0012217300027785>
- Ayers, M. (1998). Theories of Knowledge and Belief. En D. Garber & M. Ayers (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (pp. 1003-1061). Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Ayers, M. (2005). Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist? En K. P. Winkler (Ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley* (pp. 34-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, M. (2007). *Rationalism, Platonism, and God*. Oxford: Oxford University Press.
- Bennett, J. (2001). *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Bracken, H. M. (1974). *Berkeley*. New York: Macmillan.
- Calvente, S. y Manzo, S. (2020). Early modern empiricism. En D. Jalobeanu y Ch. T. Wolfe (Eds.), *Springer Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Cham: Springer. http://doi-org-443.webvpn.fjmu.edu.cn/10.1007/978-3-319-20791-9_588-1.
- Clarke, D. (1986) [1982]. *La filosofía de la ciencia de Descartes* (Trad. E. Rada). Madrid: Alianza.
- Cottingham, J. (1988). *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press.
- Cranefield, P. F. (1970). On the Origin of the Phrase 'Nihil est in intellectu quod non prius puerit in sensu'. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 25(1), 77–80. <https://doi.org/10.1093/jhmas/XXV.1.77>
- Delahunty, R. J. (1999). *Spinoza. Arguments of Philosophers*. New York: Routledge.
- Fisher, S. (2005). *Pierre Gassendi's Philosophy and Science. Atomism for Empiricists*. Leiden: Brill.
- Fraenkel, C., Perinetti D., & Smith, S. (Eds.) (2010). *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Dordrecht: Springer.
- Garber, D. (1993). *Descartes and Experiment in the Discourse and Essays*. En S. Voss (Ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes* (pp. 288-310). Oxford: Oxford University Press.
- Garber, D. (1998). Descartes, Method and the Role of Experiment. En J. Cottingham (Ed.) *Descartes*. Oxford: Oxford University Press.
- Glenney, B. & Silva, J. F. (2019). General introduction. Problems of Perception in Early Modern Philosophy. En B. Glenney & J. F. Silva (Eds.), *The Senses and the History of Philosophy* (pp. 1-20). New York: Routledge.
- Haakonssen, K. (2006). The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy? En K. Haakonssen (Ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (pp. 3-25). New York: Cambridge University Press.
- Huenemann, C. (2008). *Understanding Rationalism*. Durham: Acumen.
- Lennon, T. (1993). *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-171*. Princeton-New York: Princeton University Pres.
- Loeb, L. (1981). *From Descartes to Hume*. Ithaca: Cornell University Press.

- Manzo, S. (2016). Empirismo y filosofía experimental. Las limitaciones del relato estándar de la filosofía moderna a la luz de la historiografía francesa del siglo XIX (J.-M. Degérando). *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16 (3) 11-35.
- Markie, P. (2017). Rationalism vs. Empiricism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/rationalism-empiricism/>
- Marshall, E. (2008). Adequacy and Innateness in Spinoza. En D. Garber y S. Nadler (Eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol 4. (pp. 51-88). Oxford: Oxford University Press.
- Milhaud, G. (1921). *Descartes Savant*. Paris: Alcan.
- Nelson, A. (2005). The Rationalist Impulse. En ib. (Ed.), *Blackwell Companion to Rationalism* (pp. 3-11). Cornwall: Blackwell.
- Norton, D. F. (1981). The Myth of 'British Empiricism'. *History of European Ideas*, 1(4), 331-344. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(81\)90026-7](https://doi.org/10.1016/0191-6599(81)90026-7)
- Priest, S. (2007). *The British Empiricists*. London: Routledge.
- Rutherford, D (2006). Introduction. En D. Rutherford (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* (pp 1-9). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shannon, D. et al (2018). Continental Rationalism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/continental-rationalism/>
- Sorell, T. (1986). *Hobbes*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Taylor, C. (1964). *The explanation of behavior*. London: Routledge Kegan Paul.
- Wolfe, C. T. (2018). From Locke to Materialism: Empiricism, the Brain and the Stirrings of Ontology. En A. L. Rey & S. Bodenmann (Eds.), Op. cit., pp. 335-364.
- Woolhouse, R. S. (1988). *The empiricists*. Oxford: Oxford University Press.
- Yolton, J. W. (1963). The Concept of Experience in Locke and Hume. *Journal of the History of Philosophy* 1(1), 53-71.
- Yolton, J. W. (1983). *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*. Oxford: Basil Blackwell.

CAPÍTULO 3

¿Qué importancia tiene si Descartes era o no un racionalista?

Daniel Garber

Empecé a trabajar en historia de la filosofía a principios y mediados de la década de 1970, cuando era estudiante en la Universidad de Harvard. En ese momento, en los Departamentos angloamericanos de Filosofía, la historia de la filosofía era una rama de la filosofía analítica. Cuando se trataba a un personaje como René Descartes, por ejemplo en las *Meditaciones metafísicas*, se atendía casi exclusivamente su epistemología y su metafísica. Cuando digo esto, quiero decir que se interpretaba el texto como si hubiera sido escrito por un filósofo analítico contemporáneo: se examinaban los argumentos, se los exponía de una manera rigurosa, y luego se debatía si cada una de las premisas eran verdaderas y si las conclusiones se seguían de las premisas. Después, se pasaba a Spinoza. Luego a Locke. Luego a Leibniz. Y así sucesivamente. Era una historia de la filosofía sin historia.

En ese momento estaba establecido un esquema historiográfico bastante rígido. Había una lista muy estrecha de filósofos que conformaban el canon de la filosofía moderna temprana: René Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried W. Leibniz, John Locke, George Berkeley y David Hume. Y se los dividía en dos grupos: los racionalistas continentales (Descartes, Spinoza y Leibniz) y los empiristas británicos (Locke, Berkeley y Hume). Dejo afuera a Immanuel Kant que generalmente era considerado como el primero de los modernos propiamente dichos, a diferencia de los filósofos de la modernidad temprana.

Pero ya cuando era estudiante, estas *verdades no tan eternas*; estaban empezando a ser puestas en tela de juicio. Todas ellas: desde la forma en que leíamos los textos de la historia de la filosofía, hasta la lista de autores canónicos y la división rígida entre filósofos racionalistas y empiristas. Como estudiante, por supuesto estaba ansioso por derrocar la autoridad y me encantó la idea de hacer algo nuevo y radical. Así que estaba muy entusiasmado por rechazar los viejos enfoques y abrazar los nuevos.

Ahora bien, una de las cosas en las que casi todos los jóvenes radicales acordábamos en ese momento era que resultaba esencial rechazar la estructura “racionalistas vs. empiristas” en su totalidad. Lo que queríamos era una historia de filosofía genuinamente histórica y genuinamente contextual, que reconociera la complejidad de la geografía intelectual, y que fuera más allá de las figuras tradicionales de la historia de la filosofía y su típica organización.

Pero, por desgracia, la revolución ha terminado. Mi generación pensó que habíamos ganado. Y lo hicimos, por un tiempo. Sin embargo, puedo ver en mis colegas más jóvenes el fantasma de la vieja historia ahistórica de la filosofía que se levanta de nuevo de su tumba poco profunda. En particular, una vez más los comentaristas están volviendo a la tristemente célebre distinción entre racionalistas y empiristas, e intentan usarla como marco de interpretación de la historia de la filosofía.

La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿hay algo que valga la pena rescatar de esta distinción? O, para decirlo de una manera más concreta, ¿hay algo que pueda rescatarse de la afirmación según la cual Descartes era un racionalista?

Una de las cosas que hemos aprendido en los últimos treinta o cuarenta años es que, independientemente de qué entendamos por racionalismo y empirismo, ninguno de los seis filósofos canónicos se concebía a sí mismo como perteneciente a estas categorías: ni Descartes, ni Spinoza, ni Leibniz se concebían a sí mismos como racionalistas; ni se opusieron a lo que ellos (o sus oponentes) habrían caracterizado como empirista. En términos utilizados por la historia intelectual, el racionalismo y el empirismo no eran categorías de los actores, es decir, categorías utilizadas por los participantes de la actividad filosófica para caracterizar sus propias posiciones y las de sus oponentes durante aquel período.

La distinción fue atacada en una variedad de publicaciones destacadas: *Philosophy and its Past (La filosofía y su pasado)*, de Jonathan Rée, Michael Ayers y Adam Westoby (1978), y *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, editado por Richard Rorty, Jerome Schneewind y Quentin Skinner en 1984 (*La filosofía en la historia: Ensayos sobre historiografía de la filosofía*, traducido al español en 1990), fueron algunos de los intentos más leídos y citados para repensar esta distinción historiográfica. Repensar esta distinción fue también uno de los objetivos principales de la *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Historia Cambridge de la filosofía del siglo XVII)* que edité con Michael Ayers durante ese período (Garber y Ayers, 1998). Aunque esta obra recién apareció en 1998, se inició a principios de la década de 1980 en el contexto de este intento de revolución en la historiografía de la filosofía.

Al rechazar la idea de que las nociones de racionalismo y empirismo fueran categorías de los actores del siglo XVII, no quiero sugerir que la distinción nunca se utilizó durante ese período. Por ejemplo, se puede encontrar claramente en Francis Bacon, en el *Novum Organum* (1620):

Trataron las ciencias los empíricos y los dogmáticos. Los empíricos, a la manera de hormigas, se limitan a acumular y consumir. Los racionalistas, como las arañas, sacan de sí mismos la tela. La vía intermedia, sin embargo, es la de la abeja, que obtiene la materia de las flores del jardín y del campo, pero la transforma y elabora con su propia capacidad (Bacon, 2011, I: 95, p. 138).

Bacon, de hecho, apela a una distinción entre empiristas y racionalistas, aunque es interesante aquí que no se coloca en ninguno de los dos campos, a diferencia de los historiadores posteriores de la filosofía, que por lo general lo colocarán entre los empiristas.

Pero si bien se puede encontrar algo parecido a esta distinción, es muy raro que ocurra en el siglo XVII, particularmente en tanto aplicada a los filósofos. En Bacon supongo que es una alusión a una distinción estándar --al menos desde Galeno hasta tiempos de Bacon-- que hacía la medicina letrada entre el tratamiento médico basado en la búsqueda de causas subyacentes, y el tratamiento basado puramente en la experiencia de lo que funciona y lo que no. Hoy en día hay un acuerdo general en que la distinción entre racionalistas y empiristas modernos se introdujo mucho más tarde. Algunas la sitúan en Kant o en sus seguidores inmediatos. Según este punto de vista, el sabio de Königsberg y sus seguidores se vieron a sí mismos como la culminación de estas dos tradiciones, uniéndolas en una sola filosofía¹⁴. Otros sitúan el origen de la distinción historiográfica entre racionalistas y empiristas algo más tarde. Actualmente el relato más autorizado del tema proviene de un artículo de Alberto Vanzo (2016). Vanzo argumenta que la distinción entre racionalistas y empiristas modernos se remonta recién hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Identifica una variedad de fuentes que confluyeron entre 1895 y 1915 para establecer una historiografía en gran medida kantiana en contraste con la principal alternativa de la época, una historiografía idealista hegeliana y británica. Esto es coherente con lo que podemos apreciar en los Google-Ngramas de los términos racionalista y empirista, tanto en inglés como en francés (ver gráficos 1 y 2). Creo que ahora podemos decir definitivamente que la distinción entre racionalistas y empiristas es una adición posterior a la historiografía de la historia de filosofía, una imposición de comentaristas posteriores.

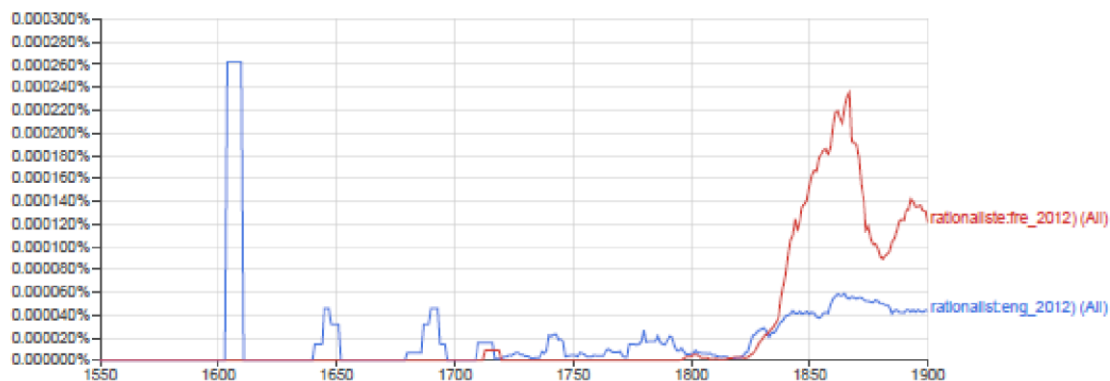


Gráfico 1
Distribución de las ocurrencias de *rationalist* (inglés) y *rationaliste* (francés) entre 1550 y 1900.

¹⁴ Por esta razón, según mi experiencia la distinción entre los racionalistas y los empíricos sigue muy viva entre quienes estudian la filosofía de Kant.



Gráfico 2
Distribución de las ocurrencias de *empiricist* (inglés) y *empiriste* (francés) entre 1550 y 1900.

Además de este trabajo histórico muy bueno sobre el origen de la distinción racionalista/empirista, los historiadores recientes de la filosofía también han estado investigando formas alternativas de organizar la historia de la filosofía que efectivamente se utilizaron en el período: si la distinción “racionalistas vs. empiristas” no es esclarecedora, entonces tal vez algunas otras distinciones sí pueden capturar diferencias interesantes e importantes entre los filósofos de la época, distinciones que los propios actores podrían haber reconocido.

En la cita mencionada, Bacon introduce el término *dogmáticos* (*dogmatici*) como opuesto a *empiristas* (*empirici*). Esto es similar a una distinción que se puede encontrar en los *Pensamientos* (1670) de Blas Pascal. Allí, Pascal opone los escépticos pirrónicos a los dogmáticos:

Me detengo en el único argumento fuerte de los dogmáticos: que, hablando sinceramente y de buena fe, no se puede dudar de los principios naturales. Contra lo cual, los pirrónicos oponen en una palabra la incertidumbre de nuestro origen, que implica la de nuestra naturaleza; a lo cual los dogmáticos están todavía por responder, desde que el mundo existe (Pascal, 2018, p. 79).

La oposición aquí se da entre aquellos filósofos (como Descartes) que están dispuestos a afirmar proposiciones, y otros (quizá, como Michel de Montaigne) que no lo están. Pero no está claro si Pascal pretendía que esto servía como un esquema general para comprender a los filósofos en general, o los de su período en particular, o como una distinción más específicamente relevante para el argumento que estaba discutiendo en *Pensamientos*.

Del mismo modo, en el prefacio de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704), Leibniz sugiere una interesante distinción entre su filosofía y la de Locke: “el [sistema] suyo tiene una mayor afinidad con el de Aristóteles, y el mío con el de Platón, aun cuando uno y otro nos alejamos de las doctrinas de estos dos clásicos en muchas cosas” (Leibniz, 1992, p. 36). Pero de nuevo, no está claro si la distinción entre Locke, como seguidor de Aristóteles, y Leibniz, como seguidor, de Platón está planteada como un esquema general para entender el período, o más bien como una distinción específicamente relevante para las relaciones de Leibniz con Locke y los temas específicos en discusión.

Por otro lado, en artículos recientes, Peter Anstey ha propuesto una distinción de la filosofía del siglo XVII que, en su opinión, debería sustituir la distinción entre racionalismo y empirismo: filosofía experimental y filosofía especulativa. Anstey la caracteriza de la siguiente manera:

En rasgos generales, (...) la filosofía natural especulativa es el desarrollo de explicaciones de fenómenos naturales sin recurrir previamente a la observación y a la experimentación sistemáticas. Por el contrario, la filosofía natural experimental implica la recopilación y ordenación de observaciones y reportes experimentales con vistas al desarrollo de explicaciones de fenómenos naturales basadas en estas observaciones y en experimentos (Anstey, 2005, p. 215).¹⁵

Esta distinción se encuentra ciertamente en buena parte de la literatura del siglo XVII. Pero no estoy del todo convencido de que esté lo suficientemente extendida como para constituir una dicotomía genuinamente universal; aunque se encuentra en muchos textos en inglés, fue mucho menos utilizada en el continente europeo, como algunos comentaristas han argumentado (Levitin, 2019). En segundo lugar, se trata en gran medida de una distinción dentro de la filosofía natural, y no de la filosofía en general. Y, por último, parece haber algunas figuras, como Robert Boyle, que parecerían pertenecer tanto a la filosofía experimental como a la filosofía especulativa.

Se podría pensar que esto resuelve el caso: la distinción entre racionalistas y empiristas se inició con posterioridad a la modernidad temprana; y así, parecería que no se justifica llamar a Descartes racionalista. Pero la cuestión es más complicada.

El argumento histórico establece que los términos *racionalista* y *empirista* no son categorías de los actores. Pero aun así la distinción podría seguir siendo útil en tanto *categoría analítica*, como se suele decir en historia intelectual, es decir, en tanto categoría que nos ayuda a entender las posiciones filosóficas asumidas por distintos filósofos, aunque los actores mismos no las utilicen. Por ejemplo, los términos *materialista*, *dualista* e *idealista* no son categorías de los actores del siglo XVII, pero, aun así, pueden ser útiles para agrupar las perspectivas adoptadas por distintos pensadores y entender cómo se relacionaron entre sí.

En ciertas áreas de la filosofía contemporánea, esquemas similares se utilizan regularmente para estructurar los debates filosóficos. Por ejemplo, en ética, a menudo el debate se estructura en términos de la distinción entre teorías deontológicas (por ejemplo, Kant) y teorías teleológicas (por ejemplo, John S. Mill). Cada una de esas posiciones se define en términos de una serie de compromisos que sus adherentes deben mantener. Por ejemplo, las teorías deontológicas, como las de Kant, consideran los derechos y deberes como básicos e indefinidos, mientras que las teorías teleológicas definen derechos y deberes en términos de maximización de la cantidad del placer o la utilidad. Estas categorías, entonces, ayudan a entender cómo los filósofos canónicos

¹⁵ Todas las traducciones al español de los textos citados son de Silvia Manzo, excepto cuando se indique lo contrario.

difieren entre sí y cómo interactúan sus posiciones: al menos en parte podemos entender el debate entre Kant y Mill como un debate entre dos concepciones distintas sobre los derechos y los deberes, definidas por el marco de la oposición entre principios deontológicos y principios teleológicos. Las posiciones se pueden examinar, y de hecho a menudo se examinan, no directamente a través de la forma en que Kant y Mill desarrollaron sus ideas, sino, por así decirlo, a distancia, examinando la dialéctica entre un punto de vista deontológico abstracto y un punto de vista teleológico igualmente abstracto.

Hay comentaristas que tratan el racionalismo y el empirismo de esta manera. Por ejemplo, en el ensayo introductorio del *Blackwell Companion to Rationalism (Guía Blackwell de racionalismo)*, su editor, Alan Nelson, comienza expresando cierto escepticismo sobre los comentaristas que tratan de establecer "un conjunto de máximas o proposiciones características del racionalismo" (Nelson, 2005, p. 3). Pero muy rápidamente él mismo cae en esa trampa. Según Nelson, los racionalistas, a diferencia de los empiristas, creen que "la idea de infinito es conceptualmente anterior a la idea de finito" y que "la verdad se revela como simple", que "se expresa en un puñado de ideas innatas" (p. 6; 8). Para Thomas Lennon, en otro ensayo incluido en la antología de Nelson, "el impulso subyacente de los racionalistas (...) es la convicción visceral de que el mundo no podría haber sido de otra manera" y que existe "una unidad, uniformidad y simplicidad percibidas en el mundo" (Lennon, 2005, p. 12-13).

En su libro *Spinoza* (2008), muy influyente en los círculos angloamericanos, Michael Della Rocca lleva esto a un extremo¹⁶. Para él, el racionalismo se define como la adhesión al principio de razón suficiente: la idea de que para todo hay una razón por la cual es como es y no de otra manera. Según Della Rocca, Spinoza es el primer filósofo que toma esta opinión realmente en serio. Es decir, argumenta que Descartes es sólo un racionalista imperfecto. Della Rocca escribe:

La concepción de Descartes incorpora algunos motivos racionalistas rectores; sin embargo, se puede considerar que Spinoza implícitamente está diciendo que Descartes no lleva adelante estos motivos racionalistas de manera consistente o lo suficientemente lejos. Una vez que se asumen los motivos racionalistas de Descartes y se los sigue con plena lucidez, se llegará a algo semejante a las posiciones más controvertidas de Spinoza (Della Rocca, 2008, p.33).

Soy muy escéptico sobre ese enfoque. Se puede definir la esencia del racionalismo, o del empirismo, o de cualquier *-ismo* que queramos. A partir de ahí se puede poner uno contra el otro y organizar un debate filosófico entre un *-ismo* y otro, entre un conjunto de principios abstractos y otro conjunto. En filosofía lo hacemos todo el tiempo. Pero —y esta es la pregunta para nosotros como *historiadores* de la filosofía— ¿qué nos dice esto acerca de las figuras históricas que nos interesan? La conclusión de Della Rocca sobre Spinoza es, en cierto modo, una *reductio ad*

¹⁶ Para una discusión sobre las tesis centrales del libro de Della Rocca, véase mi artículo Garber, 2015. Le sigue una respuesta de Della Rocca y mi respuesta a su respuesta.

absurdum de ese enfoque. Habiendo percibido la esencia del racionalismo, entonces concluye que Descartes realmente no está a la altura de los más altos estándares para ser racionalista, de acuerdo con los parámetros que él, Della Rocca, ha establecido. Me parece anacrónico y teleológico suponer que Descartes estaba *tratando* de ser un tipo de racionalista, pero que de una manera u otra no alcanzó a serlo. Esto parece bastante perverso.

Algo está mal aquí. No estoy seguro de encontrar cuál sería la razón de aplicar a estas figuras históricas rótulos como *racionalista* y *empirista* inventados por nosotros, y poco conectados con lo que ellas realmente sostenían. En última instancia, creo que sería mejor leer a Descartes (y a Spinoza, Leibniz, Locke, etc.) independientemente de las etiquetas —después de todo, *nuestras* etiquetas— y ver lo que tienen para decir en sus propios términos. En lugar de dirigirnos a esas figuras con una idea de lo que *se supone* que están haciendo —*se supone* que algunos están elaborando principios racionalistas, y otros principios empiristas— debemos dejar que *ellas* nos digan lo que *ellas* están haciendo.

¿Eso significa que no creo que Descartes fuera un racionalista? No; para nada. Definitivamente hay un sentido muy débil en el que es correcto decir que Descartes era un racionalista, en la medida en que privilegió la razón sobre los sentidos. Esto también es verdad con respecto a Spinoza y Leibniz, que también podrían ser llamados *racionalistas* en este sentido débil. (También lo es con respecto a muchos otros filósofos, ¿por qué limitar nuestros intereses a estas figuras canónicas por sí solas? Pero, esa es otra pregunta...). Para nosotros, como historiadores de la filosofía, lo más interesante no es que Descartes sea un racionalista en este sentido tan débil, sino la forma particular en que Descartes elaboró esta idea muy general.

Por supuesto, es obvio que Descartes es el filósofo de la percepción clara y distinta: como establece en la Meditación IV, su principio epistemológico fundamental es que todo lo que percibimos clara y distintamente, es decir, todo lo que captamos a través de la luz de la razón, es verdadero. Esto es aún más claro en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (1622-26), donde la noción de intuición aparece como la noción central en la concepción del conocimiento de Descartes. La intuición es una captación directa e inmediata de la verdad, con independencia de los sentidos (Regla 3). Sin embargo, nada de esto implica que Descartes rechace por completo la percepción sensorial. La percepción de los sentidos se discute en la Meditación VI, después de la prueba de la existencia del mundo externo. Más o menos, ese argumento sostiene lo siguiente. Tengo una fuerte inclinación a creer que las ideas de sensaciones que experimento involuntariamente vienen a mí de cuerpos externos que tienen formalmente al menos algunas de las propiedades que son representadas por mis ideas sensibles. Dios sería un engañador si esa fuerte inclinación me llevara al error. Es decir, si Dios me dio una gran inclinación a creer que la causa de mis sensaciones son cuerpos externos y *no me dio medios para corregir esa gran inclinación*, entonces sería un engañador. Por lo tanto, los cuerpos externos existen como la causa de mis sensaciones. Ahora bien, Dios me dio medios para corregir *algunas* de las muchas inclinaciones que surgen de la sensación. Por ejemplo, si estoy mirando una manzana, puedo tener una fuerte inclinación a creer que la manzana es *realmente* roja. Pero Dios me ha dado la razón, mediante la cual puedo corregir esta fuerte inclinación: la manzana no es realmente roja, sino sólo extensa.

Este argumento se generaliza para la sensación en su conjunto: cada vez que mis sentidos me producen una fuerte inclinación a creer algo sobre el mundo externo, y *Dios no me ha dado ningún medio para corregir esa inclinación a través de la razón*, entonces puedo confiar en mis sentidos. De esta manera los sentidos son, al menos en parte, dignos de confianza. Pero también ellos están subordinados a la razón: solo podemos confiar en los sentidos cuando la razón no nos dice lo contrario.

Debo añadir que hay al menos otra manera en la que Descartes privilegia la razón por sobre los sentidos. Si bien Descartes realizó muchos experimentos y observaciones él mismo (particularmente en el área de la anatomía), no piensa que estas observaciones pueden estar solas; las observaciones sólo son útiles cuando se hacen junto con un relato causal verdadero de los fenómenos en cuestión. Esto es algo que observó en relación con las observaciones hechas en *Meteoros* (1637) sobre ciertas características del arco iris (Descartes, 1987, pp. 255-256; AT: VI: 340) y en relación con los estudios empíricos de Galileo sobre la caída libre de los cuerpos (cf. Descartes, 1898, pp. 224-225). Pero esto es bastante complicado y llevaría demasiado tiempo analizarlo.

Ahora bien, es cierto que tanto para Spinoza y Leibniz, como para Descartes, la razón es privilegiada sobre los sentidos. Sin embargo, insisto, las formas en que Spinoza y Leibniz elaboraron esta idea general son completamente diferentes de la forma en que lo hizo Descartes. Para Spinoza, los sentidos y la razón están en planos completamente diferentes: los sentidos son *siempre* erróneos, en cierto modo, y nunca se justifican como fuentes de conocimiento. Además, para Spinoza, la razón es importante, no porque fundamente la filosofía natural, sino porque nos lleva a la felicidad y, en última instancia, a una especie de eternidad y salvación. Leibniz, como Descartes, está interesado en la filosofía natural y considera que la razón es central en ella, particularmente en lo que respecta a las leyes que estructuran la naturaleza. Pero no tiene una confianza particular en la intuición como fuente del conocimiento racional. A diferencia de Descartes, para Leibniz —siguiendo a Thomas Hobbes— la verdadera ciencia debe estar basada en definiciones y en relaciones formales.

Se puede ver una diversidad similar entre los empiristas. Así como los racionalistas favorecen la razón sobre la experiencia, se puede ver que los empiristas favorecen la experiencia sobre la razón. Pero aquí hay muchas maneras diferentes de ser empiristas. Bacon quiere obtener conocimiento de la experiencia en forma de historias naturales a las que aplica su método. Por otro lado, el empirismo de Locke se centra en derivar ideas más de la experiencia que del conocimiento. Este es el proyecto principal del libro II de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). En esto sigue a Hobbes, que también deriva ideas de la experiencia. Pero una vez que hemos extraído conceptos de la experiencia, Hobbes piensa que los fundamentos de la filosofía natural se pueden derivar enteramente a través de la razón: su filosofía primera (partes II y III de su proyecto en *De corpore*, 1655) se basa enteramente en definiciones y en la razón. Berkeley también está entre los empiristas, pero su empirismo se termina pareciendo más a la filosofía del cartesiano Malebranche que lo que se parece a cualquiera de los otros supuestos empiristas del siglo XVII.

Podemos concluir, entonces, que los puntos en común entre los racionalistas y entre los empiristas parecen bastante estrechos y superficiales. Puede haber algo que podamos describir como un “aire de familia” wittgensteiniano entre los llamados racionalistas, y entre los llamados empiristas. Pero, según creo, las figuras de cada grupo no tienen suficientes cosas en común como para formar una escuela filosófica genuina. Podría decirse que agrupar a los aristotélicos, a los cartesianes, a los neokantianos o a los filósofos experimentales ayuda a entender la historia de la filosofía, pues tienen ideas en común que nos ayudan a entender sus posiciones filosóficas y sus relaciones entre sí. Pero a pesar de que los racionalistas y los empiristas tienen puntos en común, no creo que este agrupamiento realmente mejore nuestra comprensión de la historia de la filosofía.

Como dije al principio, el mundo ha cambiado y mis sentimientos otrora revolucionarios pueden ya no estar de moda. De hecho, ahora pueden ser genuinamente reaccionarios. Pero, aun así, quiero permanecer fiel a mis raíces revolucionarias. Aunque ahora estoy más dispuesto que lo que estuve alguna vez a admitir que hay un sentido legítimo en el que Descartes era un racionalista, sigo siendo escéptico con respecto a que el racionalismo de Descartes nos diga algo verdaderamente interesante sobre su filosofía.

Traducción de Silvia Manzo

Referencias

Fuentes primarias

- Bacon, F. (2011) [1620]. *La Gran Restauración (Novum Organum)* (Trad. M.A. Granada). Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (1898) [1638]. Carta a Mersenne del 13 de julio de 1638. En C. Adam & P. Tannery (Eds.), *Oeuvres de Descartes, Vol II* (pp. 222-245). Paris: Cerf.
- Descartes, R. (1987) [1637]. *Discurso del método. Dióptrica, meteoros y geometría*. (Trad, G. Alonso Quintás). Madrid: Alfaguara.
- Leibniz, G. W. (1992) [1704]. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Trad. J. Echeverría Esponda). Madrid: Alianza.
- Pascal, B. (2018) [1670]. *Pensamientos* (Trad. F. Cardona). Barcelona: Brontes.

Fuentes secundarias

- Anstey, P. (2005). Experimental versus Speculative Natural Philosophy. En P. Anstey & J. A. Schuster (Eds.), *The Science of Nature in the Seventeenth Century* (215-242). Dordrecht: Springer.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. London-New York: Routledge.

- Garber, D. (2015). Superheroes in the History of Philosophy, *Journal of the History of Philosophy*, 53(3), 507-522.
- Garber, D. & Ayers, M. (Eds.) (1998). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. New York: Cambridge University Press.
- Lennon, T. (2005). The Rationalist Conception of Substance. En A. Nelson (Ed.), *Blackwell Companion to Rationalism* (pp. 12-30). Cornwall: Blackwell.
- Levitin, D. (2019). Early Modern Experimental Philosophy: A Non-Anglocentric Overview. En A. Vanzo & P. Anstey (Eds.), *Experiment, Speculation and Religion in Early Modern Philosophy* (229-291). London-New York: Routledge.
- Nelson, A. (2005). The Rationalist Impulse. En ib. (Ed.), *Blackwell Companion to Rationalism* (pp. 3-11). Cornwall: Blackwell.
- Rée, J., Ayers, M. & Westoby, A. (1978). *Philosophy and its Past*. Sussex: The Harvester Press.
- Rorty, R., Schneewind, J. & Skinner, Q. (Eds.) (1990). *La filosofía en la historia: Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Vanzo, A. (2016). Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 77(2), 253-28

CAPÍTULO 4

El canon olvidado: las filósofas modernas

Silvia Manzo

Lo personal es político. Revisito la potente frase de Carol Hanish (1970) que sigue resonando en las luchas y discursos feministas desde que se hiciera pública a comienzos de 1970. Me permito reversionarla, con gran libertad, para marcar el pulso de este texto y contar, a partir de mi relación con la filosofía, cómo lo personal pasó a ser político en el interés por conocer a las filósofas modernas e interpelar y rearmar el canon filosófico. Con ello, invito a reflexionar sobre la perspectiva de género en la historiografía filosófica, las formas de construcción del canon y sus repercusiones en la enseñanza de la filosofía.

La caverna personal

Comienzo por lo personal para evocar a través de distintas postales lo que pensaba sobre las mujeres y la filosofía en mis años de estudiante durante los '90. Ninguna de las materias que cursé incorporaba perspectivas de género. Creo recordar que de vez en cuando sentí cierta curiosidad por saber si existieron mujeres que se destacaron por su aporte a la filosofía. Me acuerdo bien de andar un día hurgando en los anaqueles de la biblioteca de filosofía y creo que fue por casualidad que nos topamos con unos libros de Simone Weill. Fue un momento de descubrimiento. La figura de Simone se elevaba ante mí como un gigante, un enorme modelo de mujer intelectual, en el que una filosofía que combatía la desigualdad y la injusticia se encarnaba en la acción política.

Me viene a la memoria otra escena, ocurrida años después, ya al final de la carrera, cuando comenzaba a trabajar sobre la filosofía natural y la transición del Renacimiento a la modernidad. Tuve la suerte de leer un libro sobre el arte de la memoria escrito por Frances Yates (1966), una gran historiadora de la filosofía y la ciencia del Renacimiento. Admiré su trabajo y me enorgulleció que lo hubiera escrito una mujer. Otro modelo, un poco más cercano a lo que por entonces se insinuaba como mi perfil y mis pasiones filosóficas. Se me ocurre que, durante esa etapa de mi iniciación en la filosofía, si bien no dudaba de que las mujeres somos perfectamente capaces de hacer filosofía y de investigar, Simone Weill y Frances Yates, junto con mis profesoras, jugaron inconscientemente a la vez como un aliciente y como un reaseguro para mí, como una palpable puesta en acto de esa potencialidad.

Una vez graduada y embarcada en la investigación doctoral y en etapas sucesivas, la inquietud y el interés intermitente por las filósofas y las lecturas feministas de la historia de la filosofía me siguieron acompañando. Fue así como leí algunos estudios sobre filósofas modernas (por ejemplo, sobre Margaret Cavendish y Anne Conway) y, sobre todo, seguí de cerca los debates surgidos a partir de las críticas que varias feministas dirigieron a Francis Bacon —quien, digámoslo, a diferencia de Simone Weill, nunca fue un modelo filosófico para mí. Ya para ese entonces, había conocido personalmente a filósofas feministas como María Luisa Femenías, Concha Roldán o Sarah Hutton. Supe de su trabajo y conversé con ellas. Pero, aun así, encerrada en mi caverna personal, no llegué a comprender cabalmente la dimensión política de lo que ellas, cada una a su manera, estaban haciendo.

Yo creía que nuestro derecho a ser filósofas, investigadoras y docentes reconocidas por sus pares ya estaba reivindicado. Estaba convencida de que era obvio que las mujeres éramos capaces de filosofar, ya que la actividad filosófica puede ser ejercida por cualquier ser humano —sin importar su género, clase, nacionalidad, religión o etnia. Pensaba que, más que reclamar por nuestro derecho a filosofar, lo que teníamos que hacer las mujeres era simplemente ejercerlo. Sabía que había muchas desigualdades todavía, pero las puertas de la universidad ya no estaban cerradas para nosotras. En todo caso, teníamos que trabajar para derribar los impedimentos externos que todavía padecían la mayoría de las mujeres, debido a las profundas desigualdades sociales y económicas que afectaban —y afectan— a gran parte de la humanidad. Pero veía esa lucha como subsumida a una lucha mayor que abarcaba a todos los seres humanos víctimas de diversas clases de injusticias y violencias. Sobre todo, pensaba que *cada mujer por su cuenta* debía *encarnar* la convicción de su pleno derecho a filosofar: ni más ni menos que mostrar en actos lo que puede hacer una mujer con vocación filosófica, independiente y no sometida a las imposiciones de ningún hombre. No había duda de que para las filósofas sería más difícil trascender y hacerse ver, dados los prejuicios que afectaban a la sociedad en su conjunto y resonaban en el ámbito académico. Pero esa situación, pensaba, se iba a revertir a fuerza de la perseverancia de cada una: había que imponerse y no dejarse vencer. En fin, en ese momento creía ingenuamente que se trataba de una lucha individual: persona a persona, cuerpo a cuerpo. Y así fue como me quedé en lo personal, sin darme cuenta del carácter político que encierra cualquier forma de feminismo que se precie.

De lo personal a lo político

Mi perspectiva fue cambiando lentamente debido a diversas razones. Aunque no hay una distinción real entre lo interno y lo externo, sino que más bien se imbrican el uno con el otro, puedo diferenciar a los fines del análisis un grupo de razones teóricas e internas, y otras que en cierto modo vinieron de afuera. En lo que hace a lo interno, tuvieron mucho peso las investigaciones que hace varios años venimos haciendo en nuestro grupo de investigación en torno a las narrativas de la historia de la filosofía. Mi intención en esos proyectos era distinguir, desmontar

y criticar los enfoques, perspectivas y metodologías historiográficas de los relatos históricos de la filosofía para, a la vez, definir mi propia apuesta historiográfica. Esa búsqueda, por un lado, me permitió esbozar una cartografía de los géneros historiográficos más salientes. Por otro lado, sirvió para reconstruir las genealogías de algunas de las narrativas históricas, tanto de las hegemónicas como de algunas que quedaron en el olvido. Esas genealogías consideraron no sólo los espacios culturales, institucionales y geográficos donde los relatos se comenzaron a gestar, sino también sus modos de circulación, reproducción y difusión entre los centros europeos y la periferia argentina. Este último punto se conecta directamente con el impacto decisivo que los grandes relatos históricos de la filosofía tienen en la enseñanza, acaso el lugar donde se hace más visible el canon que emerge de los relatos historiográficos. El canon filosófico que constituye un catálogo de autores, textos y temas fundamentales de la filosofía a lo largo de la historia se arma a partir de selecciones filosóficas que necesariamente excluyen lo considerado de menor importancia (Manzo, 2017).

Un momento posterior dentro de esa línea de investigación indagó las perspectivas historiográficas y filosóficas que dieron luz al relato tradicional de la filosofía moderna europea de los siglos XVII y XVIII, en términos de una oposición inicial entre el racionalismo y el empirismo, y luego superada por la filosofía crítica kantiana. En el rastreo genealógico de la construcción de ese relato quedó de manifiesto cómo historiadores kantianos como Wilhem Tennemann y Johann Buhle, en los siglos XVIII y XIX, han incidido decisivamente en el armazón de lo que algunos han llamado *paradigma epistemológico* de la filosofía. Este paradigma sostiene que el tema central de la filosofía es el conocimiento, de modo tal que, sea que la filosofía se ocupe de la metafísica, de la moral, de la estética o de cualquier otro campo, el centro de su reflexión girará en torno a cómo los sujetos sostienen sus creencias en sus mentes individuales. Según este paradigma, la filosofía moderna se destaca por haber tomado conciencia cabal de la relevancia filosófica del conocimiento y es por ello que se desarrollaron respuestas desde el racionalismo, el empirismo y el criticismo.¹⁷

Como investigadora y docente dedicada al periodo moderno, son muchas las acotaciones y reconsideraciones críticas que he dirigido al paradigma epistemológico en general, y a su aplicación específica al caso de la modernidad. Gran parte de las críticas tienen que ver con todo lo que el paradigma epistemológico dejó afuera y que, sin embargo, formaba parte de la actividad filosófica tanto del Renacimiento como de la modernidad. Y claro, esa lectura sesgada hizo que redujeramos la riqueza filosófica del periodo a un puñado de temas relativos o derivados de la teoría del conocimiento. Se leían sólo las obras más significativas para los temas epistemológicos y la metafísica era considerada como una subsidiaria de ellos, incluso cercenando el corpus de autores que resultaron *canónicos*¹⁸.

¹⁷ Este libro recoge algunos resultados de esas investigaciones. Trato sobre esas temáticas en los [capítulos 15 y 16](#).

¹⁸ Escribo en masculino este adjetivo, precisamente para señalar el estado de cosas.

Como todo canon, este excluyó a la mayoría para elegir a una minoría. No se puede incluir en él *toda* la producción filosófica ni siquiera de un periodo acotado de la historia. Habida cuenta de la necesaria exclusión, mi mirada se quedó divisando, como desde una lejana costa y por un largo tiempo, el extenso horizonte de lo que había quedado afuera del canon de la filosofía moderna. Si bien al comienzo —particularmente influenciada por la crítica del paradigma epistemológico realizada por Knud Haakonsenn (2004)— reconocía la exclusión de las filósofas, no diferenciaba esa exclusión de aquella por la cual se había relegado o llanamente ignorado las filosofías no europeas, la filosofía de la historia, la antropología y la filosofía política, entre otras. Dicho en otras palabras, no me preguntaba por los dispositivos particulares por los cuales las mujeres filósofas no aparecían en el canon filosófico moderno, pues tácitamente asumía que se trataba de una misma operación de exclusión.

Y aquí es donde creo que los factores externos me despertaron de mi sueño patriarcal. Los discursos y las militancias feministas y sus muchas y variadas manifestaciones en el ámbito universitario, fueron un estímulo y un acicate, una demanda permanente que de algún modo me obligó a buscar respuestas más precisas para explicar las razones de esas exclusiones. Una vez despierta, comencé a situar mi mirada en el lugar político de los feminismos y pude salir de mi prosaica caverna personal para encontrar claves que me ayudaran a interpretar la omisión de las mujeres en el canon filosófico, rastreando en los presupuestos del discurso filosófico mismo construido tanto por los autores canónicos como por las narrativas historiográficas que se construyeron con posteridad.

Por supuesto, me encontré con un inmenso caudal de estudios abordados desde distintas perspectivas y trayectorias que me ayudaron y me ayudarán a repensar la historia de la filosofía moderna, resignificando, dislocando, ampliando y rearmando el canon. Este ejercicio implica no solo tomar partido sobre cómo abordar el pasado filosófico, sino también cómo quisiéramos que sea nuestro presente, cuáles son los problemas y la agenda filosófica que resulta prioritaria para nosotres. Y es porque me hicieron ver que en la reivindicación de los derechos de las mujeres y de las minorías subrepresentadas o excluidas *lo personal es político*, que ahora sí considero necesario y urgente abocarme a una reflexión epistemológica, ideológica y metodológica sobre la historia de la filosofía y el lugar que ocuparon, ocupamos y ocuparemos las mujeres en ella. Pasaré a contar, entonces, algunos de los puntos que estuve revisando y pensando recientemente.

Expurgando ídolos

Parfraseando al viejo Descartes, en mi etapa cavernícola creía varias cosas sobre las filósofas y la historia de la filosofía que hoy reconozco como dudosas o como directamente falsas. Repasaré brevemente algunas de esas creencias y, al estilo baconiano, relataré cómo tuve que expurgar uno a uno estos ídolos de mi caverna personal.

Primero, pensaba que había apenas un puñado de filósofas modernas. Ya conocía vagamente tres o cuatro: ¿cuántas más podía haber? Lo cierto es que la arqueología sistemática, paciente y cooperativa ha puesto al descubierto una importante cantidad de filósofas que habían quedado en el olvido. Si nos limitamos estrictamente a las que vivieron entre los siglos XVII y XVIII podemos contar más de veinticinco: Juana Inés de la Cruz, Anne Conway, Elisabeth de Bohemia, Margaret Cavendish, Damaris Masham, Mary Astell, Emilie du Châtelet, Marie de Gournay, Gabrielle Suchon, Catherine Trotter Cockburn, Mary Shepherd, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Germain de Stäel, Mme. de Scudery, Anna Maria van Schurmann, Judith Sargent Murray, Catherine Macaulay, Marie-Louise-Sophie de Grouchy, Louise d'Épinay, Marie-Jeanne Roland, Cristina de Suecia, Mary Hays, Stéphanie-Félicité de Genlis, Mary Chudleigh y Judith Drake. Pero además de estos nombres de mujeres que trataron sobre cuestiones filosóficas a través de diversos medios, formatos y estilos —con mayor o menor sistematicidad o envergadura— existieron muchas otras apenas conocidas que escribieron sobre temáticas religiosas. Eileen O'Neill contabiliza más de trescientas publicaciones de mujeres partidarias de sectas religiosas radicales en tiempos de la Revolución Inglesa del siglo XVII, de las cuales unas doscientas eran cuáqueras (1998, p. 26-27).

Esta lista se puede complementar con otras tantas pensadoras del Renacimiento. Si la cantidad les resulta a ustedes abrumadora, es el resultado esperado. Quiere provocar el asombro, la sorpresa frente a lo que no sabíamos, y el deseo de comenzar a saber. Como dice inteligentemente Nancy Tuana, uno de los valiosos efectos que nos lega el trabajo de descubrimiento producido por estas arqueologías del pasado filosófico es el asombro ante la revelación de lo excluido. Y justamente es el asombro una de las experiencias gracias a las que la filosofía nace y vuelve a nacer (Tuana, 2004, p. 82).

Continuemos con el segundo de mis ídolos ya derribados. Partiendo del error anterior —el falso presupuesto de que hubo muy pocas filósofas en la historia— sostenía que no encontrábamos filósofas en los relatos históricos de la filosofía simplemente porque el patriarcado limitó o directamente impidió que las mujeres filosofaran.¹⁹ Sin embargo, esta explicación obvia ahora me parece incompleta y sobre todo demasiado general. El punto es: las investigaciones recientes descubrieron que muchas mujeres, en distintos periodos y aun en las condiciones más adversas impuestas por el patriarcado, se dedicaron a la filosofía. Pero, si estas mujeres y sus escritos existieron a pesar del patriarcado ¿por qué no las conocíamos? ¿Por qué las historias de la filosofía no nos hablan de ellas? ¿Esto fue siempre así? ¿Ocurrirá lo mismo con las mujeres que participaron en la historia de otras disciplinas humanísticas? ¿O será que la filosofía es más sexista que otros campos humanísticos?

Hay quienes dicen que la filosofía se encuentra retrasada en comparación con otras disciplinas de las humanidades en la recuperación de sus mujeres en la historia (Romero, 2008, p. 311). La literatura ha estudiado a mujeres filósofas mucho antes que la filosofía misma: el

¹⁹ Tuana, indica que esta es una posición muy común incluso en los ámbitos académicos afines al feminismo (2004, pp. 64-65).

caso de Juana Inés de la Cruz es emblemático en nuestro medio latinoamericano. Este hecho se vincula con otro —sobre el cual hablaré más adelante— acerca del género de escritura empleado por algunas filósofas y su consecuente identificación como literatas antes que como filósofas. Asimismo, las feministas modernas, en particular, las revolucionarias del siglo XVIII tardío han sido investigadas por la historia política y social antes que por la historia de la filosofía. Si bien no soy partidaria en lo más mínimo de establecer fronteras infranqueables que separen la historia de la filosofía de otras historias (la historia literaria, política, cultural, social, etc.), sí reconozco la existencia de distintas tradiciones y campos disciplinares, y al parecer en varios de ellos sus agentes mujeres fueron objeto de estudio mucho antes que en la historia de la filosofía.

Por eso, creo que probablemente Jonathan Ree se equivoca cuando sostiene que la exclusión de las mujeres del canon filosófico no se debe a un sexismo peculiarmente violento en la filosofía (2002, pp. 649-651)²⁰. Aunque lo que digo aquí requiere todavía una sólida verificación, que releve cuantitativa y cualitativamente la producción en otras disciplinas, tengo la impresión de que la filosofía ha sobresalido por su mayor sexismo, y que esto se debe a varias razones de distinta índole y a las manifestaciones históricas de la filosofía en distintos tiempos y lugares. De hecho, el mismo Ree agrega que el principal responsable de la exclusión de las mujeres en las historias de la filosofía desde el siglo XIX en adelante es el modo en que se esquematizó el canon de la filosofía a partir del kantismo. Pero esa explicación, que en parte comparto, alberga lo que para mí es un error. Me parece que no podemos separar la filosofía de sus cánones e historizaciones, que no podemos reificarla y esencializarla como una entidad ideal separada de ellos. La filosofía está constituida, entre otras cosas, por los modos en que sus agentes se relacionan con el pasado filosófico. No se trata de que la filosofía, cuya esencia sería no sexista, produjo contingentemente dispositivos de exclusión de las mujeres y las diversidades del canon filosófico en algunos momentos de su historia. Creo que no hay una esencia perenne de la filosofía, sino que la filosofía es lo que hacen y dicen los filósofos, las filósofas y los filósofos, a lo largo de su historia.

Cuanto más se consolidó la filosofía como una disciplina independiente en el ámbito académico universitario europeo, sobre todo a partir del siglo XIX, tanto más fuertemente se estructuró un canon hegemónico que se difundió y reprodujo desde los centros hacia las periferias mundiales. Y ese canon es, en parte, resultado de los modos de definir y de delimitar el ámbito de problemas filosóficos y sus actores, y de abordar su historia. Es esa la encarnación de la filosofía que perdura en nuestro medio y sobre la que estamos hablando y reflexionando.

Los estudios historiográficos de O'Neill son a mi juicio los más acertados en el intento de explicar más específicamente desde la filosofía misma la exclusión de las mujeres en las narrativas filosóficas. Ha señalado que la presencia de las filósofas en esas narrativas históricas de la filosofía era mucho más significativa en los siglos XVII y XVIII, y que a partir del siglo XIX en

²⁰ Ree retoma lo que sostiene O'Neill (1998). Cf. Tuana, 2004.

adelante las filósofas comenzaron a ocupar un espacio mínimo o directamente nulo en ellas (O’Neill, 1998; 2005; cf. Ebbersmeyer, 2020). La *Historia de las mujeres filósofas* publicada en 1690 por el abate Gilles Ménage, tutor de Cristina de Suecia, Mme. de Sevigné y de Mme. de Lafayette, continuaba la tradición doxográfica iniciada por Diógenes Laercio (s. III-IV d.C.). De hecho, fue pensada como un apéndice de la famosa obra de Laercio, *Vidas de los filósofos*. Laercio ofrecía una suerte de catálogo y anecdotario de vidas de filósofos varones —aunque incluyó también a la filósofa Hiparquia y mencionó otras al pasar. Las personas recogidas en la obra eran presentadas como individualidades vagamente relacionadas entre sí en virtud de su pertenencia a una misma secta filosófica, haciendo escasa referencia a sus doctrinas. Siguiendo esa línea, Ménage presentó una lista de sesenta y cinco mujeres filósofas de la Grecia y Roma antiguas y agregó unas pocas de la Edad Media en la edición de 1692 (Ree, 2002, pp. 647-649; Maber, 2010). Además de esta obra, hubo otros textos en los siglos XVII y XVIII en los que se consideraba a las filósofas. Sin embargo, esta presencia femenina se vio reducida o anulada fuertemente a partir del siglo XIX.

Para O’Neill (1998; 2005), una parte de la explicación de esa virtual desaparición de las mujeres en los relatos historiográficos decimonónicos se debe a cuestiones internas de la filosofía. Una causa de ellas es lo que O’Neill denomina *purificación* de la filosofía —particularmente profundizada por el impacto de la filosofía kantiana— la cual consideró como no filosóficos ciertos temas que eran centrales en la obra de muchas filósofas: por ejemplo, cuestiones sobre la religión, la educación y la condición femenina. Otra cuestión que llevó a la ausencia de las mujeres en la historiografía filosófica del siglo XIX es el hecho de que las filosofías a las cuales suscribieron algunas filósofas, como el neoplatonismo, no hayan sido las dominantes y fueron relegadas por otras. Por otro lado, O’Neill señala que el adjetivo “femenino” fue utilizado despectivamente muchas veces para calificar las filosofías juzgadas como erróneas (en otras palabras, una filosofía prescindible era calificada como “femenina”). Además, O’Neill cree que se debe agregar un factor externo decisivo para la exclusión de las filósofas en las historias de la filosofía a partir del siglo XIX: el proceso político y social de la Revolución Francesa y el avance de los discursos feministas. Las intelectuales en general, y las filósofas feministas en particular, fueron dejadas de lado en los relatos historiográficos, ya que desafiaban las relaciones de dominación que el patriarcado intentaba mantener vigente frente al avance del republicanismo y la democracia.

A estas consideraciones de O’Neill podemos agregar el hecho de que algunas tradiciones filosóficas muy influyentes, como por ejemplo, el cartesianismo, el kantismo o la filosofía analítica, que han enfatizado el carácter racional y lógico de la filosofía, tuvieron como efecto —a veces deseado y otras no— el fortalecimiento de los prejuicios sexistas según los cuales las mujeres —por ser más emocionales que racionales— tienen poca o nula capacidad para la filosofía. Sin duda, más allá del valor de los trabajos pioneros de O’Neill, es mucho todavía lo que hay por investigar sobre este tema. Por ejemplo, se necesita expandir el relevamiento de la historiografía y de los textos sobre las mujeres producidos en los siglos XIX y los albores del siglo XX (en particular en Latinoamérica) y afinar la mirada en busca de explicaciones contextuales

más específicas para los distintos escenarios culturales, políticos y geográficos. Esas investigaciones locales seguramente llevarán a explicaciones multicausales que revelen distintas articulaciones de los saberes y los poderes que entran en juego en la producción y reproducción de los cánones filosóficos.

Finalmente, otro de mis ídolos opinaba que la agenda historiográfica que se proponía recuperar del olvido a las filósofas del pasado no era muy distinta de cualquier otra agenda que dirigiera su mirada a otras figuras relegadas o ignoradas por el canon imperante. Dicho en otras palabras, pensaba que, por ejemplo, visibilizar y estudiar a la filósofa inglesa Margaret Cavendish o a la mexicana Juana Inés de la Cruz no difería sustancialmente de hacer lo propio con filósofos varones ignotos o escasamente conocidos como el italiano Bernardino Telesio, el francés Gerard de Cordemoy o el inglés Francis Glisson. Ahí caí en uno de mis errores más severos: pensar que se podía historiar a las filósofas como si se tratara de un simple complemento de la historia que ya se había escrito. Es que estaba muy acostumbrada a tratar sobre autores y temas desconocidos, a quitar el polvo que cubría sus obras tan fascinantes como viejas y olvidadas. Ocupada en esos menesteres, tardé bastante en darme cuenta del sentido político que tenía recuperar las figuras y las vidas, las acciones y los pensamientos de las filósofas del pasado. Ahora veo que no se trata simplemente de agrandar y extender, de complementar la historia tradicional, de hablar de lo que antes no se hablaba —algo que supo ver con claridad la historiadora Joan Scott (1993; ap. Belvedresi, 2018, p. 215) hace ya varias décadas. Hacer algo por el estilo en última instancia no estaría demasiado lejos de lo que hicieron Diógenes Laercio o Gilles Ménage: una historización no feminista de las filósofas²¹. Sería como volcar vino nuevo en odres viejos. El vino nuevo irremediablemente se echaría a perder al colocarlo en un recipiente que no sirve para atesorarlo.

Esa historia no feminista de las filósofas ignora la dimensión política de la recuperación de las voces femeninas, los efectos de verdad que produce ese desvelamiento: la mostración de los mecanismos por los que las mujeres fueron ignoradas en los relatos hegemónicos y a la vez lo que esas voces tienen para decirnos en el día de hoy. Esto no implica cortar las cabezas de las grandes figuras masculinas que pueblan el canon filosófico actual sino desarrollar estrategias de relectura de esas figuras. Introducir la perspectiva de género en la historia de la filosofía no debe ser equivalente a mirar la historia como si no fuera más que una serie de errores de misóginos que hoy debemos corregir o como una justificación para eliminarlos sin más por sus posiciones sexistas. Lo más valioso que tiene la historiografía con perspectiva de género es más bien revelar lo que han excluido los modelos filosóficos dominantes más que atacar lo que tales modelos han producido (Tuana, 2004, p. 25 y 81).

La tarea de hacer audibles esas voces y visibles esas mujeres no apunta solamente a una cuestión de equidad o a un acto de justicia epistémica (ib., p. 62). Se busca, además, resignificar la filosofía, releyendo y modificando el canon filosófico. Retomo aquí una valiosa

²¹ Sobre la diferencia entre historiar a las filósofas y escribir una historia feminista de la filosofía, véase Romero, 2008, pp. 316-317.

observación de Ree que revela los niveles temporales sobre los que operan los cánones disciplinares: los cánones construyen la identidad de una disciplina en un determinado *presente*, definiendo cuáles son sus ancestros en el *pasado* y delimitando a la vez sus posibilidades para el *futuro* (Ree, 2002, p. 651). Es por ello, que la modificación del canon filosófico no es una tarea menor. Cambiar el canon implica dar nuevos sentidos a los horizontes de esas tres variables temporales. No se trata simplemente de hacer variaciones sobre nuestros relatos del pasado, de mejorarlos, corregirlos o de completarlos para ser más justas y exactas con las agentes suprimidas o relegadas por las formas de la filosofía imperantes. Es innegable que las variaciones discursivas en esos relatos tienen efectos de verdad retrospectivos en lo que respecta a nuestros discursos sobre las filosofías del pasado, pero además esos efectos se proyectan sobre nuestras identidades filosóficas en el presente y nuestras expectativas sobre la filosofía que queremos para el porvenir. Un canon filosófico que incorpore a las mujeres del pasado, si lo hace con perspectivas de género, puede redefinir nuevas identidades de la filosofía que incorporen a las filósofas y las diversidades en el filosofar presente y futuro, y marquen los horizontes para futuros crecientemente inclusivos.

A modo de conclusión: primeras vendimias

El trabajo que desde la década de 1980 vienen realizando las investigaciones de la historia de la filosofía con perspectiva de género ha dado frutos muy valiosos que —junto con otros desarrollos teóricos planteados por los feminismos, los estudios poscoloniales, etc.— cambiaron notablemente el escenario filosófico actual. Nuestro conocimiento de las filósofas del pasado ha crecido exponencialmente. Si bien hay mucho por hacer todavía, ya son numerosas las fuentes y traducciones disponibles en idiomas modernos —aunque no tantas al español—, los estudios monográficos y artículos, la incorporación de filósofas en enciclopedias e historias de la filosofía, la existencia de sociedades, proyectos, revistas y eventos científicos dedicadas a filósofas de distintas épocas y corrientes filosófica, etc.²² Ese trabajo se realizó en distintas vertientes que en muchos casos se entrecruzaron y nutrieron mutuamente: 1) investigó las perspectivas sobre los géneros asumidas por los filósofos varones canónicos; 2) hizo un trabajo de recuperación de los textos de las mujeres a lo largo de la historia, más en la línea de una reconstrucción histórica o arqueológica, abordando las distintas problemáticas filosóficas abordadas por ellas, sean o no significativas para las discusiones feministas actuales; 3) hizo genealogías que ordenaron textos y autoras en relación con los temas centrales y relevantes para los feminismos en la actualidad (Romero, 2008, p. 313, ss; Witt, 2006, p. 540; Tuana, 2004). Nos encontramos todavía en una etapa de relevamiento y de mostración —que

²² Para un panorama reciente véase Hutton, 2019. Para más información sobre recursos bibliográficos, véase el [Anexo](#) de este libro.

en el caso de las filósofas latinoamericanas es muy incipiente todavía. Es preciso, antes que nada, descubrirlas, conocerlas y divulgarlas. Al cabo de un tiempo de estudio y crítica, algunas resultarán más interesantes y frecuentadas que otras, dependiendo de nuestros intereses, motivaciones y preferencias filosóficas.

Para terminar, me gustaría destacar brevemente algunos de los aportes teóricos más significativos de estos trabajos. Son las primeras vendimias que recoge lo sembrado, uvas frescas de las que brota el nuevo vino para verter en nuevos odres. En primer lugar, estas relecturas de la historia han generado nuevas perspectivas y debates en torno a la historiografía filosófica. Genevieve Lloyd ha notado, creo que acertadamente, que la historia de la filosofía tiende a realizar menos reflexiones metodológicas sobre sí misma que otras áreas donde los desarrollos teóricos feministas hicieron contribuciones muy destacables (2000, p. 245). La introducción de filósofas en las historias ha abierto un debate que no está cerrado en el que se discuten los enfoques habitualmente utilizados hasta el momento. En ocasiones esas teorizaciones historiográficas surgieron por la necesidad de defenderse de críticas que calificaban a las historias con perspectivas de género como demonizaciones o simplificaciones de los autores canónicos (Lloyd, 2000, pp. 258-260)²³. Hay mucho para pensar y decir sobre esto. Por el momento, revisito un pensamiento de Lloyd con el que me siento identificada: si un primer desafío de la historia con perspectiva de género era hacer visible la exclusión de lo femenino, el desafío actual es mantener esa visibilidad sin limitarla al identificarla muy insistente y/o reductivamente con una determinada posición feminista. Porque el *nosotras* (los sujetos o las sujetas feministas) es cambiante y diverso. Y, en consecuencia, la historiografía que surge del *nosotras* no será una sola ni tendrá un carácter y una modalidad permanentes, sino que será múltiple y dinámica. Así como hoy hablamos de feminismos en plural, debemos hablar de historiografías feministas en plural.

Otro aporte fundamental de las historias con perspectiva de género es la teorización sobre el canon filosófico. El lugar de exclusión de las mujeres obligó a analizar con profundidad el significado, la dinámica, la construcción y los efectos de los cánones filosóficos. Además de las consideraciones que mencioné anteriormente, podemos agregar una reflexión sobre las categorías figuras mayores y figuras menores, que establecen quiénes son protagonistas o quiénes actores de reparto en la escena filosófica. Por ejemplo, es interesante notar que, si en una etapa inicial de la historiografía se estudiaba a las filósofas por su conexión con una figura masculina mayor —como Elizabeth de Bohemia en relación con René Descartes, Damaris Masham en relación con John Locke, o Anne Conway en relación con Leibniz— cada vez más se las estudia como filósofas interesantes por sí mismas. Incluso se está dando el proceso inverso: hay filósofos casi desconocidos que están adquiriendo relevancia historiográfica por su relación con las filósofas: por ejemplo, John Norris por su vinculación con Mary Astell o Edward Reynolds por conexión con Elisabeth de Bohemia (Hutton, 2019, p. 4).

²³ A veces las críticas provenían de los feminismos. Sobre este punto véase James, 1997, pp. 17-20; Tuana, 2004, y Hutton, 2019, p. 7-9.

En tercer lugar, las historias feministas reintrodujeron la discusión sobre los géneros discursivos de la filosofía y sobre las diferencias y las relaciones de la filosofía con la literatura. La obra de varias filósofas está constituida por cartas, novelas, diarios, diálogos, manuales o escritos breves. Hay quienes dicen que las filósofas, en particular las modernas, no escribieron en los géneros discursivos tradicionales de la filosofía en esa época. Sin embargo, esto es difícil de sostener ya que en la época moderna la filosofía se escribió en una gran variedad de estilos y para distintas audiencias: diálogos, tratados, ensayos, aforismos, confesiones autobiográficas, comentarios, cartas, diarios, cursos filosóficos, enciclopedias, novelas utópicas y fantásticas, mitografías, etc. Es cierto que en varias ocasiones el hecho de que algunos filósofos varones optaran por ciertos estilos literarios de ficción causó ciertos reparos en su inclusión en el canon — como en el caso de Voltaire o de Diderot— u ocasionó que esos escritos no fueran contados como parte su obra propiamente filosófica —como ocurrió con los escritos sobre mitología de Francis Bacon. Si esa situación tuvo tales consecuencias en agentes masculinos, en el caso de las mujeres significó una exclusión llana y simple del espectro filosófico. En el mejor de los casos, ellas pasaron a ser vagamente retratadas como literatas, escritoras o intelectuales. Con ello, se admitía tácitamente que sus escritos no ofrecían argumentos racionales y lógicos, sino que estaban movidos por la imaginación y las emociones, más propios del ámbito literario. En este marco, surgen preguntas tales como: ¿Hay una frontera clara que separa la literatura de la filosofía? ¿Juana Inés de la Cruz es una literata, fundamentalmente destacada por su poesía, que toca temas filosóficos, o es una filósofa que escribe poesía? ¿Responderíamos lo mismo si, por ejemplo, formuláramos esta pregunta sobre Borges? Seguramente, en esta etapa de desvelamiento, de reconocimiento y de puesta en valor, enfatizamos los contenidos filosóficos de los textos de muchas autoras por una razón política que tal vez en otro contexto no subrayaríamos con tanto énfasis.

Por último, las historias con perspectiva de género han generado importantes replanteos sobre la enseñanza de la filosofía, en su preocupación por desarrollar nuevas estrategias para integrar a las filósofas en los cursos regulares de filosofía. Esta es una de las asignaturas sobre las que se ha podido avanzar menos y constituye acaso el desafío más grande en el presente. Se han señalado varias razones que se alegan para que las filósofas hoy no formen parte de los programas de filosofía: 1) si apenas nos alcanza el tiempo para enseñar los autores canónicos que se consideran ineludibles, no se puede ni soñar con enseñar a las autoras que no son tan importantes (Berges, 2015); 2) si las filósofas no llegaron a ser conocidas por nosotros hasta hace muy poco esto es un signo de que verdaderamente no vale la pena estudiarlas (O'Neill, 2005); 3) la escasa o nula influencia de las filósofas en su propio tiempo o en la posteridad es razón suficiente para no enseñarlas. Dicho en otras palabras, si la filosofía consiste básicamente en el diálogo e intercambio entre los filósofos, el hecho es que pocas filósofas lo mantuvieron con sus contemporáneos o con sus predecesores. Incluso, en muchos casos, hasta ignoraron la obra de las congéneres que sostenían reivindicaciones feministas o proto-feministas. Esa especie de aislamiento de las filósofas con

respecto a la comunidad filosófica sería un indicio de su poco valor como para ser incorporadas en un curso regular de filosofía (Berges, 2015).

A estas tres razones básicas, se agregan otras menos ideológicas y más prácticas: falta de ediciones modernas de las fuentes y de traducciones; falta de formación de los profesores para enseñar a estas autoras, y por tanto, la necesidad de una gran cantidad de tiempo para preparar nuevos programas y cursos, prácticamente desde cero, etc. (Gordon-Roth y Kendrick, 2015, pp. 370-371). Para superar estas últimas dificultades se están implementando seminarios intensivos, programas especiales de formación, artículos y libros dedicados a proveer ideas, recursos y materiales para la enseñanza²⁴, y se han socializado programas de materias con inclusión de autoras.

Para terminar, habiendo ya relatado y compartido esta transición de lo personal a lo político, retomo las palabras de Rosalía Romero, que esbozan un horizonte deseable hacia dónde dirigimos:

Queda mucho para que la presentación monoseminal de nuestro mundo se vea fea, poco estética. Y aquí llegamos a las implicaciones que historiar las filósofas tiene en el orden estético: no solo es necesario integrar las aportaciones de las mujeres a esta disciplina sino conseguir que la reproducción del monoseminalismo cultural llegue a verse ridícula. (Romero 2008, p. 317)

Referencias

Fuentes primarias

Ménage, G. (1690). *Historia mulierum philosopharum*. Lyon. En español: Ménage, G. (2009) *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder.

Fuentes secundarias

Belvedresi, R. E. (2018). Historia de las mujeres y agencia femenina: algunas consideraciones epistemológicas. *Epistemología e historia de la ciencia*, 3(1), 5-17.

Berges, S. (2015). On the Outskirts of the Canon: the Myth of the Lone Female Philosopher, and What to Do About It. *Metaphilosophy*, 46(3), 380-397.

Ebbesmeyer, S. (2020). From a 'Memorable Place' to 'Drops in the Ocean': on the Marginalization of Women Philosophers in German Historiography of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 28(3), 442-462. <https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1677216>

²⁴ Por ejemplo, Warren (2009) y Spadaro y Femenías (2012). Al final de este capítulo añadimos un anexo con bibliografía en español de y sobre filósofas renacentistas y modernas.

- Gordon-Roth & J.; Kendrick, N. (2015). Including Early Modern Women Writers in Survey Courses: A Call to Action. *Metaphilosophy*, 46(3), 364-79.
- Haakonssen, K. (2004). The Idea of Early Modern Philosophy. En J. Schneewind (Comp.), *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 99-101). Princeton: Princeton University Press.
- Hanish, C. (1970). The Personal Is Political. En: *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, (pp. 76-78).
- Hutton, S. (2019). Women, Philosophy and the History of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 1-18. <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1563766>
- James, S. (1997) *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, G. (2000). Feminism in History of Philosophy. Appropriating the Past. En M. Fricker y J. Hornsby (Eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (pp. 245-263). Cambridge: Cambridge University Press. En español: Lloyd, G. (2001). El feminismo en la historia de la filosofía: la apropiación del pasado. En F. Miranda y H. Jennifer (Eds.), *Feminismo y Filosofía. Un compendio*. Barcelona: Idea Books.
- Maber, R. (2010). Re-Gendering Intellectual Life: Gilles Ménage and his 'Histoire des femmes philosophes'. *Seventeenth-Century French Studies*, 32(1), 45-60.
- Manzo, S. (2017). Piezas de un modelo para armar, desarmar y rearmar: Autores, textos y temas en la construcción de los cánones filosóficos. En S. Maidana y M. M. Risco (Comps.), *La modernidad ayer y hoy* (pp. 117-146). Tucumán: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- O'Neill, E. (1998). Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and their Fate in History, En J. A. Kourany (Ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions* (pp. 16-62). Princeton: Princeton University Press.
- O'Neill, E. (2004). The Forgetting of Gender and the New Histories of Philosophy: A Response to Nancy Tuana. En J.B. Schneewind (Ed.) *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 89-98). Princeton: University Center for Human Values, Princeton University.
- O'Neill, E. (2005). Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy. *Hypatia*, 20(3), 185-197.
- Ree, J. (2002). Women Philosophers and the Canon. *British Journal for the History of Philosophy* 10(4), 641-652
- Romero, R. (2008). Historia de las filósofas, historia de su exclusión (siglos XV-XX). En A. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. (299-318). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Scott, J. W. (1993). Historia de las mujeres. En P. Burke (Ed.) *Formas de hacer historia* (pp. 59-88). Madrid: Alianza.
- Spadaro, M. C. y Femenías, M.L. (Comps.) (2012). *Enseñar filosofía, hoy*. La Plata: Edulp. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.417/pm.417.pdf>
- Shapiro, L. (1999). Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(3), 503-20.

- Tuana, N. (2004). The Forgetting of Gender. En Schneewind, J B. (Ed.), *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 61-85). Princeton: University Center for Human Values, Princeton University.
- Warren, K. (Ed.) (2009). *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Witt, Ch. (2006). Feminist Interpretations of the Philosophical Canon. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 31(2), 537-552.
- Yates, F. A. (1966). *The Art of Memory*. Londres: Routledge and Kegan Paul. En español: Yates, F. A. (1974). *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus; Yates, F. A. (2011). *El arte de la memoria*. Madrid: Siruela.

SEGUNDA PARTE

Apuntes de clases

CAPÍTULO 5

Contra los prejuicios. Nicolás de Cusa y Giordano Bruno en los umbrales de la filosofía moderna

José González Ríos

El embate contra los prejuicios en la filosofía moderna

Quizás la filosofía misma, desde los griegos hasta nosotros, pueda ser concebida como un embate contra los prejuicios, esto es, contra la aceptación acrítica e irreflexiva de ideas petrificadas por la autoridad de la tradición. Como testimonio del esfuerzo por liberar al pensar de las ataduras a los prejuicios que trae la autoridad de la tradición, podemos rememorar en el contexto de lo que solemos llamar *filosofía moderna* al primero de los pocos preceptos que integran el método que Descartes presenta de manera concisa en la segunda parte de su *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias* (1637). Este precepto establece no solo el criterio cartesiano de verdad por evidencia sino también, en cierto modo, el criterio de la racionalidad moderna al menos desde el punto de vista racionalista.²⁵ De los cuatro preceptos, el primero solicita una mayor consideración por la cantidad de nociones caras al pensamiento cartesiano que compromete: evidencia, claridad y distinción; precipitación y prevención, y finalmente, duda.²⁶

Demorémonos en los conceptos de *prevención* y *precipitación* que expresan en aquel precepto aquello que obstaculiza el libre ejercicio de la razón, el espíritu, el buen sentido o la luz natural. Si bien estos obstáculos parecen fácilmente sorteables para aquel que emprende el camino de la filosofía, Descartes considera que todos aquellos que lo precedieron incurrieron una y otra vez en ellos. De aquí que en el primer precepto llame a ponerlo todo en duda, evitando tanto la precipitación, esto es, el asentimiento a ideas que se expresan sin haber sido sometidas a la duda metódica, y, por tanto, resultan oscuras y confusas. Pero llama también, a su vez, a evitar la prevención, esto es, el asentimiento a ideas a las que se adhiere absteniéndose del ejercicio de la duda. Es aquí donde Descartes encarna el lugar de los prejuicios.

²⁵Véase el [capítulo 2](#) de este libro.

²⁶ Véanse los [capítulos 3](#) y [7](#) de este libro.

Si algo define la autoridad de los prejuicios es que son ideas que llegan a través de las costumbres, la religión, la educación, el comercio con los otros y la autoridad de los libros. En virtud de ello, Descartes considera que todas aquellas ideas oscuras y confusas que integran los prejuicios deben caer en el horizonte de una duda metódica. Una duda que expresa el ejercicio mismo del pensar, del *cogito*, que busca —cuanto puede— liberarse de la servidumbre a la autoridad de los prejuicios y pensar solo a través de la luz natural. Descartes mismo, antes de ofrecernos aquellos preceptos, expresó ya en la primera parte de su *Discurso*, que oficia como suerte de antesala autobiográfica del método, su anhelo por liberarse de las diversas expresiones de la autoridad y pensar por sí mismo.

Por eso, tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras. Y resolviéndome a no buscar ya otra ciencia más que la que se pudiese encontrar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo (...). Apenas hube empleado algunos años en estudiar así en el libro del mundo y en procurar adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo, y de emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de los caminos que debía seguir. Lo que me salió mucho mejor, me parece, que si no me hubiese alejado nunca de mi tierra ni de mis libros (Descartes, 2004, pp. 17-19).

Antecedentes del *cogito* en los umbrales de la filosofía moderna

Este embate contra la autoridad de los prejuicios que obstruye el libre ejercicio de la luz natural encuentra —en el horizonte de la filosofía moderna— una primera gran síntesis en la filosofía cartesiana. Sin embargo, podemos rastrear antecedentes de este gesto en los umbrales de la filosofía moderna. Por una parte, a través del paradigma simbólico del ignorante (*idiot*) en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464); por otra, un poco más adelante en la filosofía de Giordano Bruno (1544-1600).

La tentativa de encontrar antecedentes del *cogito* cartesiano, del pensar por sí mismo y su embate contra la autoridad de los prejuicios en el pensamiento de Nicolás de Cusa fue sugerida ya durante la primera mitad del siglo pasado por el historiador de la filosofía Maurice de Gandillac en una comunicación a la que dio el título de “Nicolás de Cusa, precursor del método cartesiano” (1937). Años más tarde, Gilles Deleuze —discípulo suyo— junto a Felix Guattari en su escrito *¿Qué es la filosofía?* (1991) recogieron esa propuesta historiográfica de encontrar antecedentes del *cogito* en el *idiot*. Así se refieren al temperamento filosófico de este singular personaje conceptual:

El *idiot* es el pensador privado por oposición al profesor público (el escolástico): el profesor remite sin cesar a unos conceptos aprendidos (el hombre-animal racional), mientras que el pensador privado forma un concepto con unas

fuerzas innatas que todo el mundo posee por derecho por su cuenta (*yo pienso*). Nos encontramos aquí con un tipo de personaje muy extraño, que quiere pensar y que piensa por sí mismo, por la 'luz natural'. El *idiota* es personaje conceptual. Podemos precisar algo mejor la pregunta: ¿hay precursores del *cogito*? ¿De dónde viene el personaje del *idiota*, cómo ha surgido, acaso en una atmósfera cristiana, pero a modo de reacción en contra de la organización 'escolástica' del cristianismo, en contra de la organización autoritaria de la Iglesia? ¿Se encuentran ya rastros de este personaje en San Agustín? ¿Es acaso Nicolás de Cusa quien le confiere pleno valor de personaje conceptual, con lo que este filósofo estaría cerca del *cogito*, pero sin poder aún hacerlo cristalizar como concepto? En cualquier caso, la historia de la filosofía tiene que pasar obligatoriamente por el estudio de estos personajes, de sus mutaciones en función de los planos, de su variedad en función de los conceptos. Y la filosofía no cesa de hacer vivir a personajes conceptuales, de darles vida (Deleuze y Guattari, 1999, pp.63-64).

La sabiduría del *idiota* en el pensamiento de Nicolás de Cusa

En cuanto a Nicolás de Cusa, su ubicación en la historia general de la filosofía sigue siendo incierta y es objeto de un fecundo y provechoso debate historiográfico desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. A veces es considerado el último gran pensador medieval. Otras, el primero de los filósofos modernos. Sin tomar partido en esta tensión, lo que podemos afirmar es que el Cusano se sabe heredero de una amplia y plural tradición clásica (antigua y medieval), a la vez que advierte explícitamente en sus escritos la novedad que trae su sistema de pensamiento respecto de aquella. Con esto podemos afirmar que su pensar no se ve paralizado por la autoridad de la tradición sino que innova desde y a partir de ella.

Siguiendo una de las tradiciones del [neoplatonismo](#) medieval, que integran autores como el Pseudo Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena y el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa confiere a la ignorancia un lugar destacado en su sistema de pensamiento. Es más, erige a la ignorancia en principio de una doctrina: la doctrina ignorante (*docta ignorantia*). De este modo, al establecer a la ignorancia como principio de un camino de conocimiento, el Cusano toma distancia respecto de las tradiciones del escepticismo que, de un modo u otro, siempre han buscado desmarcarse de cualquier posicionamiento doctrinal o dogmático, esto es, un camino de pensamiento que se apoye o funde en principios que se postulan como indubitables.²⁷ Nicolás de Cusa concede a la ignorancia una función metódica como principio del saber. De aquí que la doctrina ignorante no implique una renuncia al saber, sino la construcción de un paradójico camino de conocimiento fundado en la intuición o captación inmediata de la verdad como inalcanzable, incomprensible e

²⁷Véase el [capítulo 7](#) de este libro.

inexpresable en su precisión. En el Libro Primero de su escrito *Acerca de la docta ignorancia* (1440) lo afirma con estas palabras:

Es claro, entonces, que acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprendible (...). Por lo tanto, la quiddidad de las cosas, la cual es la verdad de los entes, en su puridad es inalcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos pero por ninguno fue hallada tal como es. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la misma verdad (de Cusa, 2003, p. 47).

Diez años más tarde, el Cusano compone cuatro diálogos bajo el título de *Libros del idiota* (1450). El protagonista, portavoz de la doctrina ignorante, es un ignorante que dialoga primero con un orador (en los primeros dos diálogos) y luego con un filósofo (en los diálogos tercero y cuarto). Es necesario advertir que el personaje conceptual del *idiota* que irrumpe con Nicolás de Cusa en los umbrales de la modernidad, y oficia para Maurice de Gandillac y luego para Deleuze y Guattari como antecedente del *cogito* cartesiano, resulta, con todo, heredero de una plural tradición clásica (tanto antigua como medieval, tanto pagana como cristiana).²⁸

Desde el punto de vista de la acepción latina del término, *idiota* hace referencia al ignorante, al iletrado, al rústico, al no-universitario, al que no ocupa cargos públicos. En tanto iletrado, él no es arrastrado por la autoridad de los libros de los autores (*auctores*) y doctrinas tanto filosóficas como teológicas (*auctoritates*). Por tanto, no lo mueve en sus consideraciones la autoridad de ninguno. Su *idiosincrasia* se concentra en la fuerza de su no-saber o ignorancia, que, como hemos visto, se vuelve paradójicamente principio y forma de la búsqueda de saber.

En los primeros dos diálogos *Acerca de la sabiduría* I y II, el *idiota* discurre -como advertíamos- con un rico y arrogante orador o retórico (*orator*), que se ha fatigado en el conocimiento de los libros de los autores y autoridades. Es más, considera que sin ellos no puede progresar el conocimiento. En su figura se encarna el temperamento de alguien que ha sido instruido en la erudición libresca. El fervor que muestra por la autoridad de los libros para alcanzar el saber nos permite identificarlo con un representante del [Humanismo](#).

El *idiota* considera que en su búsqueda de conocimiento el orador se ha nutrido de un alimento que no le es ni propio ni natural (*proprium et naturale*), pues se funda en el conocimiento de los libros de los *auctores*, esto es, en un alimento ajeno, que de ningún modo resulta necesario, al entender del ignorante, para la búsqueda de la sabiduría. Como lo afirma el *idiota* allí:

²⁸ En el contexto de la filosofía antigua, el personaje conceptual del *idiota* se encarna la figura del Sócrates platónico. En el contexto de la tradición cristiana aparece en las *Escrituras* (*Hechos*, 4, 13), en Agustín de Hipona (*Enarrationes in Psalmos*, 65, 4; 96, 2) y más tarde en los escritos del humanista florentino Francesco Petrarca (*De sui ipsius et multorum ignorantia*, *De sapientia* y *De remediis utriusque fortunae*, entre otros).

Ciertamente los primeros que se dedicaron a escribir acerca de la sabiduría, no crecieron con el alimento de libros que, en ese entonces, no estaban escritos, sino que fueron conducidos a la plenitud humana por un alimento natural. Y estos, mucho superan en sabiduría a los demás que piensan haber progresado por los libros (de Cusa, 1999, p. 21).

Así el *idiota* llama al orador a buscar la sabiduría no en los libros de los *auctores* o autoridades sino en el libro del mundo, que ha sido escrito por la sabiduría misma. Nicolás de Cusa presenta así la contraposición entre dos libros: el del mundo y el de los autores. No solo aquí, sino en diversos pasajes de su obra establece la semejanza entre el mundo y un libro en el que la intención (*intentio*) de un Autor, identificado por él con la sabiduría divina, aunque sea en sí misma inalcanzable e incomprensible, puede ser buscada a partir de los caracteres visibles. Entre las múltiples referencias a la metáfora podemos mencionar la que trae en su diálogo *Sobre el origen* (1447). Allí el Cusano afirma que el mundo es como un libro de Platón, escrito en griego, para un alemán (como él) que no conoce la lengua. Con todo, atiende a las concordancias y a las diferencias entre los caracteres, a las combinaciones de los elementos. Aunque él sabe que el sentido o la intención del Autor del libro es incomprensible e inexpressable para él, lo busca de modo ignorante. Y cuanto más incomprensible lo sabe, más lo comprende como humanamente puede ser comprendido.

Así, en el primero de los diálogos sobre la sabiduría, nuestro iletrado conduce al orador a la experiencia en el libro del mundo. Lo guía a un mercado en la plaza pública en el que se pesan frutas y verduras, se miden telas y se numeran legumbres. Todas estas operaciones matemáticas, el pesar (*pondere*), el medir (*mensurare*) y el numerar (*numerare*) son propias y naturales de la [mente](#) humana, ya que se descubren y practican sin el auxilio o asistencia de libros y de doctrinas. A partir de su propia fuerza o luz natural, la mente pesa, mide y numera de manera humana todo aquello que encuentra en la experiencia sensible. Y a través de estas operaciones despliega, diseña, fabrica un mundo simbólico. Esto vuelve a la mente una medida simbólica de todas las cosas, viva imagen del pesar, medir y numerar que realiza la mente divina.

Nicolás de Cusa desprenderá de esto una semejanza entre la mente humana y la mente divina. Una semejanza que no se establece entre sustancias sino entre operaciones o actividades. Es la semejanza entre el arte creador de la mente humana y el arte creador de la mente divina. El mundo simbólico que la mente humana despliega a partir de su propia fuerza creadora le permite contemplarse en él, al modo como lo hace la mente divina, que se comprende a sí misma y a todo en su eterno dinamismo productivo o arte creador. Esto expresa el dinamismo productivo en el operar o arte de la mente humana: desplegando su fuerza creadora en el mundo simbólico que ella misma fabrica se vuelve, al mismo tiempo, sobre sí misma, buscando en ese movimiento de autoreflexión o auto-conocimiento una comprensión de sí misma y de la mente divina de la que ella y todo proceden.

Esta dimensión creadora vuelve entonces a la mente humana una viva imagen de Dios (*viva imago Dei*), como hemos advertido. En el tercero de los diálogos, *Acerca de la mente*, el ignorante o idiota se presenta como un artesano que se ejercita en el arte de fabricar cucharas de

madera. Este arte manual de fabricar cucharas resulta un paradigma simbólico privilegiado para presentar su concepción de la fuerza creadora de la mente humana al pálido filósofo aristotélico, representante de la [Tardo-Escolástica](#), con el que dialoga.

El *idiota* sostiene que la idea o forma de la cuchara, que es una y todas las cucharas posibles a la vez, está en su mente, y se expresa de manera determinada en las diversas cucharas que fabrica. De esta manera, las cucharas que fabrica son más o menos semejantes al ejemplar que está en su mente. La finalidad de su arte, en este punto, es fabricar cucharas en la que resplandezca la idea o forma cuchara, aunque esta simplísima forma que está en su mente sea en sí misma incomunicable. En cada una de las cucharas fabricadas reluce, de manera determinada, la precisión de la forma simple de la cuchara que está en su mente. De este modo, el *idiota* presenta al filósofo el carácter activo y creador de un arte manual, iletrado, que lo vuelve —como afirmamos— una viva imagen de Dios o bien un segundo dios.

Giordano Bruno, contra la pedantería

Giordano Bruno se aficionó a la filosofía de Nicolás de Cusa. Leyó con entusiasmo *La docta ignorancia*, que citó de modo explícito en sus diálogos londinenses (1583-1586) compuestos en italiano para evitar el latín de los claustros académicos.²⁹ Y a tal punto se percibe un aire de familia entre ellos que la relación entre el Cusano y el Nolano ha sido objeto de estudio para la historiografía filosófica desde mediados del siglo XIX en adelante. A veces con la finalidad de mostrar la continuidad entre ellos, otras con la intención de denunciar la profanación de la máxima doctrina de la ignorancia por parte de Bruno. En lo que sigue consideraremos brevemente la presencia de la figura del idiota, la metáfora del libro y los conceptos de ignorancia y sabiduría en los textos de Bruno.

Que el matemático es *idiota*

Giordano Bruno no conoció los *Libros del idiota* de Nicolás de Cusa. Pero apeló también al personaje conceptual del *idiota*, y con ello a las notas que definen su temperamento. Se sirvió de esta figura de pensamiento en un pequeño diálogo al que dio el título de *El ignorante que triunfa*. Sin embargo, el uso que Bruno hace de este singular personaje conceptual es

²⁹ Se trata de un conjunto de seis diálogos que el Nolano compone y publica con un falso pie de imprenta durante su estancia en Londres entre 1583 y 1585, acompañando a Michel de Castelnau. En orden cronológico estos escritos son: *La cena de las cenizas*, *Sobre la causa*, *el principio y el uno*, *Sobre el infinito*, *el universo y los mundos*, *La expulsión de la bestia triunfante*, *La cábala del caballo Pegaso* y *Sobre los heroicos furiosos*. En estos seis diálogos Bruno presenta su filosofía, a la que nombra como *filosofía nolana* o bien *nueva filosofía*. En esto, Giordano Bruno al igual que Nicolás de Cusa, es consciente de la novedad de su pensar.

ciertamente ambivalente, está dotado de notas positivas y negativas al mismo tiempo. Algo semejante sucederá, como veremos, con la metáfora del libro y finalmente con las nociones de ignorancia y sabiduría. Esta ambivalencia lejos de empobrecer su filosofía, la enriquece, ya que pone de manifiesto la vida misma de su pensamiento.

En este pequeño diálogo, Filoteo y Savolino se encuentran discutiendo sobre la figura del matemático Mordente a quien Bruno ha dedicado otros pequeños diálogos también. Si bien Mordente es considerado por él como *un dios de los geómetras* —sobre todo por el descubrimiento del compás de proporción— no deja de ser, en tanto matemático, alguien que carece del conocimiento de las lenguas y de las doctrinas filosóficas. Algo semejante sucede, para Bruno, en el caso de Copérnico cuya concepción del universo solicita, a su entender, una explícita fundamentación filosófica. Fundamentación que él mismo ofrece en sus diálogos londinenses, apelando no a la filosofía de su tiempo sino a la de los antiguos, que resultan para él los auténticos modernos (Hermes Trismegisto, Pitágoras, Platón, Plotino, por hacer mención de algunos). El matemático, ajeno a las cuestiones filosóficas, no puede participar del intercambio con los doctos, sino es a través de la mediación de un filósofo, en este caso Filoteo, portavoz de Bruno en el diálogo. Y en virtud de esto, por su carácter de iletrado, de idiota, no puede extraer las consecuencias filosóficas de su descubrimiento: la medición de lo mínimo con el compás de proporción.

Si bien es cierto que para Bruno los descubrimientos matemáticos solicitan una fundamentación filosófica que ellos por sí mismos no pueden ofrecer, con todo, los matemáticos, como Mordente y Copérnico, en cuanto ignorantes, no son presa de la autoridad de los libros y de las doctrinas teológicas y/o filosóficas. Pues ellos se concentran exclusivamente —como lo hacía el *idiota* Cusano— en el operar propio del entendimiento, esto es, en el pesar, en el medir y en el numerar. Actividades estas por medio de las cuales el entendimiento se ejercita en la proporción, que es principio del conocer.

El sentido de los libros

Ahora bien, esta condición bifronte —tanto negativa como positiva— respecto del conocimiento de las lenguas y de las doctrinas se pone de manifiesto en el empleo que Bruno hace del libro como metáfora. Así, por ejemplo, el Exordio a su escrito *Sobre la sombra de las ideas* trae una invocación al libro, pues para Bruno no hay sabiduría que se derive únicamente de la experiencia en el libro del mundo, sino que también resulta necesario el concurso de los libros. Más tarde, en *Los heroicos furros* Bruno advierte sobre el necesario conocimiento de los libros al rememorar la despectiva opinión de la que son objeto Epicuro y su doctrina, la cual a su entender se desprende del desconocimiento de sus escritos o bien de una mala interpretación de ellos (Bruno, 1987b, pp. 115-117).

La valoración de los libros que hace Bruno debe ser inscripta en el contexto de la crítica que realiza a la pedantería o filosofía vulgar, esto es, a la cosmovisión aristotélico-ptolemaica del universo, aquel humanismo retórico contra el que se volvía el *idiota* Cusano, el escepticismo y el

cristianismo. Bruno recupera la figura del pedante de la comedia italiana del siglo XVI como arquetipo de la decadencia de la cultura occidental, tanto desde el punto de vista filosófico, como científico, político y religioso. Por esto podemos afirmar que, en la pedantería, Bruno encarna una cosmovisión contra la que se vuelve su propia filosofía.

En su escrito *Sobre la causa, el principio y el uno* el personaje de Filoteo explica que aquellos que quieren hacer creer que saben se muestran afectos a los libros. Son aquellos que portan barba y adoptan una serie de poses. Advierte allí mismo que los profesores universitarios están más preocupados por exhibir sus libros que por estudiarlos, de aquí que pongan de manifiesto no un saber sino una autoridad (Bruno, 2018, p. 41).

Es así que, para Bruno, el libro es el lugar de objetivación de una doctrina y solo una adecuada o conveniente interpretación puede garantizar una correcta comprensión de la doctrina. De aquí que en *La cena de las cenizas* los aristotélicos sean acusados de no comprender el sentido de las obras de Aristóteles, algo semejante a lo que sucede con el escrito de Copérnico, del que se sabe tan solo el nombre del autor y algunos otros pormenores (Bruno, 1987, pp. 76; 107).

En rigor, lo que Bruno busca es la comprensión del sentido de un libro que solo un auténtico lector puede descifrar. Un auténtico lector es aquel que no está fascinado por la autoridad. En este sentido, Bruno toma parte en la polémica que gira en torno del libre examen de conciencia en la interpretación de las *Escrituras* que trae la [Reforma protestante](#). En *La Expulsión de la bestia triunfante* Bruno explícitamente critica al cristianismo reformado y su concepción del libre examen de conciencia. Considera, más tarde, en *Los heroicos furiosos* que los verdaderos cazadores de la sabiduría con diversas disposiciones se ponen a estudiar y se abocan a la comprensión de la intención o sentido de las sentencias escritas (Bruno, 1987b, p. 212). Algo semejante afirmaba el Cusano ya en *La docta ignorancia* (I: 2) al concluir la presentación de la estructura de la obra:

Conviene, empero, a quien quiere alcanzar el sentido, más bien elevar el entendimiento por sobre la fuerza de las palabras más que insistir en las propiedades de los vocablos, los cuales no pueden ser adaptados propiamente a misterios intelectuales tan grandes (de Cusa, 2003, p. 45).

En los escritos de ambos encontramos, de modo repetido, el esfuerzo por lograr una expresión fácil para un contenido difícil. En este sentido, por ejemplo, en la Carta Proemio a *La cena de las cenizas* Bruno afirma que con suma brevedad y suficiencia se expresan grandes y difíciles cosas (1987a, p. 57). Quizás por esto en diversos pasajes de sus escritos contraponga la elegancia del estilo de los pedantes a la rudeza de su propio estilo. Furioso, Bruno se volvió contra esa pátina elegante del estilo pedantesco, nacido de la completa ausencia de comprensión, que nada puede frente a la aspereza del estilo de su escritura, que trae un mensaje, un sentido auténtico, radicalmente innovador respecto de la tradición medieval contra la que se vuelve.

Sabiduría e ignorancia en la filosofía de Bruno

Por último, consideremos las nociones de sabiduría e ignorancia. Como hemos visto, en el pensamiento de Nicolás de Cusa la noción de sabiduría está íntimamente vinculada a la de ignorancia, al punto de construir una doctrina de la ignorancia para alcanzar una pre-gustación de la sabiduría. En el caso de Bruno, ambos conceptos, el de ignorancia y el de sabiduría, se vuelven por momentos complementarios y por momentos antagónicos. Esto responde al hecho de que el propio Bruno ofrece también en esto una doble consideración del concepto de ignorancia. Por una parte, la ignorancia es símbolo de la búsqueda de la sabiduría; no obstante, tras el elogio de la ignorancia, sobreviene el sarcasmo bruniano, la ridiculización y el desprecio de la ignorancia, encarnada en las diversas máscaras de la pedantería: el cristianismo, el aristotelismo y el escepticismo.

La ignorancia y la asinidad en sentido positivo

La ignorancia o asinidad constituye, para Bruno, el punto de partida del incesante movimiento del entendimiento cuyo objeto es la verdad. En este sentido resulta el camino hacia la sabiduría humana. Afirma al respecto Bruno en la *Cábala del Caballo Pegaso*:

Salustio: (...) la sabiduría creada, sin la ignorancia o locura y, por consiguiente, sin la asinidad que las representa y es idéntica a ellas, no puede aprehender la verdad y por eso es necesario que la asinidad sea mediadora (...) en la asinidad concurren la verdad y el conocimiento llamado por nosotros sabiduría.

Sebastio: Dime brevemente la razón.

Salustio: Porque nuestro saber es ignorar o porque no hay ciencia de nada y no hay aprehensión de verdad alguna o porque si hay algún acceso a ella no lo hay más que por la puerta que nos abre la ignorancia, que es a la vez el camino, el portero y la puerta. Pues bien, si la sabiduría vislumbra la verdad a través de la ignorancia, la vislumbra por tanto a través de la estulticia y consiguientemente a través de la asinidad. De ahí que quien tiene tal conocimiento, tiene algo de asno y participa de esta idea (Bruno, 1990, p.108).

El asno, como el *idiot*a, afirmados en la humildad expresan el más conveniente temperamento y disposición para la búsqueda de la sabiduría. Con todo, Bruno pone el acento aquí en el movimiento, en la actividad del entendimiento que resulta, en esto, una suerte de espejo vivo, de viva imagen, de la incesante vida de la naturaleza.

Así, cuando la asinidad o ignorancia es concebida por Bruno en términos positivos expresa la acción constante de negarse a sí misma para realizarse como su contrario, esto es, como sabiduría humana, y con esto, traspasarse o metamorfosearse por medio del conocimiento de la naturaleza en la que se inscribe. En la *Expulsión* afirma que no alcanza la sabiduría a quien no sabe hacerse bestia. Este proceso activo de caza de la sabiduría se da a través de la inmersión en el movimiento incesante de la naturaleza.

La ignorancia y la asinidad en sentido negativo

Mientras que, por un lado, la asinidad y la ignorancia pueden ser concebidas como principio del movimiento y de una acción dirigida a la caza de la sabiduría, y, por tanto, constituyen el camino de la especulación filosófica, por el otro pueden también ser expresión del estancamiento, la pasividad, la espera pasiva de una iluminación o revelación, esto es, en términos de Bruno: la expresión de una anti-naturaleza. Esta asinidad, esta ignorancia, renuncia a la naturaleza, al movimiento propio de la vida del todo, y se aísla del mundo. En la *Cábala del Caballo Pegaso* la asinidad o ignorancia es examinada a través de tres especies o tipos de pedantería: la ignorancia que practican los teólogos de la vía de la negación, como el Pseudo Dionisio Areopagita, aquella en la que se ejercitan los escépticos, tanto académicos como pirrónicos y, finalmente, aquella de los teólogos reformados.

Para finalizar, podemos considerar la especie de los escépticos, que —según Bruno— siempre están dudando y nunca se deciden o resuelven.³⁰ Asnos clavados en medio de dos caminos, inmóviles, incapaces de decidir por qué camino deben encaminar sus propios pasos para construir una doctrina o un camino cierto de conocimiento. Para Bruno los escépticos son un tipo de asno holgazán que no piensa por sí mismo. Los escépticos expresan para él el modo más sofisticado de la asinidad y de la ignorancia en un sentido negativo o privativo, más que los aristotélicos, los humanistas y los cristianos, porque tienen aspiraciones filosóficas y buscan mostrar la imposibilidad de un criterio de verdad.

De este modo, Bruno se vuelve no tanto contra el escepticismo antiguo, que ha buscado la serenidad del alma como finalidad, sino contra una moda intelectual francesa de la segunda mitad del siglo XVI, y que podemos personificar en las figuras de Michel de Montaigne y de Francisco Sánchez, quizás como las expresiones más notorias del renacimiento del escepticismo antiguo, tanto pirrónico como académico. A Bruno, en todo caso, le repugna la utilización de los escritos de Sexto Empírico y de Diógenes Laercio en favor de una apologética cristiana que atente contra toda práctica de la filosofía. Un claro ejemplo de esto resulta “La apología de Raymundo Sabunde” (*Ensayos*, II, 12) de Michel de Montaigne. Uno de los tratamientos más extensos del embate de Bruno contra el escepticismo lo encontramos en la tercera parte del segundo diálogo de la *Cábala del Caballo Pegaso*. Por detrás de la mofa a los escépticos, Bruno menciona los tres temas que le preocupan en el escepticismo: el rol de la duda y su alcance, el lugar de la fe en el proceso de conocimiento y el problema del conocimiento sensible. Leemos allí:

Estos holgazanes para ahorrarse el esfuerzo de dar razón de las cosas y no acusar a su indolencia y a la envidia que tienen de la industria ajena, queriendo parecer mejores y no bastándoles con ocultar la propia cobardía, incapaces de pasarles delante ni de correr a la par, sin un procedimiento que les permita hacer algo suyo, para no perjudicar su vana presunción

³⁰ Véase el [capítulo 7](#) de este libro.

confesando la imbecilidad del propio ingenio, la dureza de juicio y privación de intelecto y para hacer parecer a los demás carentes de la luz del conocimiento de la propia ceguera, dan la culpa a la naturaleza, a las cosas que se nos representan mal y no fundamentalmente a la mala aprehensión de los dogmáticos (Bruno, 1990, p. 138).

Consideración final

En este breve recorrido he querido presentar el embate contra los prejuicios —que siempre trae la autoridad de una tradición cuando es aceptada de modo acrítico— en los umbrales de la filosofía moderna. Si bien el esfuerzo por liberarse de la servidumbre de los prejuicios para pensar de manera autónoma aparece en el primero de los preceptos del método cartesiano, a través de las diversas máscaras de la prevención, encontramos antecedentes de este embate contra los prejuicios en favor de un libre ejercicio o práctica del pensar en Nicolás de Cusa y más tarde en Giordano Bruno en la búsqueda de la sabiduría.

Para concluir, podemos advertir que en la elaboración de su método Descartes buscó pensar al menos por una vez como si nunca antes se hubiese pensado. Esto implicó volverse contra la tradición y poner en duda los principios sobre los que se había edificado cada ámbito de saber. Sin embargo, si bien Nicolás de Cusa y Giordano Bruno fueron conscientes de la novedad de sus sistemas de pensamiento, no lo hicieron poniendo entre paréntesis (*epojé*) la tradición sin más, sino innovando a partir y desde ella. Ambos se sintieron herederos de una plural tradición de la que tomaron elementos para la elaboración de sus propios caminos. En todo caso, uno y otro se volvieron contra las formas petrificadas del pensamiento de su tiempo, a las que Bruno, como hemos visto, dio el nombre de pedantería. Formas que, tanto como podían, buscaban preservar la autoridad de la tradición sin dar lugar al movimiento mismo del pensar.

Para mostrar esto nos hemos servido del paradigma simbólico del ignorante o *idiota* en ambos filósofos. Luego hemos apelado a la contraposición entre la experiencia con los libros de los autores, que ofrecen un alimento que no es ni propio ni natural, y la experiencia en el libro del mundo o naturaleza a partir de la cual quien especula puede volverse sobre sí y pensar movido por la fuerza del propio entendimiento sin auxilio de autores o autoridades. Finalmente, hemos considerado el valor que uno y otro confieren a la ignorancia en su relación con la búsqueda de la sabiduría. En definitiva, la enseñanza que nos dejan tanto el Cusano como el Nolano se concentra en la idea de que para pensar por sí hay que volver propia la disposición del temperamento filosófico del idiota, esto es, que filosofar implica devenir *idiota*.

Referencias

Fuentes primarias

- Bruno, G. (1987a) [1584]. *La cena de las cenizas* (Trad. M. A. Granada). Madrid: Alianza.
- Bruno, G. (1987b) [1585]. *Los heroicos furores* (Trad. M. R. González Prada). Madrid: Tecnos.
- Bruno, G. (1990) [1585]. *La cábala del caballo Pegaso* (Trad. M. A. Granada). Madrid: Alianza.
- Bruno, G. (2018) [1584]. *De la causa, el principio y el uno* (Trad. M. A. Granada). Madrid: Tecnos.
- de Cusa, Nicolás (1999) [1440]. *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota. De sapientia I-II)*. (Trads. J. M. Machetta y C. D'Amico). Buenos Aires: EUDEBA.
- de Cusa, Nicolás (2003) [1440]. *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*. (Trads. J. M. Machetta y C. D'Amico). Buenos Aires: Biblos.
- Descartes, R. (2004) [1637]. *Discurso del método* (Trad. M. Caími). Buenos Aires: Colihue.

Fuentes secundarias

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1999). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Gandillac, M. de (1937). Nicolas de Cues, théoricien de la Méthode. En R. Bayer (Ed.), *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes), vol.5* (pp. 127-133). París: Hermann. <https://doi.org/10.5840/wcp919375104>
- Manzo, S. (2005). Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon. En Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico (Eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (pp. 377-393). Buenos Aires: Biblos.

CAPÍTULO 6

Matemática, experimentación y magia natural en el surgimiento de la ciencia moderna

Pedro Ignacio Urtubey

Introducción

Constantemente el mundo cotidiano nos da pie a plantearnos preguntas sobre el fundamento de la ciencia: en qué consiste la ciencia, quiénes son las personas que hacen ciencia, qué es lo opuesto a la ciencia y por qué estas cosas son de una manera y no de otra. Ante nuevos y viejos saberes y corrientes tales como el horóscopo chino, la astrología, el coaching ontológico, las tendencias terraplanistas, los movimientos antivacunas, el dióxido de cloro como cura para el coronavirus, el ayuno intermitente, el método Wim Hof o las flores de Bach, nuestra aceptación o rechazo suele fundarse, más que en su certeza, su sentido o su utilidad, en su carácter científico como si ese adjetivo fuera algo más poderoso y deseable que la verdad misma. Pero ¿de dónde nace esa condición determinante?

Podríamos decir que, en el fondo, quienes luchan por darle legitimidad a las pseudociencias en verdad no buscan otra cosa más que mostrar que aquellas no son magia, sino ciencia. Si a la vez tenemos en cuenta que la gente formada en ciencia funda su crítica de las pseudociencias sobre la consideración de que aquellas, en efecto, no proponen otra cosa más que magia (algo improbable, sin sentido e instantáneo o no razonado) podemos caer en la cuenta de que, en el fondo, el problema aquí no es solo la magia sino la manera en que comprendemos la ciencia misma. En general, cuando hablamos de ciencia no tenemos una concepción definida de esta, sino más bien una idea vaga que pronto se revela como superficial en la medida en que define a la ciencia solo por vía negativa, es decir, por oposición a lo que no es ciencia: por un lado, el conocimiento científico y, por otro, ciertas vías espurias a las que, por defecto, cabría denominar pseudociencias, o incluso, como dijimos, magia. Pero ¿cómo estamos tan seguras de esta distinción?, ¿de dónde nace esa oposición tajante? Muchas veces la respuesta es que existe un camino definido e incluso un origen de nuestra visión actual de lo que es ciencia, que se remontaría al contexto de la llamada Revolución Científica en un período comprendido entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XVIII, aproximadamente.

Siguiendo lo anterior, no es una novedad que todo relato histórico supone un juego de selecciones y omisiones (conscientes o inconscientes) que de una forma u otra en muchos casos intentan apelar al pasado para justificar un estado de cosas en el presente. En el caso de la

historia de la ciencia, esto puede verse con los enfoques denominados *whig* o presentistas. A partir de ellos, la ciencia del pasado es interpretada según nociones y categorías del presente que llevan a ensalzar lo que se parece a la ciencia actual y a condenar o invisibilizar lo que no encaja con nuestra idea actual de lo que es ciencia. Ciertamente, esto da como resultado una concepción un tanto estrecha de la ciencia, lo que a su vez deriva en un arma de doble filo: por un lado, nos brinda una caracterización definida de la ciencia que, aunque superficial y reduccionista, constituye un marco conceptual que explica por qué aquella representa la máxima expresión de producción del conocimiento. Por otro lado, aquel marco, en tanto superficial y reduccionista, posibilita que concibamos a la ciencia como una simple anexión entre observaciones, experimentos y cálculos matemáticos. Esto último es lo que permite que casi cualquier idea o pensamiento que anexe esos elementos se nos ofrezca injustamente como conocimiento científico (Lombardi, 1997)³¹. Solo basta percatarnos de que nuestras sociedades se estructuran sobre la legitimidad del saber científico para comprender por qué la negación o relativización de este último supone un problema no digno de omisión. En este sentido, el estudio de la ciencia desde un enfoque histórico-filosófico —y particularmente de la idea de Revolución Científica— tiene una relevancia actual. Pero llevarlo a cabo implica desandar los enfoques presentistas con que durante mucho tiempo se ha abordado dicha historia. Es preciso, entonces, ampliar el espectro y traer a colación distintos contextos, conceptos, prácticas y procesos que nos exijan redescubrir y repensar aquello a lo que nosotros convenimos en llamar ciencia (Ashplant y Wilson, 1988).

En lo que sigue veremos que el proceso de conformación de la ciencia moderna fue muy complejo y que los cambios con respecto a la ciencia pre-moderna no fueron ni abruptos ni instantáneamente evidentes, menos que menos para los agentes que vivieron a lo largo de ese largo período y ejercieron algún tipo de influencia. En la primera sección, ilustraremos de manera general la vieja imagen del mundo con el objetivo de arribar a un conocimiento básico sobre la naturaleza de la ciencia precopernicana. Este insumo nos permitirá estar en condiciones de analizar, en la segunda sección, dos acontecimientos en la historia de la ciencia que usualmente son presentados por la historiografía presentista para abonar la idea de Revolución Científica: el rol de la matemática en el modelo heliocéntrico de Nicolás Copérnico y las observaciones telescópicas de Galileo Galilei. La crítica a la idea presentista de Revolución Científica nos habilitará a indagar en torno de otras tradiciones y contextos, usualmente subestimados y menospreciados a la hora de historizar la ciencia moderna (Elena, 1998; Manzo, 2009). Partiendo de esto, en la

³¹ Podemos tomar el caso del terraplanismo para ilustrar esta cuestión. El terraplanismo se presenta a sí mismo como científico por el hecho de basarse en observaciones y experimentos —sin el rigor correspondiente— como si la mera apelación a ellos fuera suficiente credencial de científicidad para ingresar en el debate científico. Debido a esto, la comunidad científica se ve obligada a responder oponiendo otras observaciones, experimentos y contraejemplos que desde el ámbito de la divulgación científica terminan siendo contraproducentes, por cuanto no logran dar cuenta de los complejos procesos de producción del conocimiento que verdaderamente distinguen a las investigaciones astronómicas de las ideas terraplanistas. Véase el primer capítulo de la serie *El fraude del terraplanismo* en el que Diego Bagú, director del Planetario de la ciudad de La Plata, comenta las razones por las que la comunidad científica se ocupó de realizar una serie sobre el fenómeno del terraplanismo.

tercera sección analizaremos brevemente algunos elementos teóricos y prácticos que la magia natural renacentista aportaría para la conformación de la ciencia moderna.

La vieja imagen del mundo

La vieja imagen del mundo representada por la cosmología aristotélico-ptolemaica tuvo vigencia durante casi veinte siglos. Aun con retoques y modificaciones que ciertamente excedían los aportes de Aristóteles y Ptolomeo esa imagen del mundo que a partir de los siglos XVI y XVII devendría antigua y obsoleta, fue más que una simple teoría científica —tal como a primera vista podríamos pensar. Como dijimos, se trataba más bien de una cosmología, un modelo explicativo racional que permitía comprender el mundo no en tal o cual aspecto, sino en su totalidad: una totalidad coherente, ordenada y, al menos en principio, armónica. Dicha totalidad no era concebida como una totalidad mecánica, sino más bien orgánica: el mundo era análogo a un organismo vivo en el cual la realidad física o material se encontraba siempre, en cualquier ámbito, regida por un principio inteligente ordenador de la materia.

A grandes rasgos, la cosmología aristotélico-ptolemaica postulaba un mundo cerrado —es decir, finito o limitado— y esférico, que a partir de la órbita de la Luna se hallaba dividido en dos grandes regiones: por un lado, la región sublunar que incluía a la Tierra como centro inmóvil del mundo; por otro, la región supralunar que incluía a la Luna y a los demás astros. En el límite se encontraba la llamada esfera de las estrellas fijas, en la cual se creía que estas últimas se encontraban firmes, sujetadas, fijas. Esta distinción entre regiones no era caprichosa, sino que representaba, en el marco de la filosofía griega antigua, un intento por responder al problema del cambio: ¿Por qué algunos cuerpos se mueven de una manera y otros de otra? ¿Por qué algunos cuerpos no se mueven? ¿Por qué los mismos cuerpos unas veces están en movimiento y otras en reposo? ¿Por qué en la Tierra todo perece y se degrada mientras que los astros parecen ser inmutables?.

La distinción entre regiones (sublunar y supralunar) propuesta por Aristóteles formaba parte del intento por explicar dos mundos que se presentaban con características disímiles: uno en el cual todo se generaba y se degradaba —sujeto a continuo cambio— y otro en el cual no se observaba sino una regularidad inquebrantable. Aristóteles interpretaba estas observaciones a partir de la propuesta de Empédocles, quien al filosofar tanto en torno al problema del cambio como en torno a las respuestas ofrecidas por sus antecesores y contemporáneos, advirtió la dificultad de arribar a una respuesta si se concebía que la causa material solo podía responder o identificarse con un único elemento. De esta manera, planteó no uno sino cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) a partir de los cuales, por medio de distintas combinaciones, podían originarse todas las cosas y sus transformaciones.

Aristóteles propuso que la diferencia entre ambas regiones se debía a que cada una de ellas, a causa de su composición, se hallaba sujeta a principios físicos diferentes. La región o mundo sublunar, que incluía a la Tierra como centro inmóvil y llegaba hasta la órbita de la Luna, se

hallaba compuesta por los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Desde ese marco, se creía que en un principio estos habían estado situados en capas superpuestas y concéntricas, ordenadas del siguiente modo: a la primera capa de tierra, situada en el planeta Tierra, le seguía una capa de agua, y, a su vez, a esta le seguía una de aire. Por último, la capa de fuego, que seguía a la anterior, se extendía hasta la órbita de la Luna. Sin embargo, una suerte de fuerza de arrastre producida por el movimiento de esta última había alterado el orden estricto por el cual cada elemento se ubicaba en su capa respectiva, lo que derivó en el hecho de que, en gran medida, y particularmente en la Tierra, ahora los encontremos mezclados entre sí. Más allá de la esfera de la Luna, en la región supralunar, todo se hallaba compuesto por un quinto y único elemento, el éter, cuya naturaleza se distinguía de los cuatro anteriores por el hecho de ser un material incorruptible y transparente. Esto explicaba la ausencia de manchas o imperfecciones en los astros, como así también su brillo, a lo que se le sumaba, como signo de perfección, la adjudicación de un movimiento circular eterno, producido por la esfera respectiva en la que se ubicaban los astros y las estrellas.

La mezcla de los cuatro elementos generada por el movimiento de la Luna constituía un marco explicativo más que aceptable para dar cuenta del motivo por el cual el mundo sublunar era una región de entidades corruptibles, sujetas al continuo cambio y a la transformación. Para dar respuesta al problema del cambio, Aristóteles postuló lo que él consideraba como el movimiento por antonomasia dentro de la región sublunar: el movimiento rectilíneo. Por medio de este, cada entidad, dependiendo de su composición, se empeña por su propia naturaleza en retornar a la zona elemental a la que pertenece, o bien permanece en reposo cuando ya se encuentra en su lugar natural. De esta manera, si la piedra no está en reposo, cae en línea recta buscando su lugar natural, que es la capa terrestre; el humo y el fuego se mueven hacia arriba porque buscan su propia capa, la más alejada y cercana a la Luna; de igual manera, el agua de los ríos está en continuo movimiento ya que busca acomodarse en la capa acuática, y así sucesivamente. En este punto es importante registrar que la explicación aristotélica de los fenómenos del mundo físico no hace uso de las matemáticas. En efecto, partiendo de la idea de que la matemática no trabaja con entes en movimiento ni propiamente con entes naturales, sino con realidades inmóviles y eternas, abstraídas y, por tanto, separadas de la materia (como es el caso de los números), Aristóteles consideraba que la metodología de esta disciplina era totalmente ajena a las investigaciones físicas, por cuanto en estas últimas no nos encontramos con elementos abstractos e inmóviles, sino con entes compuestos de materia y forma y, además, dotados de movimiento.

Dentro del esquema de una física netamente cualitativa, Aristóteles distinguía entre movimientos naturales y movimientos violentos: lo dicho hasta aquí explica el primero de ellos, por cuanto la idea principal es que cada entidad, por causa de su composición, tiende a retornar a su hábitat original, o lugar natural. Pero en este punto cabría preguntar ¿cómo es posible, entonces, que al tirar una piedra hacia arriba esta realice un movimiento contrario a su naturaleza? La respuesta es que, a diferencia de los casos anteriores, en este caso existe un *movimiento violento* y no un *movimiento natural*. Cuando arrojamamos una piedra hacia arriba se produce la

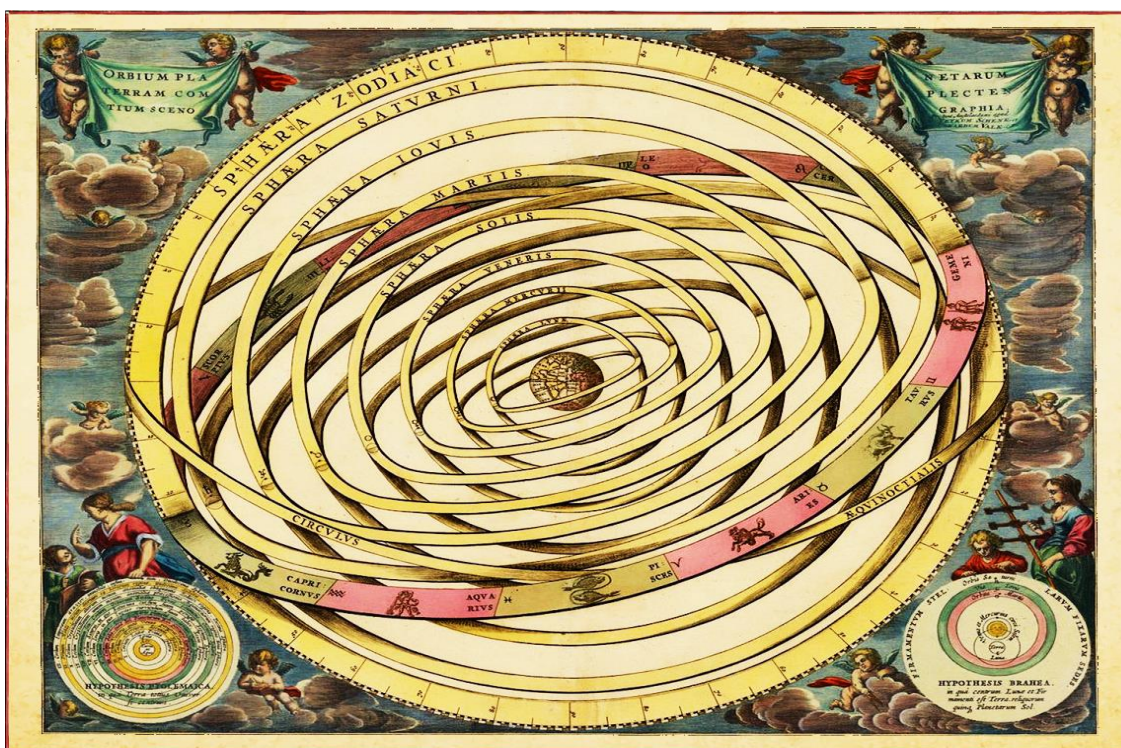
intervención de un agente externo (la mano) que obliga a cierto cuerpo (la piedra) a moverse en una dirección contraria a su tendencia natural (que en este caso sería el permanecer en la capa o esfera terrestre). Sin embargo, aquí aparece un nuevo problema que es importante plantear: ¿qué sucede con el movimiento natural de la piedra durante el lapso de tiempo en el que se la somete a un movimiento violento, contrario a su naturaleza?

Lo esperable, desde el modelo explicativo de Aristóteles, sería que en el momento mismo en que la piedra se viera librada del contacto que la induce a un movimiento violento (el instante en el que la mano suelta la piedra al arrojarla) esta procediera a retornar de inmediato hacia la esfera de la tierra. Pero esto no es lo que sucede: puede pasar un tiempo considerable (apenas un segundo, aunque ~~que~~ captado nítidamente) hasta que la piedra, luego de recorrer una cierta distancia hacia arriba, cambie su dirección ascendente para emprender el camino de regreso. La respuesta de Aristóteles es que el agente que funciona como motor del movimiento violento le confiere al medio tanto un primer impulso como la capacidad para transmitir él mismo ese movimiento —durante un lapso de tiempo determinado. Siguiendo el ejemplo de la piedra, en ese caso el medio sería el aire, que por unos instantes se transformaría en motor del movimiento violento ascendente. Luego, esta suerte de capacidad adquirida perdería paulatinamente su potencia, hasta quedar definitivamente sin efecto. En ese instante, la piedra retomaría su movimiento natural (por defecto descendente hasta hallar el reposo). Como podemos ver, la física aristotélica se fundaba en un tipo de explicación en gran medida descriptiva que, basándose en las cualidades de los entes naturales, procedía a ilustrar el problema del cambio desde un punto de vista teleológico, es decir, suponiendo o adjudicando en los cuerpos un propósito o una finalidad (el retorno a un supuesto lugar natural) que los inducía a moverse o a permanecer en reposo.

A diferencia del mundo sublunar, el mundo supralunar no podía contener los movimientos contingentes y violentos que caracterizaban al primero. Esto por cuanto, desde su aparición, la filosofía antigua había concebido al problema del cambio como signo de una realidad degradada e imperfecta. Pero en el caso del mundo supralunar, los astros, asociados con lo divino, representaban un ámbito de absoluta perfección que no debía admitir cambios de ningún tipo; en todo caso, solo podría contener un cambio apenas mínimo, sumamente regular y admirable. De acuerdo con esto, el único cambio que admitía estas características era, para los filósofos griegos, el movimiento local, circular y uniforme, por cuanto, si bien es cierto que expresa cambios de lugar, no es menos cierto que estos se dan en el marco de un ciclo perpetuo: los astros cambian cíclicamente de lugar para estar siempre en el mismo lugar (Carman, 2020, p. 11). Estos presupuestos de la filosofía griega antigua impactarían de manera notable en la astronomía antigua, medieval e incluso en la moderna —particularmente en la astronomía de Copérnico, como veremos en la sección que sigue— sobre todo por haber sido sintetizados en una frase de Platón que sería recepcionada como un mandato inviolable: ¿Qué movimientos circulares y uniformes es necesario suponer para explicar los movimientos aparentes de los planetas?

Como podemos empezar a notar, la diferencia entre el mundo sublunar y el supralunar traía aparejadas características opuestas para cada uno de ellos: en el primero reinaba el cambio, la

transformación, la generación y la corrupción, y el movimiento rectilíneo, el cual obedecía a movimientos particulares y, en algunos casos, [contingentes](#). Pero, en el caso del mundo supralunar, se trataba de un ámbito incorruptible que, por esto mismo, había que interpretar presuponiendo allí un movimiento local, circular y uniforme. A partir de esto, Aristóteles propuso que en el mundo supralunar el Sol y los demás astros contenían en sí mismos un motor que los inducía a un movimiento de tipo circular perpetuo, realizado sobre la base de esferas físicas concéntricas con la Tierra. Ese movimiento, a su vez, les era conferido a cada uno de ellos por el astro contiguo y superior, hasta llegar al origen del movimiento que Aristóteles adjudicaba a un primer motor inmóvil. ¿Por qué motor inmóvil? Porque sin estar él mismo en movimiento (es decir, permaneciendo eternamente inmóvil), ponía en movimiento toda la esfera del universo (era el motor del movimiento de la esfera de las estrellas fijas, que a su vez movía a los astros, que a su vez movían al mundo sublunar).



Modelo aristotélico-ptolemaico de las esferas físicas de los planetas, concéntricas con la Tierra inmóvil.

Fuente: <https://culturapiempaoli.ch/cosa-e-la-risincronizzazione/>

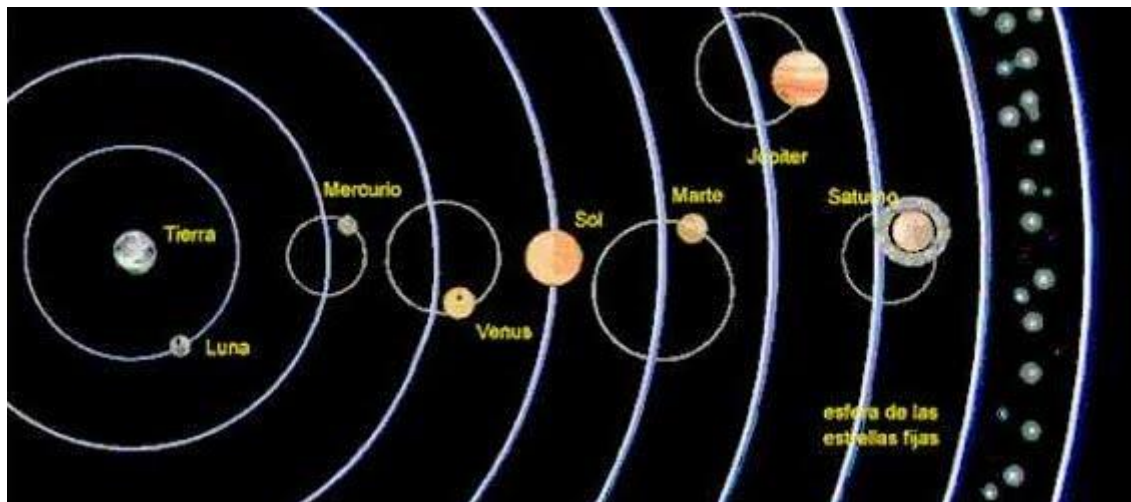
Del mismo modo en que la física aristotélica aportaba un marco explicativo, descriptivo y teleológico para dar respuesta al problema del cambio en el mundo sublunar, tenía también la intención de explicar los fenómenos celestes de manera similar, sin perder de vista las particularidades del mundo supralunar. Y es en relación con este último objetivo que resulta indispensable sumar unas palabras sobre Ptolomeo. Básicamente, fue quien culminó la articulación del modelo astronómico que hasta ese entonces había ocupado a gran parte de la filosofía griega. Si bien dicho modelo no había sido sólo obra de Aristóteles, es cierto que el filósofo de Estagira cumplió

un rol importante en su constitución, al enmarcarlo sobre la base de la distinción física entre el mundo sublunar y supralunar.

Uno de los problemas centrales de la astronomía griega había sido, antes, durante y después de Aristóteles, el de la retrogradación de los planetas. A la vez que la física aristotélica permitía comprender por qué los astros no presentaban manchas, el marco explicativo de las esferas concéntricas sugería de manera plausible que aquellos se movían en círculos alrededor de la Tierra. Sin embargo, el llamado fenómeno de la retrogradación indicaba a cualquier ojo observador que cada tanto algunos planetas parecían detener su movimiento circular, disminuir su brillo (signo de que se alejaban de la Tierra), aumentar su brillo nuevamente y continuar su marcha como si nada extraño hubiera sucedido, realizando una suerte de bucle oprobioso en lo que debería ser un movimiento circular perfecto y regular. Este sencillo problema había puesto en vilo a la astronomía griega, y, con el correr de los siglos, se vio obligada a construir modelos explicativos cada vez más complejos que, sin desestimar la física aristotélica, pudieran representar el problema de la retrogradación.

Amparado en estudios y propuestas de astrónomos anteriores y de su propio tiempo, Ptolomeo logró aportar una solución al problema de la retrogradación —entre otras anomalías. Propuso un modelo explicativo según el cual, a la vez que cada astro se movía sobre su propia órbita concéntrica con la Tierra, también lo hacía, de manera circular, sobre unas esferas considerablemente más pequeñas que recibían el nombre de epiciclos, y que tenían sus centros sobre la esfera principal del astro respectivo. Podemos tener una imagen de lo que esto significa si nos imaginamos que la órbita concéntrica con la Tierra representa un circuito de entrenamientos sobre el que se disponen una serie de conos. Pues bien, los conos serían el centro de cada epiciclo y nosotros un astro. De esta manera, para cumplir con nuestro movimiento alrededor de la Tierra (aquí la Tierra sería una persona que mira nuestro entrenamiento) deberemos recorrer los conos en zig-zag completando una vuelta alrededor de cada uno antes de pasar al otro. Si lo comparamos con distancias astronómicas, podremos comprender de manera sencilla la manera en que el modelo de Ptolomeo explicaba la retrogradación y el problema del brillo de los planetas: la persona que nos mira entrenar verá que, en nuestras vueltas alrededor de los conos, a veces estamos más cerca de ella o más lejos; por otro lado, al cumplir con esas vueltas a veces parece que retrocedemos o incluso que nos detenemos. Pero en realidad, siempre estamos cumpliendo con el circuito (la vuelta alrededor de la Tierra) a través de pequeñas vueltas alrededor de los conos (la vuelta entera de cada epiciclo). Cabe destacar que el astrónomo egipcio hizo un gran uso de la matemática y la geometría para formar, reformar y, sobre todo, adaptar su sistema de epiciclos a la particularidad de cada astro. De esta manera, a la vez que su sistema resolvía los problemas astronómicos de la época y conservaba el presupuesto platónico de explicar el movimiento de los astros mediante movimientos circulares y uniformes, no es menos cierto que lo hacía bajo el precio de ofrecer un sistema por demás complejo. Atestado de recursos y cláusulas *ad hoc*, postulando en ciertos casos el centro de los epiciclos en puntos invisibles y meramente utilitarios (llamados excéntricas) o incluso corriendo de la Tierra el centro geométrico de las

órbitas de algunos planetas, Ptolomeo consolidó lo que al inicio de esta sección llamamos la cosmología aristotélico-ptolemaica.



Representación moderna de epiciclos en el sistema copernicano.

Fuente: <http://matelokos.blogspot.com/>

De manera somera e introductoria, hemos podido ver que Ptolomeo logró en la astronomía lo que Aristóteles había logrado en el ámbito de la física: confeccionar un modelo explicativo que diera cuenta de los fenómenos observables. Esta imagen del mundo, que lo representaba como una totalidad ordenada de acuerdo con causas finales, no requería más que de la observación directa para alcanzar un adecuado conocimiento del mundo natural. En este sentido, si bien es cierto que desde la antigüedad existían distintos instrumentos de cálculo y medición (como el cuadrante, el *triquetrum* o la esfera armilar) es preciso tener en mente que estos no tenían un uso operativo o experimental capaz de ir más allá de la observación directa de los fenómenos, e interrogar a la naturaleza. Es preciso decir que esta tendencia no respondía solo a la tajante separación aristotélica entre física y matemática, sino también a motivos de índole netamente cultural, como lo era la concepción griega según la cual las actividades prácticas y operativas constituían una degradación de la dignidad del ser humano (cuyo fin era la contemplación pura) (Yates, 1983, p. 185). Precisamente, la ciencia moderna se destaca por subvertir estos dos aspectos, por un lado, mediante la fusión entre física y matemática y, por el otro, mediante un cambio significativo en la concepción respecto del valor cognoscitivo y operativo del uso de tecnologías. A continuación, analizaremos hasta qué punto podemos afirmar que estos cambios pueden apreciarse como frutos de una Revolución Científica.

¿Revolución Científica o transición gradual? Los casos de Copérnico y Galileo

El nacimiento de la ciencia moderna fue producto de un largo y complejo proceso gradual. Este se extendió por un período de aproximadamente ciento cincuenta años, en el que los

discursos y prácticas que atravesaban la producción del conocimiento científico en tiempos anteriores a Copérnico se vieron verdaderamente modificados. Si bien dicha modificación es innegable, también es importante aclarar que en ese largo período de tiempo no hubo un único episodio definido que hubiera podido zanjar un modo viejo y un modo nuevo o moderno de hacer ciencia. Ni siquiera es posible, a través de los actores de aquel largo período, identificar una idea o noción unívoca sobre lo que era hacer ciencia. Hubo, en efecto, un sinnúmero de episodios de ruptura y continuidad, pluralidad de disciplinas y de métodos y, verdaderamente, ningún cambio abrupto que podamos señalar como parteaguas entre la vieja imagen del mundo y la nueva.

No obstante, el resquebrajamiento del paradigma organicista usualmente es presentado desde el punto de vista de la llamada Revolución Científica, lo que muchas veces implica considerar, acentuar o seleccionar como significativos solo aquellos acontecimientos capaces de contribuir a la fundamentación de nuestra idea actual de lo que es o no es ciencia (Lombardi, 1997, p. 345). Entre esos acontecimientos, existen dos que queremos destacar puesto que constituyen lugares comunes a los que se recurre asiduamente, considerándolos como evidencias claras y distintas capaces de abonar la mentada idea de revolución. En primer lugar, se acostumbra a señalar como comienzo histórico de ese viraje al modelo heliocéntrico de Nicolás Copérnico, haciendo énfasis en ciertos aspectos de la propuesta que el astrónomo polaco hiciera en su obra *Sobre las revoluciones de las esferas celestes* (1543). En segundo lugar, se alude a las observaciones telescópicas de Galileo Galilei, más de sesenta años después de la muerte de Copérnico, como un acontecimiento épico en la historia de la ciencia, en el cual la experimentación científica se habría hecho presente mostrando de manera tajante la verdadera naturaleza de los fenómenos celestes. En ambos casos, la historiografía *whig* o presentista exagera de manera anacrónica los efectos de aquellos acontecimientos y los presenta de manera objetable en oposición a la ciencia precopernicana.

Desde aquella lectura presentista, Nicolás Copérnico habría comenzado a cambiar la historia de la cultura occidental por el hecho de enfrentarse de manera racional y científica a la cosmología aristotélico-ptolemaica: sin acatar la autoridad de dicha tradición, se habría decidido a estudiar los fenómenos celestes como si no hubiese existido nunca un ser humano que lo hiciera antes que él. El aporte del astrónomo polaco consistiría, básicamente, en haber visibilizado los defectos de una cosmología aristotélico-ptolemaica ya obsoleta para, a partir de ello, proponer un modelo alternativo, verdadero y fundamentado científicamente. De esta manera, la revolución científica habría nacido con la llamada revolución copernicana, en la cual, a partir de principios matemáticos y geométricos, fueron descubiertas las tesis revolucionarias del heliocentrismo y del triple movimiento de la Tierra, en franca contradicción con el núcleo de la vieja imagen del mundo, constituido por una forma un tanto primitiva de hacer ciencia, netamente descriptiva e hipotética.

En verdad, cuestionar la idea de Revolución Científica no implica negar los acontecimientos disruptivos de este período histórico, y esto vale también para el caso de Copérnico. Es cierto que la cosmología de la vieja imagen del mundo contenía, como vimos, un núcleo duro descriptivo, especulativo e hipotético. Para esta última, la matemática era una abstracción del mundo

físico, por lo que, a la vez que se la apreciaba desde un punto de vista netamente instrumental, se la consideraba incapaz de pronunciar (o siquiera tomar partido sobre) la verdad de los fenómenos. Por otro lado, y en relación con esto último, la cosmología estaba de hecho fundada en una física no matemática y netamente cualitativa, concebida como la ciencia encargada de acceder a la verdadera configuración del universo. Pues bien: el modelo cosmológico de Copérnico puede en efecto ser apreciado en términos disruptivos en la medida en que, respecto de aquellas concepciones heredadas, exhibió cierta tendencia hacia la unificación de la cosmología con la astronomía de manera concreta a partir de la matematización de la física.

Hay un claro ejemplo que nos permite comprender lo antedicho: desde el marco de la física aristotélica era imposible concebir, tal como Copérnico planteaba, que un mismo cuerpo (la Tierra) tuviera tres movimientos simultáneos, debido a que cada cuerpo solo podía tener un movimiento natural. ¿Por qué? Porque su composición, su constitución elemental, era esencialmente una y, a su vez, estaba asociada con un lugar natural específico (la capa de tierra, agua, aire o fuego) al que se suponía que retornaba mediante un único tipo de movimiento: el rectilíneo. Del mismo modo, la Tierra —también a causa de su composición— debía ser estática; no podría tener un movimiento circular ya que, al estar compuesta de tierra, su tendencia natural era que permaneciera en reposo una vez dispuesta sobre la capa terrestre. Pero lo disruptivo del modelo de Copérnico es que no rompió con este marco explicativo mediante una crítica de los principios físicos aristotélicos, sino mediante la postulación de un principio cosmológico alternativo para el cual la distinción entre los mundos sublunar y supralunar (la física aristotélica) resultaba lisa y llanamente superflua e innecesaria: en su modelo, el movimiento de la Tierra —y el de cualquier cuerpo— es presentado como una consecuencia de la forma geométrica, no de su composición. Es mediante la matemática y la geometría que Copérnico postula el triple movimiento de la Tierra, dando a entender que un conjunto de cálculos matemáticos era suficiente para dar cuenta de esto. Así, la astronomía (matemática) descubría una verdad cosmológica (la Tierra es un planeta más que cuenta con tres tipos de movimientos) que oficiaba como rectora de las investigaciones físicas, atentando, en este caso, contra la perspectiva netamente cualitativa y teleológica de esta última (Granada, 2000).

La matematización de la física —o la fusión entre astronomía y cosmología— constituye un elemento disruptivo del modelo copernicano, siendo a su vez la llave que, al desestimar la separación aristotélica entre cosmología y física, exigirá una reconstrucción de esta última de acuerdo con el nuevo marco cosmológico. Pero aquí es necesario hacer una pausa, puesto que la física moderna y la consiguiente nueva imagen del mundo no son en este momento histórico ni siquiera un proyecto definido: solo retrospectivamente, es decir mirando al pasado con los ojos del presente, podemos interpretar que aquella exigencia es la que, inevitablemente, acabará por hacer añicos la vieja imagen del mundo. En verdad, no podríamos asumir que Copérnico buscaba esto, ni mucho menos afirmar que había en él una toma de conciencia respecto de la necesidad imperiosa de una reforma radical de la física.

Existían dos cuestiones fundamentales por las cuales Copérnico buscaría un modelo alternativo: en primer lugar, porque el modelo ptolemaico —con el correr de los siglos y debido a la

infinidad de enmiendas *ad hoc* en las que había incurrido— había terminado por violar el mentado precepto de Platón. En segundo lugar, la pluralidad de excéntricas y epiciclos impedía visualizar de manera armónica y simétrica la articulación geométrica entre los planetas, puesto que, al funcionar como cláusulas *ad hoc*, daban la idea de que el universo no era un todo coherente, sino que en una parte funcionaba según tales principios y en otra parte según tales otros. En este sentido, debemos advertir que, más allá de lo disruptivo del modelo copernicano, su móvil principal no podría ser concebido en términos de total separación o distanciamiento respecto de la ciencia anterior: a la vez que, como veremos más adelante, obedecía a motivos prácticos requeridos por las autoridades eclesiásticas, conservaba de manera acrítica el precepto de Platón —que recién será abandonado por Kepler un siglo más tarde— buscando en el estudio de la astronomía una contemplación armónica del cosmos asociada con tradiciones místicas y convicciones religiosas (Yates, 1983, pp. 182-3).

A partir de lo dicho hasta aquí, debemos desestimar la idea errónea según la cual, de manera espontánea, Copérnico inventó de la nada cierta actitud científica que lo condujo a intentar conocer los fenómenos celestes mediante el análisis riguroso de los cálculos matemáticos. La tesis heliocéntrica fue hallada por Copérnico a partir de un análisis concienzudo de la filosofía antigua y, en este sentido, el astrónomo polaco no se enfrentaba en soledad frente a la cosmología imperante en su tiempo, sino que su trabajo tenía el carácter de una restitución de saberes antiguos, amparado en un abordaje histórico y doxográfico³². Buscaba visibilizar planteos cosmológicos que otros habían pensado antes que él. Dicha restitución constituía una tarea eminente, por cuanto no era una mera opinión lo que Copérnico venía a desenterrar, sino más bien una creencia verdadera transmitida de boca en boca a través de una cadena antigua de sabiduría, de cierto carácter sagrado, que había sido ocultada por las meras opiniones de espíritus vulgares.

En lo que se refiere al plano explicativo es preciso destacar que, si bien la propuesta de Copérnico fue en algunos casos recepcionada de manera entusiasta, en absoluto podemos decir que haya producido una revolución. En primer lugar, desde hacía al menos un siglo que existían serios intentos por enmendar el modelo ptolemaico, los cuales ya habían llegado a proponer que la Tierra no era estática. En segundo lugar, es posible concebir que la decisión de buscar una hipótesis astronómica en textos de filosofía antigua y no en cálculos y enmiendas hacia el interior del modelo ptolemaico, pudiera deberse a que Copérnico no fuera un astrónomo profesional, sino un aficionado a la astronomía (Granada, 2000, p. 19). Respecto de esto, podemos recordar que un motivo importante por el cual Copérnico comenzó a pensar, redactar y compartir la posibilidad de un sistema heliocéntrico fue la invitación para participar en el V Concilio de Letrán, al que asistió para aportar una solución respecto de la reforma del calendario juliano. En efecto, luego de quince siglos, el modelo ptolemaico presentaba un desfase de aproximadamente 11 días respecto de las fechas en que debían suceder los solsticios y los equinoccios, lo cual traía grandes dificultades para la celebración de las festividades

³² Copérnico mismo hace referencia a los pitagóricos Filolao (c. 470 a. C. – c. 380 a. C.), Heráclides de Ponto (c. 390 a.C – c. 310 a.C) y Ecfanto (siglo IV a.C).

religiosas. En este sentido, sería objetable pensar que Copérnico propusiera un modelo alternativo al ptolemaico con la intención de terminar con el modelo de excéntricas y epiciclos dadas sus fallencias explicativas. Y esto porque, más allá del problema del calendario, el modelo ptolemaico lograba explicar gran parte de los fenómenos.

A fin de cuentas, que el modelo copernicano no abandonara el sistema de epiciclos y excéntricas es signo tanto de su aspecto conservador respecto de la astronomía ptolemaica, como de un aspecto que, visto en perspectiva histórica, podemos llamar involutivo: ¿por qué habría de ser aceptada la tesis heliocéntrica si en última instancia esta no superaba de manera radical el poder explicativo del modelo ptolemaico? Como podemos ver, el modelo copernicano terminaba generando más problemas de los que en verdad resolvía, y contenía en sí un abanico demasiado amplio de implicancias que ni Copérnico ni el copernicanismo podían responder de manera concluyente. Asimismo, debido a que el modelo copernicano resultaba incompatible con su teoría rival, requería para su asimilación no solo la construcción de una nueva física, sino de una nueva cosmología, una nueva imagen del mundo. Estas dificultades se harían patentes durante las décadas que siguieron a la muerte de Copérnico, cuando más allá de las profundas críticas o de la lenta pero creciente aceptación del modelo copernicano, podían encontrarse algunas formulaciones que propugnaban modelos geo-heliocéntricos (Granada, 2000, p. 27-33).

Por el lado de Galileo, la historiografía presentista nos brinda un relato peculiar. Si desde esa óptica la vía matemática de Copérnico representaba una característica esencial de la racionalidad científica, en el caso de Galileo encontraríamos la entrada en escena de cierto método implacable, también distintivo de la racionalidad científica y complementario de aquella primera característica: la experimentación. Por experimentación nos referimos a una observación controlada y metódica de la naturaleza con fines científicos, en la que se utilizan instrumentos científicos o se manipulan intencionalmente los materiales o eventos que se pretenden estudiar. Aquel relato se apoya en el año 1610, con la publicación de *Sidereus nuncius* (Mensajero de las estrellas) donde Galileo comenta por primera vez las observaciones telescópicas que había estado realizando durante el último año, luego de haberse confeccionado para sí un telescopio de veinte aumentos. Al apuntar su telescopio al cielo, Galileo pudo advertir fenómenos de suma relevancia para abonar el modelo heliocéntrico de Copérnico: el Sol tenía manchas, la Luna aparecía dotada de montañas, la Vía Láctea emergía no ya como una nube borrosa, sino como una enorme espiral conformada por un sinnúmero de pequeños astros, Saturno no presentaba la forma esférica típica de los planetas y, como si fuera poco, había satélites que orbitaban alrededor de Júpiter. Desde el punto de vista de la historiografía presentista, Galileo complementa y sintetiza el núcleo esencial de la actitud científica: la contrastación de hipótesis con la experiencia, mediante su control y manipulación (por ejemplo, el uso de un telescopio). Pero este simple relato parece darnos la idea de que Galileo, por el hecho de haber realizado y compartido aquellas observaciones, verdaderamente había dirimido la cuestión respecto de la verdad o falsedad del heliocentrismo. Cabe preguntar: ¿cuál fue el impacto de aquellas observaciones telescópicas?

Desde la actualidad, podemos comprender sin problemas que las manchas del Sol y la superficie irregular de la Luna eran observaciones que echaban por tierra la distinción entre los

mundos sublunar y supralunar: por un lado, emergía un cuestionamiento de la premisa según la cual los astros estaban compuestos por éter, aquel quinto elemento concebido como transparente, homogéneo, incorruptible y eterno; por otro lado, y en relación con la propuesta de Copérnico, el hecho de que la Luna estuviera dotada de cráteres, protuberancias, montañas y superficies irregulares daba la pauta de que la superficie de la Luna era, en muchos aspectos, similar a la superficie de la Tierra. Por esta razón, la idea de que esta última debía estar inmóvil a causa de su composición no parecía una tesis capaz de resistir a las nuevas observaciones. En el caso de los satélites de Júpiter, la observación aquí aportaba un hecho concreto capaz de abonar y dar crédito a la posibilidad de que existieran varios centros de movimiento en el universo. De esta manera, el copernicanismo se veía favorecido en dos aspectos: por una parte, la tesis geocéntrica se veía debilitada, ya que la idea de la Tierra como centro del universo no podía seguir siendo aceptada sin más; por otra parte, para quienes el heliocentrismo se enfrentaba con un escollo infranqueable como es la orbitación de la Luna alrededor de la Tierra, los satélites de Júpiter constituían una observación alentadora para admitir que un planeta fuera orbitado por un satélite sin por ello ser el centro del universo. En este último caso, la tesis heliocéntrica se veía en gran medida fortalecida.

Sin embargo, debemos decir que las observaciones de Galileo no tuvieron un impacto inmediato y contundente, tal como se desprende del enfoque presentista. Hasta ese momento, salvo para un reducido grupo de matemáticos europeos —fundamentalmente alemanes— que trabajaban fervientemente para lograr la aceptación del modelo copernicano, el copernicanismo era en el mejor de los casos una mera hipótesis, cuando no era considerado como una teoría herética, descabellada y absurda. Por su parte, las observaciones de Galileo no fueron bien recibidas por el grueso de aquel grupo. Esta paradoja se debía, en principio, a la fuerte desconfianza que despertaba Galileo: su origen étnico y su credo eran aspectos que se sumaban a la ausencia de una trayectoria académica que, amparada en publicaciones científicas, pudiera avalar sus observaciones y dar crédito a sus interpretaciones de los fenómenos celestes. Contrariamente a esto, Galileo aparecía como una suerte de oportunista que, sin conocimientos de trigonometría, de óptica o del estudio de las tablillas astronómicas, se empeñaba en realizar afirmaciones tendenciosas y sensacionalistas sin verdadero sustento científico (Pantin, 2001, p. 154).

Sumado a lo anterior, conviene atender al hecho de que las observaciones de Galileo estaban sujetas a interpretación: era a partir de la observación de juegos de luces y sombras en la Luna que Galileo interpretaba que esta tenía una superficie irregular; era sobre la base de que la superficie del Sol aparecía deformada en ciertas partes que Galileo interpretaba que aquella evidenciaba manchas. Pero el uso del telescopio no contaba con una base científica capaz de comprobar que a cierta distancia la lente no distorsionaba la visión de los objetos; las interpretaciones de Galileo eran, en muchos casos, tenidas como un impedimento para el triunfo efectivo del copernicanismo. Johannes Kepler (1571-1630), astrónomo alemán contemporáneo de Galileo, fue uno de los pocos matemáticos alemanes que intentó defenderlo de los ataques por parte de sus colegas europeos. Sin embargo, a la vez que Kepler destacaba el empeño de este último en favorecer la observación de los fenómenos celestes, no dejaba de insistir en su incapacidad para

arribar a las verdaderas causas de dichos fenómenos. De esta manera, consideraba que la vía adoptada por Galileo era errónea y en cierto sentido contraproducente: el triunfo del copernicanismo no podía lograrse por medio del alegato de pruebas físicas, puesto que estas nunca son definitivas y sólo favorecen la discusión interpretativa. Para Kepler, el triunfo del copernicanismo solo podía lograrse mediante una demostración de la supremacía racional matemática de este por sobre el modelo ptolemaico (Pantin, 2001, p. 151).

Como podemos ver, la historiografía presentista más simplificadora tiende a presentarnos imágenes o relatos abstraídos del contexto en que tuvieron lugar. Con los someros ejemplos de Copérnico y Galileo es posible advertir que el surgimiento de la ciencia moderna no puede ser leído en clave de revolución, aduciendo la idea de un repentino desplazamiento de la Tierra como centro del universo en favor del Sol o la contrastación definitiva del heliocentrismo mediante un conjunto de observaciones telescópicas. Podemos atrevernos a decir, entonces, que no existió una Revolución Científica, un cambio abrupto y repentino, sino más bien una transformación paulatina —aunque no teleológica— en los modos de producir conocimiento. En la medida en que comprendemos esto, resulta pertinente advertir la incidencia de ciertas interrupciones o discontinuidades con respecto a la vieja imagen del mundo que, previas a lo que llamamos Revolución Científica, impactaron de modo significativo —no obstante colateral— en la posibilidad de concebir a esta última (Foucault, 2014, pp. 223-267).

En la medida en que la crítica de los relatos historiográficos de corte presentista nos hace caer en la cuenta de que los aportes decisivos de Copérnico y Galileo resultan insuficientes para comprender la génesis de la ciencia moderna, la búsqueda y el análisis de otro tipo de contribuciones se tornan senderos plenos de sentido. En la próxima sección vamos a mostrar brevemente la incidencia que la magia natural renacentista tuvo en la conformación de una nueva imagen del cosmos y del ser humano, que a la postre impactaría en dos aspectos fundamentales de la ciencia moderna: el conocimiento de los fenómenos a partir de una base matemática y el valor cognoscitivo y operativo de la tecnología o de las artes mecánicas (Elena, 1998; Manzo, 2004, p. 315; Yates, 1983, p. 184-6).

De la magia a la ciencia

El conocimiento de los fenómenos naturales por vía experimental y la aplicación del conocimiento teórico con fines operativos no es algo que haya irrumpido de la nada en la Europa del siglo XVII. Sin embargo, debemos admitir, en términos generales, que aun en las postrimerías de la Baja Edad Media era posible encontrar la máxima expresión de una tendencia enraizada en Aristóteles, según la cual el ámbito de las ciencias teóricas, por su carácter desinteresado, especulativo y netamente contemplativo, era superior y opuesto al ámbito de la técnica, asociado con la esclavitud y un trabajo bruto y mecánico rayano en la animalidad (Rossi, 1990, p. 51). Hasta entrado el siglo XVI esto derivaba en el hecho de que el currículo de las universidades europeas se hallara abocado al estudio de la lógica y a la preparación para las disputaciones

escolásticas, como propedéuticas de los estudios superiores en teología. Sin embargo, a fines del siglo XV había llegado a Florencia (Italia) una recopilación de distintos textos atribuidos a Hermes Trismegisto (el llamado *Corpus hermeticum*) cuyo hilo subterráneo tematizaba la recomposición de la unidad mística entre el ser humano y la naturaleza a partir de la recuperación paulatina del dominio de esta última (Elena, 1998). Este marco general, al que se integrarían sincréticamente las tradiciones pitagórica, órfica, cabalística, platónica, neoplatónica y alquímica (entre otras) transformaría de manera capital aquel ideal aristotélico sobre la idea de que los antiguos, a la vez que habían contado con una tecnología más potente, habían llegado a adquirir un conocimiento certero de los fenómenos naturales que, con el paso del tiempo, entre malas traducciones, malas lecturas y malas intenciones, se había ido perdiendo o contaminando con prejuicios (Shapin, 2000, p. 101). De esta manera, el plano contemplativo de las ciencias teóricas y el plano práctico y operativo de la técnica se verían integrados mediante la introducción de un nuevo sujeto epistémico, presente a lo largo del *Corpus hermeticum*. Hablamos concretamente de la figura del mago (Yates, 1983, pp. 156-87).

La figura del mago contribuyó a forjar una nueva comprensión del ser humano y de su devenir. A la vez que se mantenía en el marco científico y religioso de la época operaba como una clave de lectura alternativa respecto de los mitos y relatos que abordaban el tema de la caída del ser humano de su estado de gracia originario —tal como se narra, por ejemplo, en el relato bíblico de la Caída de Adán y Eva. En efecto, si bien no dejaba de asumirse la pérdida de dicho estado, la novedosa clave de lectura consistía en la convicción de que era tarea del ser humano salir de la pasividad pecaminosa para, mediante el esfuerzo físico e intelectual, recuperar la soberanía sobre la naturaleza, haciendo visibles sus secretos. En el marco de la cosmología aristotélico-ptolemaica —que permeada por el prisma de la Edad Media contaba ahora con la esfera divina de los ángeles más allá la esfera de las estrellas fijas y con la identificación entre el primer motor inmóvil aristotélico y el dios judeo-cristiano— la figura del mago oficiaba como un nuevo agente epistémico capaz no solo de leer el proceso de la creación sino también de reproducirlo en su sentido inverso. Así, su tarea era elevar el mundo material al espiritual, lo que implicaba officiar tanto como un enlace entre ambos mundos como como un agente activo en la redención total del cosmos, particularmente por medio de la restitución del estado prelapsario. Podemos advertir, entonces, que con la figura del mago el modelo cosmológico terminaba por dinamizarse. Esto por cuanto, en la medida en que la armonía del cosmos —que desciende desde el creador, pasa por la esfera de los ángeles, por la de las estrellas y los planetas, y se desparrama entre los elementos y los entes del mundo físico— dejaba de concebirse como algo dado y clausurado, tomaba la naturaleza de un proceso a la vez continuo y abierto que, aunque perfecto, requería del ser humano para su terminación.

El núcleo de la tradición mágica reafirmaba la convicción de carácter organicista de que el macro y el microcosmos se hallaban mutuamente influenciados y enlazados a partir de un principio inteligente. Pero, a su vez, de modo particular hacía hincapié en que dicho principio operaba sobre la base de una relación simétrica y simbólica de carácter matemático. De esta manera, la conjunción de dos entes de igual símbolo numérico oficiaba como una suerte de catalizador

inmaterial que producía en ellos la activación de ciertas cualidades ocultas. Por ejemplo, actividades abstractas como el estudio de la filosofía estaban regidas por el signo de Saturno, astro que a su vez determinaba los temperamentos melancólicos mediante una afección en la circulación de la sangre. En este sentido la lucha contra la melancolía debía llevarse a cabo mediante el consumo —y el contacto con— minerales, plantas, animales y entes en general que no estuviesen regidos por el mentado astro sino por otros de naturaleza y efectos contrarios, tales como el Sol, Júpiter o Venus, tenidos por rectores de la serenidad y la jovialidad (Yates, 1983, p. 82). En otro caso el trébol de cinco hojas se usaba como paliativo contra la fiebre y ciertos venenos o espíritus malignos, sobre la consideración de que el número cinco estaba vinculado con aquellas virtudes farmacéuticas (Martínez, 2004, p. 84).

Como podemos observar, la magia a la que nos referimos nada tenía que ver con la brujería. Y de hecho quienes la practicaban se preocupaban por llamarla *magia natural* con el fin de diferenciarla de esta última. Constituía, en efecto, la máxima expresión de la filosofía natural o estudio de la naturaleza, por cuanto, en primer lugar, solo podía practicarla quien antes hubiese estudiado y aprendido todo acerca de los entes terrenales y de los celestes, incluidos su ordenamiento y su composición. En segundo lugar, a partir del insumo mencionado la magia natural se erigía como la vertiente práctica y operativa de la filosofía natural. El hecho de que se la llamase magia se debía lisa y llanamente a que, al alcanzar un conocimiento teórico superlativo de los distintos fenómenos y de sus causas, el mago se dedicaba a producir en la naturaleza efectos maravillosos, imposibles, milagrosos, mágicos; efectos que para quien en general manejara un conocimiento superficial de las cosas, estas no tendrían sentido o explicación alguna. Pero en relación con esto es importante destacar que la magia natural era defendida como una práctica de obras y procedimientos netamente naturales en los que lo único que lograba el mago era una mera anticipación de los tiempos de la naturaleza, o una emulación de sus procesos más esenciales, ocultos o recónditos.

En general existía la idea de que el mago debía conocer en profundidad y sistemáticamente los cuerpos y fenómenos naturales —para identificar la variedad de signos que la naturaleza había grabado en ellos— al tiempo que contar con un requerimiento especial: ser un experto en matemáticas. En efecto, estas constituían la disciplina fundamental que permitía identificar las relaciones y afecciones entre los cuerpos sin las cuales no sería posible lograr que los llamados efectos maravillosos o mágicos se produjeran de hecho. En este sentido, si bien no podría afirmarse que el carácter matemático de la magia natural fue un antecedente de la ciencia aplicada —gestada con la anexión de la matemática y la filosofía natural— es preciso advertir que dicho carácter ofició como propulsor de una subdisciplina mágica cuyo perfil era netamente operativo: la llamada magia mecánica. En el programa de esta última el uso de las matemáticas era fundamentalmente relevante para la construcción o confección de nuevas tecnologías que, debido a las resonancias futuristas con que se las alude en los textos de la época, a veces pueden tomarnos por sorpresa. Por ejemplo, en los textos de magia se hace referencia al telescopio —que aún no es llamado de este modo— como una construcción que por vía de la magia matemática, es

decir por la disposición exacta de dos lentes con una curvatura específica, permitía ver lo que deseáramos a pesar de las grandes distancias (Henry, 2002, p. 55-6; Martínez, 2004, p. 11).

De este modo, la magia natural era tanto el motor como la vanguardia de la filosofía natural: al propiciar la observación detallada del mundo natural fomentó la producción de tratados sistemáticos que describían las variedades y características de las plantas, los animales y los metales. Por otro lado, esta veta teórica tenía su contrapartida práctica propiamente experimental: identificar el efecto de ciertos botánicos para paliar tal o cual enfermedad, propiciar la transformación de estados de la materia o construir instrumentos para acceder a la observación de micro o macro detalles presentes en entes naturales de todo tipo. Por esta doble vía la magia natural comenzó a articular un marco conceptual y experimental para leer el *Libro de la Naturaleza* e intervenir sobre él: los entes naturales, concebidos como dotados de percepción, eran pasibles de reaccionar unos con otros si se los disponía en condiciones adecuadas. En este caso los cuerpos podían realizar un intercambio capaz de develar las cualidades ocultas de cada uno y servir a los objetivos de la magia natural (Rossi, 1990, p. 60).

Si bien en cierto sentido la magia natural promovía el interés por el estudio de los fenómenos naturales, sobre fines del siglo XVI la puesta en práctica de dicho estudio no producía sino resultados dudosos: se daba por sentado que la alquimia —considerada por algunos como una de las ramas de la magia natural— había descubierto la operación por medio de la cual un metal ordinario podía ser convertido en oro; pero ¿cuál era la explicación para ello?, ¿en qué consistía dicha operación?, ¿cuáles eran los pasos de ese procedimiento? Frente a la ausencia de una metodología clara y frente a la imposibilidad para someter a escrutinio los mentados conocimientos de que se jactaba la magia natural, los adeptos de esta corriente aducían pertenecer a una estirpe de sabiduría milenaria. De esta manera, el conocimiento mágico de los fenómenos naturales quedaba reservado como un saber eminente solo apto para los iniciados, avivando un verdadero interés en él, pero impidiendo su difusión, su efectiva socialización y la posibilidad concreta de corroborarlo (Manzo, 2004, p. 314). Por su parte, la búsqueda curiosa solo lograba acceder a fórmulas ininteligibles. Claramente, esto producía una insatisfacción creciente. En este sentido, el carácter revolucionario del espíritu renacentista también puso en tela de juicio al ámbito de la magia natural: a medida que los copiosos tratados y enciclopedias parecían multiplicarse sin fin, un halo de duda devino en enfado y descreimiento. Entre las verdades empíricas de la magia natural había afirmaciones excéntricas y fantasiosas que no contaban con una verificación concreta y sometida a escrutinio. Como contrapartida a esta falencia, en el contexto de la Europa del siglo XVI se volvió cada vez más necesario el hallazgo de verdades empíricas que fueran de provecho para el dominio colonialista. Ocurrió de este modo un doble movimiento con respecto a la magia natural: por un lado, la crítica y censura contra toda investigación sobre el mundo natural que no ofreciera resultados verificables; por otro, la decisión de llevar a cabo el programa de la magia natural mediante el estudio concreto de las artes mecánicas y el desarrollo tecnológico.

Hubo, por tanto, una revalorización del saber técnico íntimamente ligada al contexto de la Europa colonialista. Sin embargo, dicha revalorización no fue tanto un deseo etéreo que requería

su materialización, sino más bien un hecho palpable que poco a poco trastocó el *statu quo* de las ciencias y el *para qué* de ellas. En este sentido, el trabajo de los artesanos y el conocimiento práctico de los técnicos afloró novedosamente como una dimensión educativa por medio de la cual los seres humanos podían entrar en contacto con las cosas mismas, comprenderlas y manipularlas, como así también especificar las causas y procedimientos que permitieran una intervención favorable sobre ellas. Como garantía de esto, Europa ya contaba con innumerables progresos en los terrenos de la hidrostática, la hidrodinámica, la industria textil y la técnica militar, entre otras. La construcción de canales navegables, represas, barcos de mayor maniobrabilidad; la construcción de relojes mecánicos, la determinación de un punto en el mar o la confección de mejores vestimentas y armamentos, por solo nombrar algunas necesidades nacidas del contexto colonialista, justificaron la aplicación de ciencias y disciplinas como la matemática, la física, la astronomía, la cronometría, la química y la dinámica a las operaciones y actividades cotidianas (Rossi, 1990, p. 43).

A partir de lo dicho hasta aquí, debemos decir que durante el Renacimiento y la temprana Modernidad el camino experimental se nutrió de la relación conflictiva entre el proyecto de la magia natural y las incipientes muestras de poderío de los avances técnicos y tecnológicos. Como señalamos anteriormente, esto tendría un impacto decisivo que propiciaría la sustitución de la educación teológica —de la Escolástica— y literaria —del [Humanismo](#) renacentista— por una educación abocada a los requerimientos de una Europa colonialista. De esta manera, la contemplación y el desinterés comenzaron a perder terreno y respeto frente a las cosas útiles, prácticas y concretas, cuyos frutos no se hacían esperar sino que maduraban con rapidez ante cualquiera que pusiera su empeño en ello.

Deberíamos esperar hasta el siglo XVII para encontrar en el pensamiento maduro de Francis Bacon la confección de un proyecto que, ya materializado, hoy nos es más sencillo reconocer como ciencia. Con el filósofo inglés aparecerán, de manera amplificada, tanto el elogio de la técnica como las críticas a los desvaríos de la magia natural y la voluntad de encauzar el objetivo de esta última. En este sentido, el proyecto de ciencia baconiano tendrá como objetivo principal alcanzar un pleno dominio sobre la naturaleza, el cual, con evidentes resonancias de la magia natural, consistirá en la capacidad para introducir todo tipo de propiedades en los cuerpos, o bien, en la capacidad para acelerar o retardar los procesos naturales de acuerdo con las necesidades humanas (Manzo, 2004, pp. 329-36; Rossi, 1990, p. 64). En la medida en que en su propuesta la magia es concebida como la aplicación del conocimiento científico más alto, podemos advertir una clara influencia de la tradición de la magia natural pese a que, por otro lado, es preciso remarcar que uno de los principales objetivos de Bacon fue depurarla de connotaciones ocultistas, sobrenaturales, místicas, etc.

Sin perjuicio de lo dicho, cabe decir que gran parte de los esfuerzos de Bacon estuvieron orientados a realizar una crítica sin concesiones al estado del conocimiento y a las metodologías científicas y corrientes filosóficas de su época. En este sentido, uno de los puntos álgidos del proyecto baconiano consistía en propiciar una restauración del conocimiento, lo que nos sugiere la idea de que aun entonces todo estaba por hacerse. En efecto, Bacon recomendaba

y proponía una metodología inductiva, desarrollada de manera analítica, con el fin de mostrar su provecho (ensanchar nuestro conocimiento sobre los fenómenos) sin perder de vista los resguardos necesarios para garantizar la solvencia de los resultados. En consonancia con esto, hacía hincapié en la necesidad de deshacerse del elogio y el culto a la tradición para comenzar a fomentar el estudio de la naturaleza. En la medida en que los seres humanos abandonaran la individualidad de las escuelas de pensamiento y se unieran en la tarea colectiva del estudio del mundo natural, se accedería al primer gran paso del proyecto baconiano. Este consistía en la confección de una *Historia Natural* que, al modo de una enciclopedia universal, debería ofrecer un conocimiento sistemático y verificado de los distintos ámbitos del saber en lo que hace al mundo natural.

Conclusiones

El objetivo general de este capítulo ha sido visitar algunos lugares e ideas comunes a las que aún hoy se recurre para ilustrar una idea objetable respecto del nacimiento de la ciencia moderna —quizás no en la bibliografía especializada pero sí en el ámbito de la divulgación científica y filosófica. Hemos intentado criticar el enfoque presentista sobre el cual se funda una representación simplista y anacrónica de la idea de Revolución Científica y para ello creímos necesario comenzar por un repaso general de lo que fue la ciencia precopernicana, particularmente en lo que se refiere a la cosmología aristotélico-ptolemaica, cuya influencia perdurable justamente comenzaría a mostrar su fecha de vencimiento ante el modelo heliocéntrico de Nicolás Copérnico. En la segunda sección vimos que, si bien tanto Copérnico como Galileo produjeron aportes decisivos y verdaderamente disruptivos para la conformación de la ciencia moderna, el contexto de cada uno de ellos, como así también la recepción misma de sus propuestas, impiden concebir sus respectivas influencias en términos revolucionarios. Lejos de propiciar un desinterés por los constructos teóricos y prácticos de la ciencia, lo anterior debe ser un aliciente que sirva para abandonar las ideas un tanto acartonadas respecto del pensamiento filosófico y científico y, de este modo, redescubrir y visitar otros relatos y contextos que a menudo se descartan desde un comienzo, quizás por temor a que nuestra idea de lo que es la ciencia salga mal herida al descender a la arena filosófica e historiográfica. ¿Qué tiene que ver la ciencia con la magia? Esta pregunta, que a primera vista podría parecer sencilla y a la vez insólita, ha sido el objetivo de la tercera sección. Allí hemos intentado visibilizar algunos aspectos de la magia natural renacentista (como el desarrollo de una clave matemática de lectura capaz de oficiar como base para el conocimiento efectivo de los fenómenos naturales o el valor cognoscitivo y operativo de la tecnología o de las artes mecánicas) que a la postre funcionaron como el modelo de algunas de las columnas fundamentales que sostuvieron el sueño de la ciencia moderna de Francis Bacon.

Referencias

- Ashplant, T. y Wilson, A. (1988). Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge. En *The Historical Journal*, 31(2), 253-274.
- Carman, C. (2020). Claudio Ptolomeo. Disponible en <https://cutt.ly/IngRTze>
- Diego Bagu (13 de diciembre de 2019) *El fraude del terraplanismo, Capítulo 1: El por qué de esta serie*. [Archivo de Video]. YouTube. <https://youtu.be/X7r15bFtLbo>
- Elena, A. (1998). Magos e ingenieros en el Renacimiento: una reevaluación. *Arbor*, 160(628), 421–36. <https://doi.org/10.3989/arbor.1998.i628.1761>
- Foucault, M. (2014). Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología. En *¿Qué es usted, profesor Foucault?* (pp. 223-267). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Granada, M. A. (2000). La revolución cosmológica de Copérnico a Descartes. En E. de Olaso (Ed.) *Del Renacimiento a la Ilustración vol. II* (pp. 13-62). Madrid: Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Henry, J. (2002). Magic and the Origins of Modern Science. En *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (pp. 54-67). New York: Palgrave.
- Lombardi, O. (1997). La pertinencia de la historia en la enseñanza de ciencias. Argumentos y contraargumentos. En *Enseñanza de las ciencias: revista de investigación y experiencias didácticas*, 15(3), 343-350.
- Manzo, S. (2004). Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza. En *Cronos*, 7(2), 277-346. Disponible en: <https://cutt.ly/9ngTIEt>
- Manzo, S. (2-6 de junio de 2009). *La Filosofía en la modernidad: interpretaciones historiográficas y proyecciones contemporáneas*. Ciclo de Conferencias de Filosofía, Programa de Actualización Docente, La Plata. Disponible en: <https://cutt.ly/xngTC0Z>
- Martínez E. (2004). Los cuadrados mágicos en el Renacimiento. Matemáticas y magia natural en el *De occulta philosophia* de Agrippa. En *Educación Matemática*, 16(2), 77-92.
- Pantin, I. (2001). Kepler, Galileo y la defensa del sistema de Copérnico: la elección de una estrategia. (Trad. M. Aguiar). En *Galileo y la gestación de la ciencia moderna. Acta IX*. Canarias: Fundación canaria orotava de historia de la ciencia, 147-61.
- Rossi, P. (1990). *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Shapin, S. (2000). *La Revolución Científica. Una interpretación alternativa*. Barcelona: FCE.
- Yates, F. (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel.

CAPÍTULO 7

Para comenzar a meditar con René Descartes

Sofía Calvente

Este texto está pensado como acompañamiento a la lectura de las *Meditaciones metafísicas* (1641), sobre todo de la primera y la segunda. Presupone que se ha hecho una primera aproximación al texto. Vamos a desarrollar algunos temas que van a ser de utilidad para comprender con mayor profundidad los argumentos que Descartes plantea en esas páginas: cuál es su relación con el escepticismo, qué es lo que entiende por conocimiento, cuál es la primera certeza a la que llega —es decir el *pienso, existo*—, qué es el dualismo sustancial y de qué manera puede conocerse la sustancia extensa mediante el argumento de la cera.

Descartes y el escepticismo

Hoy en día solemos asociar el término *escepticismo* con una actitud incrédula o negativa. Sin embargo, el escepticismo es una escuela filosófica que surgió en la antigüedad (período que abarca hasta el siglo V después de Cristo) y que luego reapareció con fuerza en la modernidad (siglos XVII-XVIII). Podemos decir a grandes rasgos que en las *Meditaciones metafísicas* René Descartes (1596 -1650) se vale del escepticismo como herramienta para llegar a la certeza, es decir, a un tipo de conocimiento indudable.

¿Qué entendemos por escepticismo? En líneas generales, podemos distinguir entre un sentido amplio y un sentido restringido del término. El escepticismo entendido ampliamente supone una actitud de duda o desconfianza respecto del conocimiento que podemos alcanzar por medio de los sentidos o de la razón. Con ello, se busca señalar que es imposible conocer las cosas *tal como son* porque se considera que nuestras facultades cognoscitivas (es decir, nuestros sentidos y nuestra razón) son imperfectas y no nos muestran el mundo tal cual es. En sentido estricto, se refiere a las escuelas pirrónica y académica que tienen su origen en la antigua Grecia, cuyos principales pensadores fueron Pirrón de Elis (360 – 270 antes de Cristo, aproximadamente) y Sexto Empírico (160 – 210 después de Cristo, aproximadamente), por parte de los pirrónicos; y Arcesilao (315 – 241 antes de Cristo, aproximadamente) y Carnéades (213-129 antes de Cristo, aproximadamente) por parte de los académicos. Estas posturas también atacan la pretensión de alcanzar un conocimiento indudable tanto por medio de la razón como de los sentidos, al igual que el escepticismo en sentido amplio, pero tienen ciertas particularidades. El academicismo

considera que no es posible alcanzar la verdad porque no tenemos un modo eficaz de reconocer cuándo estamos ante un caso de verdad y cuándo ante uno de falsedad, y por lo tanto plantea que solo podemos conocer algo con mayor o menor probabilidad. A diferencia de los académicos, los seguidores de Pirrón no afirman que no pueden llegar a conocer la verdad; su actitud consiste en no decir nada al respecto y seguir investigando (Sexto Empírico, 1989, p. 5). Esta actitud se comprende mejor si tenemos en cuenta que el pirronismo se opone a la actitud dogmática, que es la de aquellos que afirman que pueden alcanzar un conocimiento incuestionable, indudable. Los pirrónicos consideran que a cada afirmación dogmática que hagamos es posible oponerle otra u otras igualmente creíbles. Por ejemplo, si un dogmático sostiene que *la mente es un producto de las operaciones del cerebro*, un pirrónico considera que es igualmente plausible afirmar que *la mente no es un producto de las operaciones del cerebro*, porque pueden ofrecerse buenas razones para apoyar tanto la primera como la segunda afirmación. De esta manera, llegamos a un punto de equivalencia entre ambas afirmaciones la cual nos lleva a suspender el juicio, porque nos resulta imposible decidir cuál es superior, es decir, cuál es verdadera y cuál falsa, como pretende el dogmático. La suspensión del juicio conduce al pirrónico a un estado de imperturbabilidad o tranquilidad mental, porque logra aquietar el vaivén mental que produce la imposibilidad de decidir a cuál afirmación adherir.

No hay una conexión directa entre el escepticismo antiguo y el que adoptaron los filósofos modernos. Si bien ambos tipos de escepticismo desempeñaron un rol de oposición frente a posturas dogmáticas, en la modernidad el propósito de esta confrontación no era alcanzar un estado de imperturbabilidad o tranquilidad mental como en la antigüedad. Tanto Descartes como otros filósofos de su época caracterizaban al escéptico como aquel que expresaba dudas constantes sobre todo tema. Esto se debe a que se creían obligados a probar cuál es la capacidad de conocimiento que tiene la razón humana como paso previo para desarrollar sus propias propuestas filosóficas.

Los manuscritos de Sexto Empírico, uno de los filósofos pirrónicos, se redescubrieron a mediados del siglo XV, pocos años antes de la querrela acerca de la *regla de la fe*. Esta querrela fue uno de los principales temas sobre los que giró la [Reforma protestante](#) de 1517 mediante la cual se produjo una profunda división en la Iglesia Católica y surgieron las iglesias protestantes. Tanto Martín Lutero (1483-1596) como Juan Calvino (1509-1564) discutieron con la Iglesia Católica acerca de temas vinculados con la fe. Cuestionaron el criterio de autoridad del Papa y los concilios de la Iglesia, que eran las únicas voces autorizadas para ofrecer una interpretación de la Biblia. En su lugar, planteaban que cada creyente tenía capacidad suficiente para interpretar la Biblia sin necesidad de que nadie le dijera lo que tenía que creer, debido a que todos, en tanto fuimos creados por el mismo dios, tenemos la misma *luz* o capacidad natural para comprenderla. Las propias convicciones son lo único que nos puede llevar a justificar la aceptación de una opinión religiosa.

Esta actitud fue el punto de partida de una querrela acerca de la necesidad de contar con una justificación adecuada para las verdades infalibles de la religión. Los que profesaban la fe católica reaccionaron contra los protestantes mostrándoles que el criterio que proponían,

basado en la subjetividad de cada creyente, llevaba a un completo escepticismo acerca de las verdades religiosas.

La edición de los textos de Sexto Empírico en 1562 ayudó a que esta querrela religiosa se convirtiera en una disputa acerca del conocimiento, porque puso de manifiesto la cuestión de cómo justificar el fundamento del conocimiento en general, más allá del de las verdades de religión (Popkin, 2003, p. 3). Encontramos ecos de esta discusión en los primeros párrafos de las *Meditaciones metafísicas*, donde Descartes se pregunta por el fundamento de las creencias u opiniones que aceptó desde chico sin cuestionar³³. Como no es posible revisar una por una esas opiniones y creencias, se propone revisar las fuentes de las que provienen. Identifica dos fuentes: los sentidos y la razón³⁴. Para llevar a cabo esa revisión emplea la duda como herramienta, lo que significa rechazar toda aquella creencia respecto de la cual encontrase el más mínimo motivo de duda. Entonces, va a considerar como falsas todas aquellas creencias u opiniones que sean dudosas o probables. La duda se convierte en una herramienta o método porque por medio de ella busca encontrar alguna creencia u opinión respecto de la cual no se pueda dudar, alguna afirmación que pueda resistir la duda. Uno de los argumentos más extremos que inventa Descartes es el del genio maligno, que consiste en proponer que existe un ser muy poderoso que emplea todas sus energías en engañarlo constantemente, de manera que todo lo que cree conocer acerca del mundo son solo ilusiones y ensueños. Pone al genio maligno como interlocutor u oponente para ver si en esas condiciones puede encontrar igualmente alguna creencia que pueda resistir toda duda y engaño³⁵.

¿Qué es el conocimiento para Descartes?

Acabamos de señalar que Descartes usa la duda como herramienta para evaluar la confiabilidad de las fuentes de conocimiento: los sentidos y la razón. Sin embargo, no podemos considerar a Descartes como un filósofo propiamente escéptico, ya que si lo fuera, no pretendería encontrar una afirmación indudable. Como mencionamos recién, considera lo probable como falso, a diferencia de los académicos, y no suspende el juicio, a diferencia de los pirrónicos, porque cree que es posible llegar a la certeza. El escepticismo que asume en las *Meditaciones metafísicas* es entonces un recurso argumentativo temporario, exagerado, para descubrir aquello de lo que no se puede dudar. Un escéptico pirrónico se limita a seguir investigando, su objetivo

³³ Muchas de esas creencias u opiniones las recibió en sus años de formación en el colegio de *La Flèche*, una institución perteneciente a la orden religiosa de la Compañía de Jesús. Los jesuitas fueron importantes promotores de la [Tardo-Escolástica](#) y promovieron una renovación educativa dentro de un marco general filosófico-teológica tomista. También se interesaron por los avances científicos de su tiempo.

³⁴ Véase las entradas [mente](#), [sensación](#) y [razón](#) en el [Glosario](#).

³⁵ Acerca del genio maligno en general y de su rol en la primera meditación metafísica, véase el [capítulo 8](#) de este libro.

no es establecer “algo firme y constante en las ciencias,” que es lo que busca Descartes (1980 [1641], 216/AT IX, p. 13), porque no cree que sea posible tal cosa. Descartes usa el escepticismo hasta encontrar algo que resiste la duda y luego lo abandona; por lo tanto, cree haber derrotado al escepticismo a partir de la segunda meditación, cuando encuentra la primera certeza, como veremos en el próximo apartado.

Ahora tenemos que ocuparnos de determinar cuáles de las creencias que Descartes revisa podrían ser aptas para superar la prueba de la duda, es decir, a cuáles podría caberles el título de *conocimiento*. Cuando hablamos de conocimiento en el marco de la filosofía de Descartes, estamos refiriéndonos a la relación que entabla un sujeto de conocimiento con el objeto que busca conocer. Ese objeto no es un objeto que está en el mundo, un objeto exterior, sino que es un contenido mental. Por lo tanto, la relación que se da entre el sujeto y el objeto, la relación de conocimiento, es una relación que se da al interior de la mente de quien conoce. Cuando conozco el Sol, en verdad lo que conozco no es al Sol directamente sino a través de una idea, un contenido mental que lo representa.

Descartes le atribuye dos características al conocimiento: es cierto y evidente. ¿Cómo debemos entender estos términos? La certeza o conocimiento cierto debe entenderse como lo opuesto a lo probable y a lo dudoso. Una afirmación probable es aquella en la que sostenemos que estamos seguros en cierta medida de que algo puede suceder. Por ejemplo, cuando en el noticiero nos dicen que mañana hay un 80 por ciento de probabilidades de lluvia, no nos aseguran que mañana lloverá, sino que es altamente probable que eso suceda. Hay muchos ámbitos de conocimiento donde no podemos afirmar nada con cien por ciento de seguridad, como la biología, la medicina, la sociología, la economía, la psicología, etc., porque nada impide que lo contrario a lo que afirmamos pueda llegar a pasar. Eso es a lo que llamamos conocimiento probable. Pero la afirmación que Descartes busca para darle un nuevo fundamento a las ciencias no es de tipo probable, sino que debe ser cien por ciento segura. Eso no significa que en otro contexto o con otros fines, las afirmaciones probables no sean valiosas y útiles, pero en este caso, debemos establecer algo *firme* y *constante*, y no algo que generalmente suele ser así, pero puede ser de otro modo. Descartes considera que la certeza puede alcanzarse de manera intuitiva, es decir, de la manera más simple y directa, mediante el intelecto (y no mediante los sentidos). Intuir es aprehender algo directamente por medio del intelecto, sin dar una serie de pasos que nos lleven a una conclusión, sino captarlo de una sola vez. Se refiere a un acto de la razón, y no tiene que ver con un presentimiento o una corazonada. Podemos compararlo con la vista: cuando nuestros ojos no tienen ninguna patología y las condiciones del ambiente son óptimas (no hay niebla, ni sombra, ni obstáculos de otro tipo) podemos ver de manera simple y aporoblemática lo que tenemos enfrente. Intuir una afirmación cierta sería el equivalente mental de ese tipo de visión (Cottingham, 1995, pp. 47-48).

La segunda característica con la que Descartes se refiere al conocimiento es la evidencia. La evidencia se refiere a lo que se muestra con claridad y distinción. Una afirmación clara es opuesta a una oscura, es decir, a aquella que por algún motivo no puede comprenderse correctamente o de manera completa. Una afirmación es clara cuando se muestra a una mente atenta, es decir a

aquella mente que tiene un registro consciente de ella y que hace que no pase desapercibida. La distinción, segunda característica que define lo evidente, debe entenderse como lo opuesto a algo confuso, es decir que una afirmación es distinta cuando podemos reconocer con precisión qué es lo que está indicando, sin confundirlo con otra cosa. Un objeto se conoce distintamente cuando reconocemos sus partes por separado, la interconexión entre esas partes y su relación de semejanza o diferencia con otros objetos. Por ejemplo, podemos afirmar que conocemos distintamente un pino cuando identificamos sus rasgos característicos y los distinguimos de otros árboles como un roble, un abeto o un aguaribay.

A la luz de las características que Descartes le atribuye al conocimiento, nos damos cuenta de que el fundamento firme y seguro que busca establecer en las ciencias debe estar conformado por verdades simplicísimas y evidentes que se conocen intuitivamente. Una vez que contamos con esas verdades simples y evidentes, podemos tomarlas como punto de partida para ir hacia aquello que nos resulta desconocido, avanzando mediante la deducción, que es la concatenación de ideas o proposiciones relacionadas entre sí de manera intuitiva. De esta manera podemos conocer con certeza otras cosas además de las que conocemos mediante la intuición. Una vez que contamos con un conjunto de proposiciones intuitivamente ciertas, podemos deducir de ellas otras proposiciones formando una cadena de razonamiento. La conclusión a la que lleguemos será cierta en la medida en que las proposiciones que constituyen los eslabones de esa cadena se conecten entre sí intuitivamente. Así es posible establecer un cuerpo de conocimiento sólido y bien fundamentado que puede ser considerado propiamente como ciencia.

Pienso, existo

La primera certeza que Descartes encuentra al comienzo de la Segunda Meditación es “pienso, existo, lo que significa que mientras estoy pensando, yo existo es verdadero. Debemos tener en cuenta que “yo existo” es una certeza que no es estática ni eterna, sino que es válida siempre que la conciba en mi mente, es decir, en este momento, mientras la estoy pensando. Esta afirmación cumple con el requisito que mencionamos recientemente: no requiere de una serie de pasos para ser comprendida, sino que se conoce por medio de una intuición, que por definición es simple, sin partes, sin premisas ni conclusiones. La comprensión de que es imposible estar pensando sin existir no es producto de un razonamiento deductivo tal como “Todo lo que piensa existe; yo pienso; por lo tanto, yo existo”, sino que es algo que resulta obvio de inmediato, al momento de ponernos a pensar.

Para poder aceptar como verdadero pienso, existo tenemos que tener en claro previamente una serie de cuestiones. Descartes se da cuenta de esa primera certeza, la intuye, cuando está dudando. ¿Por qué? Porque dudar es un tipo de pensamiento, o en palabras de Descartes es un *modo del pensar*. El genio maligno puede hacernos dudar de todo, pero si dudamos —es decir, si pensamos— es porque existimos. La afirmación *estoy pensando* es indudable porque incluso si dudo de ella —si dudo de que estoy pensando—, confirmo su verdad, ya que al dudar, pienso

y mientras pienso, existo (Cottingham, 1995, pp. 65-6). No hay manera de que no sea cierta. Esta indubitabilidad no funciona con otro tipo de afirmaciones, como por ejemplo *camino, existo*, ya que puedo soñar que estoy caminando cuando en realidad no lo estoy, o puedo imaginar que camino sin moverme del lugar. Así, camino, existo cae bajo la duda de lo que conocemos mediante los sentidos (para caminar, necesito del cuerpo, al cuerpo lo conozco mediante los sentidos, y el conocimiento que brindan los sentidos es dudoso) o la de la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia (podría estar soñando que camino cuando en realidad estoy en mi cama durmiendo) (Descartes 1995 [1644], p. 26).

Entonces, *pienso, existo* es una primera certeza en el sentido de que para llegar a ella no tenemos que aceptar premisas previas, es decir que no es producto de una deducción a partir de certezas ya alcanzadas, sino que es un auténtico punto de partida, una certeza que puede constituir el fundamento que Descartes está buscando. Además, es una certeza de tipo existencial, es decir que *ser* refiere a aquello que verdadera y realmente existe. Sin embargo, como acabamos de ver, al aceptar el pienso, existo hay cuestiones que se presuponen: tenemos que entender antes qué es pensar, que dudar es una forma de pensamiento y que para pensar necesitamos existir (Cottingham, 1995, pp. 70-71). Estas cuestiones que acabamos de mencionar no son puestas en tela de juicio, sino que forman parte del marco general a partir del cual Descartes se pone a meditar. Si prestamos atención a lo que nos dice al comienzo de la primera meditación, su propósito no es ofrecer un nuevo fundamento para todo el conocimiento humano, sino para un tipo de conocimiento en particular que son las ciencias, así que es perfectamente legítimo que dé por sentadas algunas cuestiones básicas desde las cuales partir para cumplir su objetivo.

El dualismo sustancial

Otra de las cuestiones que tenemos que tener en cuenta para comprender el planteo de Descartes es una postura que se conoce como *dualismo sustancial*. Esta postura es la que le permite afirmar que existe por el solo hecho de pensar. Pensar, para Descartes, es una acción que puede llevarse a cabo independientemente de tener cuerpo. Veámoslo con más detalle.

Dualismo es una palabra que remite al número dos y *sustancial* remite a la palabra *sustancia*, que es un término muy importante en filosofía. La expresión *dualismo sustancial* significa, entonces, que existen dos tipos de sustancia. En palabras de Descartes (quien retoma, a su vez, una larga tradición que podemos rastrear hasta la antigüedad), la sustancia es aquello que puede existir de manera autónoma, que no necesita de ninguna otra cosa para existir, que no depende de nada (Descartes 1995 [1644], p. 52)³⁶. Las sustancias se diferencian de las cualidades o

³⁶ Descartes nos dice que, en rigor, la única sustancia es Dios ya que es el único que puede subsistir por sí solo. El resto de las sustancias son creadas, es decir que, si Dios quisiera, podría aniquilarlas. Pero más allá de esta excepción, dentro del mundo creado hay ciertas cosas que pueden existir de manera autónoma y otras que no.

atributos, que son aquellas cosas que no pueden existir por sí mismas, sino que necesitan de las sustancias para existir. Por ejemplo, el color rojo es un atributo o cualidad, ya que no existe por sí solo, sino en otra cosa: una manzana roja, un globo rojo, etc. Lo rojo siempre tiene que darse en algo, no tiene una existencia autónoma.

Descartes afirma que existen solo dos tipos de sustancia: la sustancia pensante y la sustancia extensa. Es decir que todo lo que existe en el mundo es o bien extenso, o bien pensante, ya que para Descartes estas sustancias no pueden mezclarse o combinarse, a excepción de la particular unión que se da entre ambas en el ser humano³⁷. Cada uno de estos tipos de sustancia tiene un atributo principal que la caracteriza y que por eso mismo la distingue del otro tipo de sustancia. El atributo principal de la sustancia extensa es la extensión tridimensional. Todo aquello que es extenso tiene tres dimensiones: alto, ancho y profundidad; es decir que extenso no se refiere solamente a aquello que es largo o extendido, como a veces decimos en el lenguaje cotidiano, sino que alude a todo lo que tiene volumen. Además de este atributo principal, lo extenso puede tener una forma, un peso, un movimiento³⁸, un tamaño, un color, una textura, etc., determinados. La sustancia extensa abarca todos los fenómenos naturales, todo lo que estudia la física. Es todo aquello que puede explicarse en términos cuantitativos: que puede medirse o expresarse matemáticamente. En líneas generales, equivale a lo que hoy llamamos *materia* y sus distintas configuraciones, que son los cuerpos en sentido amplio (no solo el cuerpo humano, sino todo aquello que está delimitado por una figura, que está en un lugar y ocupa un espacio, por ejemplo, los cuerpos orgánicos de los animales y los vegetales, también los planetas, las estrellas, e incluso objetos tales como mesas, sillas, computadoras, autos, etc.)

El atributo principal de la sustancia pensante es el pensamiento. Como vimos antes, Descartes menciona diversos *modos del pensar*, entre los que está dudar, pero también son modos del pensar afirmar, negar, entender, querer, no querer, imaginar y sentir. Es lo que hoy llamaríamos *conciencia*.³⁹ Descartes sostiene que los fenómenos mentales no pueden describirse mediante el lenguaje de la física, no pueden entenderse en términos de tamaño, forma y movimiento, porque el pensamiento no ocupa espacio y es indivisible, no tiene partes. Por lo tanto, no es cuantificable, no puede medirse.

Es importante notar que los tipos de sustancia no solo son distintos para Descartes, sino que tienen características opuestas: lo extenso es material, lo pensante es inmaterial, no ocupa espacio; lo extenso es divisible, lo pensante es indivisible. Al considerar que tanto el pensamiento

³⁷ Este es un tema altamente problemático en la filosofía de Descartes para el que remitimos al [capítulo 9](#) de este libro.

³⁸ Como se menciona en el [capítulo 9](#), la sustancia extensa se mueve, pero ese movimiento no proviene de un principio intrínseco, propio de la materia. Descartes considera que la materia o la extensión es inerte, es decir que es inactiva o inmóvil. Por eso en la segunda meditación nos dice que *puede ser movida*, ya que el movimiento proviene desde afuera y se genera por contacto, por impacto de una partícula de materia con otra. El origen del movimiento de la sustancia extensa es Dios, quien le imprimió cierta cantidad de movimiento a los cuerpos al momento de la creación. Luego, ese movimiento se trasmite de un cuerpo a otro, de una partícula de materia a otra, cuando impactan o chocan entre sí.

³⁹ Notarán que a lo largo de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes habla de [mente](#), alma y espíritu. Tómenlos como sinónimos. El término alma o espíritu no tiene un sentido estrictamente religioso en estos textos, sino que equivale a la mente o conciencia.

como la extensión son tipos de sustancia, Descartes supone, además, que el pensamiento existe de manera autónoma, independiente de la materia, y que la materia existe de manera autónoma e independiente del pensamiento. Es decir que el pensamiento, la mente o la conciencia no necesitan del cuerpo para existir: el pensamiento es algo diferente y separado de lo corporal. Más aún, puedo pensar sin necesidad de contar con un cerebro, porque los procesos mentales no dependen de procesos corporales, sino que son autónomos.⁴⁰

Por lo tanto, cuando Descartes afirma yo pienso, yo existo, está afirmando solo la existencia de una sustancia pensante, ya que el pensar no depende de lo extenso, de lo corporal. Puedo dudar de si tengo o no un cuerpo, pero no puedo dudar de que yo, en tanto mente o conciencia, existo (Cottingham, 1998, pp. 29-30). La existencia de mi conciencia es absolutamente indudable, mientras que la existencia de mi cuerpo, no, porque cae bajo la duda de los sentidos.⁴¹ Este es entonces el primer conocimiento, cierto y evidente al que Descartes llega después de haber puesto en duda todas sus creencias sobre la existencia de las cosas.

El argumento de la cera

A pesar de que Descartes sostiene que la existencia de su conciencia es lo único indudable, sobre el final de la segunda meditación dice que, sin embargo, aún le parece que puede conocer mejor las cosas corpóreas, extensas, que su propio pensamiento. Esto lo lleva a preguntarse de qué manera conoce realmente la naturaleza de la extensión, y como veremos, finalmente, lo llevará a concluir que contrariamente a ese parecer, lo que mejor conoce es su propia conciencia. Más allá de que podamos conocer las cosas extensas de manera clara y distinta, o por el contrario, oscura y confusa, no podemos dudar de que nosotros, que estamos intentando conocer lo que ese objeto extenso es, existimos.

Para explicar de qué manera conocemos las cosas corpóreas o extensas, Descartes emplea el ejemplo de una cosa concreta, particular, como un trozo de cera. ¿Cómo podemos llegar a conocer ese trozo de cera? Descartes revisa tres posibilidades: mediante los sentidos, mediante la imaginación o mediante el intelecto. El trozo de cera⁴² tiene cierto color amarillo, cierto perfume a flores, cierta temperatura y cierta dureza. Todas estas cualidades o atributos de la cera son las que percibo mediante los sentidos. Ahora bien, si acercamos el trozo de cera al fuego, notamos que esos atributos cambian: el color se oscurece, el perfume a flores se desvanece, la temperatura aumenta, y en lugar de ser duro, se convierte en un líquido. A pesar de que toda la

⁴⁰ Este argumento tiene implicancias religiosas: al desintegrarse el cuerpo, el pensamiento no se desintegra con él, no muere.

⁴¹ En la sexta meditación Descartes encuentra una forma de justificar el conocimiento de las cosas extensas, pero por razones de espacio no vamos a explicarlo aquí. Sobre este tema, véase el [capítulo 14](#) de este libro.

⁴² Se refiere a un trozo de cera de abejas.

información que los sentidos nos ofrecían ha cambiado, estamos seguros de que se trata de la misma cera. Por lo tanto, no es mediante los sentidos que la conocemos.

Tampoco podemos afirmar que conocemos la cera mediante la imaginación. Descartes sostiene que la imaginación depende en gran medida de los sentidos. Para imaginar algo, debemos contar con elementos básicos que provienen de los sentidos y que luego la imaginación puede recombinar o reconfigurar libremente. Por ejemplo, podemos imaginar una sirena, pero para eso debemos haber visto previamente una mujer y un pez, y luego los combinamos mediante la imaginación. Respecto de la cera, Descartes dice que no somos capaces de imaginar la infinita cantidad de cambios que podría sufrir la cera y seguir siendo la misma cera; ya que la imaginación está limitada en sus posibilidades por aquello que alguna vez hemos percibido a través de los sentidos.

La única alternativa que queda es el intelecto. El intelecto me permite darme cuenta de que por más cambios que el trozo de cera atraviese, seguirá siendo una sustancia extensa, que tendrá cierta longitud, ancho y profundidad. Me permite acceder al trasfondo de los atributos o cualidades de la cera, a lo que hace que siga siendo lo que es a pesar de los cambios, en definitiva, a su realidad sustancial. Por eso, el intelecto es el único que me brinda un conocimiento genuino tanto de la sustancia extensa como de la propia sustancia pensante.

Pero, además, como dijimos al comienzo de este apartado, como conclusión de este argumento Descartes nos muestra que al momento de conocer la cera, no caben dudas de que yo, que la estoy conociendo, existo. Más allá de que para conocer la cera usemos la vía de los sentidos, de la imaginación o del intelecto, y de que logremos conocerla de manera cierta y evidente o no, el acto mismo de conocer ya sea la cera como cualquier otra cosa, nos lleva a confirmar la existencia de nuestro yo. Por lo tanto, nuestra propia naturaleza pensante es más fácil de conocer que cualquier otra cosa exterior a nosotros.

Referencias

Fuentes primarias

- Descartes, R. (1967) [1641]. *Meditaciones metafísicas*. En *Obras escogidas* (Trad. E. de Olaso y T. Zwanck). Buenos Aires: Sudamericana.
- Descartes, R. (1995) [1644]. *Los principios de la filosofía* (Trad. G. Quintás). Madrid: Alianza.
- Sexto Empírico (1989). Esbozo del pirronismo Libro I. En *Cuadernos de Filosofía y Letras* 10(1-4) 5-48.

Fuentes secundarias

- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cottingham, J. (1998). *Descartes. Filosofía cartesiana de la mente*. Santa Fé de Bogotá: Norma.
- Popkin, R. (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.

CAPÍTULO 8

Descartes, el genio maligno y la caza de brujas: los cruces entre el arte, la religión y la filosofía

Estéfano Efrén Baggiarini

Durante las primeras lecturas de las *Meditaciones metafísicas* (1642) de René Descartes, un argumento en particular suele llamar poderosamente nuestra atención. Sobre el final de la primera meditación, el autor francés sugiere una posibilidad alarmante: ¿cómo sabemos que un ser todopoderoso, tan ingenioso como malvado, no está engañando nuestros sentidos? El mundo que percibimos y experimentamos como real, ¿no podría ser una mera ilusión producida por él? Este ser al que Descartes se refiere como *genio maligno* es una de las criaturas más famosas de la historia de la filosofía y cumple una función clave en la argumentación cartesiana: propiciar la duda hiperbólica⁴³, llevando el método de la duda hasta sus últimas consecuencias. Gracias a él, Descartes cumple el primer objetivo propuesto en la primera meditación: la destrucción sistemática de todas sus opiniones anteriores. Si estas estaban basadas en lo percibido mediante los sentidos y la razón, la existencia del genio maligno destruye tal fundamento, pues todo aquello puede haber sido el efecto de su engaño.

Al guiar su reflexión por ese camino, Descartes no hace más que enfrentarse a una preocupación característica de su época: la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio, tema típico de los albores de la modernidad europea, motivo recurrente en las artes, la teología y la filosofía. Hay una disciplina en particular que llevó la reflexión sobre lo real y lo ilusorio a límites impensados: la demonología. Esta disciplina, que gozaba de plena vigencia cuando Descartes escribió las *Meditaciones*, reunía el conocimiento sobre el Demonio, los demonios menores y sus secuaces, las brujas y los brujos, brindando a las cacerías de brujas⁴⁴ su verdadero sustento filosófico y teológico. El Demonio de los demonólogos, al igual que el genio maligno de Descartes, era un ser sumamente poderoso e inteligente que ponía todo su empeño en engañar a las personas, confundiendo sus sentidos, logrando que percibieran vivaces ilusiones prácticamente indiscernibles de lo real. No es descabellado pensar que el filósofo francés haya encontrado inspiración

⁴³ Para una exposición de ésta y otras nociones básicas del pensamiento de Descartes, véase [capítulo 7](#) de este libro.

⁴⁴ En contra de la creencia popular, la caza de brujas fue un fenómeno propio de la modernidad, y no de la Edad Media europea. Según el historiador Brian Levack, entre 1450 y 1750, fueron juzgadas por brujería aproximadamente 110.000 personas en toda Europa, de las cuales unas 60.000 fueron ejecutadas en la hoguera (Levack, 1995).

en esta criatura para idear a su propio engañador. Aquí analizaremos ambos personajes, el genio maligno cartesiano y el Demonio de la demonología, explorando sus similitudes y diferencias.

Realidad e ilusión

El tema de la relación entre la realidad y su representación es un problema [epistemológico](#) milenario. Podemos reconocerlo en innumerables momentos de la historia del pensamiento, camuflado siempre con los motivos característicos de cada siglo. Cuando Platón (427-347 a.C.) lo enunció en los términos de la tensión entre apariencia y realidad, ya se trataba de un tópico conocido en el mundo griego: Parménides (siglo V a.C.) ya había descubierto, unos decenios antes, el desfase entre el corruptible mundo sensible⁴⁵, ilusorio, y lo que verdaderamente es y permanece inmutable.

Durante el siglo III a.C., un grupo de seguidores del filósofo Pirrón de Elis (ca. 375-275), sugirió que era imposible establecer cualquier distinción entre lo real y lo aparente y que, por lo tanto, no era posible acceder a conocimiento alguno del mundo. Esto era así porque nuestro acceso al mundo que nos rodea estaba mediado por herramientas poco confiables: nuestros sentidos y nuestra razón. Por lo tanto, según ellos cualquier cosa que se afirme con pretensión de verdad respecto al mundo se trata de un dogma, es decir, una opinión que es tomada como verdadera de forma arbitraria y sin sustento suficiente. Esta postura que plantea la imposibilidad del conocimiento es conocida como escepticismo. De todas sus variantes, la pirrónica (aquella sostenida por los seguidores de Pirrón) sostuvo la postura escéptica más extrema. Según esta, incluso la proposición *no es posible el conocimiento* —afirmada por otra corriente filosófica contemporánea a la pirrónica: la académica— es una proposición dogmática. Las ideas de Pirrón pasaron a la posteridad gracias a Sexto Empírico (ca. 160-210), médico y filósofo griego seguidor del pirronismo, quien plasmó de forma sistemática las concepciones de este grupo en su obra *Esbozos pirrónicos*.

Las ideas pirrónicas fueron muy influyentes durante la modernidad. El libro de Sexto Empírico estuvo perdido durante siglos y recién fue traducido del griego al latín en el año 1562 por el francés Henri Estienne (1528/31-1598). Dicha traducción habilitó que el texto circulara en los ámbitos intelectuales europeos, generando un gran impacto en pensadores como Michel de

⁴⁵ Lo **sensible** es aquello que puede ser percibido mediante los sentidos. Lo **inteligible**, en contraposición, es aquello que puede ser captado o “percibido” mediante el intelecto. En la filosofía de Platón, hay una división tajante entre el mundo sensible, poblado por las cosas que podemos ver y tocar, y el inteligible, en el que se encuentran las Ideas —en griego εἶδος, (éidos), literalmente figura, forma o semblante— entidades conceptuales eternas e inmutables de las cuales las cosas sensibles —corruptibles y sujetas a la degradación— son meras copias. Por eso, para el filósofo griego lo sensible y lo inteligible tienen grados de existencia distintos: lo inteligible tiene más existencia que lo sensible. A su vez, la existencia de lo sensible depende de las Ideas de las cuales son copias, así como la existencia de una sombra depende del objeto que la proyecta. En esta misma línea debe interpretarse la idea de Parménides —en cuya filosofía Platón encontró una de sus grandes influencias— de que lo sensible es ilusorio, si lo comparamos con el grado de realidad mayor que posee lo inteligible.

Montaigne (1533-1592), Descartes y sus contemporáneos. La influencia que tuvo la reaparición de estos textos fue importante para el desarrollo de las grandes novedades filosóficas de los siglos XVII y XVIII.

Ciertamente, los textos pirrónicos son afines al espíritu de la época que los recuperó. Para las personas que habitaron Europa durante esos siglos, la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio constituía un problema urgente. Tal preocupación se evidencia, por ejemplo, en las artes, tanto en la literatura como en las artes plásticas. Fue durante la segunda mitad del siglo XV y primeras décadas del XVI que El Bosco (1450-1516) pintó sus famosas colecciones de monstruosidades. En sus cuadros se despliega una inmensa colección de grotescos seres imaginarios, de cuerpos imposibles: desproporcionados, algunos incompletos y otros, con más extremidades que las comunes; y, en algunos casos híbridos, combinando partes del cuerpo de seres distintos. Las criaturas que aparecen en el *Tríptico de las tentaciones de San Antonio* (c.1501), el *Tríptico del Juicio Final* (c.1482), o en *El jardín de las delicias* (c.1505) parecen personajes extraídos de una pesadilla.

El Bosco. Tríptico de las tentaciones de San Antonio (detalle)



La historia de San Antonio tentado por el Demonio en el desierto fue un tema recurrente en el arte visual de la Edad Media y el Renacimiento, pues servía como metáfora ejemplar de la lucha entre el bien y el mal. San Antonio, al igual que Jesús en los Evangelios de Lucas (4:1-13), Mateo (4:1-11) y Marcos (1:12-13), resiste a las tentaciones, y reafirma así su santidad. La primera imagen es la escena central del panel, que representa al sabbath o aquelarre de las brujas. La segunda imagen es un fragmento de la parte inferior derecha del panel central, en el que vemos un conjunto de seres oníricos y grotescos. Fuente: <https://3minutosdearte.com/pintura/historias/las-tentaciones-de-san-antonio/>



El Bosco. El jardín de las delicias (detalle)



Detalle del panel derecho del tríptico, que se encuentra en el Museo del Prado de Madrid. Representa una escena del Infierno, poblada de seres y objetos imposibles que poseen una fuerte carga simbólica. En el centro destaca la figura de un hombre-árbol en cuyo interior hueco hay una taberna. Esta imagen recupera un motivo característico de la literatura cristiana de la época: la mala posada, como símbolo epitome del pecado. Fuente: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las-delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609>

Quizás no haya mejor ejemplo de la sensibilidad europea de esa época que *La vida es sueño* (1635), obra de teatro de Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). Esta obra, que el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860) llamó “drama metafísico” (Schopenhauer, 1819;

Marconi Gerner, 2017): narra la historia de Segismundo, un príncipe polaco que ha sido criado en cautiverio. Su padre, el supersticioso rey Basilio, lo ha confinado en una oscura torre desde el momento mismo de su nacimiento pues teme que se cumplan las predicciones de sus astrólogos; ellos vaticinaron que el hijo del rey lo matará y se convertirá en un tirano. El único contacto que Segismundo tiene con el mundo exterior es Clotaldo, vasallo del rey, encargado de alimentarlo y brindarle una educación cristiana. Un día, el rey, repentinamente iluminado por la idea de que seguir castigando a su hijo no es un acto cristiano, urde un complicado plan para probar si su hijo está verdaderamente destinado o no a cumplir la predicción de los astrólogos. Segismundo será drogado, dormido y llevado a la corte. Allí, será tratado como un rey y le será revelada la historia de su vida. Si el príncipe perdona a su padre, demostrando que puede vencer a la fuerza de su destino, será liberado de su prisión. Caso contrario, será nuevamente adormecido y devuelto a su prisión, donde despertará pensando que todo lo vivido no fue más que un sueño. Finalmente, Segismundo no supera la prueba. Al conocer la verdad, entra en cólera, insulta al rey y a todos los presentes, e incluso mata a un criado que intentaba contenerlo. Ante esta reacción, el rey decide drogarlo nuevamente y volver a encerrarlo. Tras despertar en su torre oscura, convencido por Clotaldo de que todo ha sido un sueño, Segismundo cambia su carácter de forma radical y acepta su destino, consciente de que el poder, la ambición y la vida en su conjunto no son más que un breve sueño.

La tensión realidad-ilusión también es tematizada en *Don Quijote de la Mancha* (1605-1615) la famosa obra de Miguel de Cervantes (1547-1616), tomando la forma, esta vez, de una reflexión en torno a la locura. Alonso Quijano es un hidalgo (noble empobrecido) oriundo de algún lugar de La Mancha, Reino de Castilla (España) que, obsesionado con los libros de caballería, enloquece y decide, un día, convertirse en caballero. En una época en la cual la cultura caballeresca estaba caduca desde hacía siglos, el hidalgo Alonso adopta una nueva identidad procurando cumplir con todos los lugares comunes con los que, en sus amadas historias, se caracterizaba a los caballeros. Así, adopta el caballeresco nombre Don Quijote de la Mancha, bautiza a su caballo con el de Rocinante, desempolva y acondiciona las armas de sus abuelos, elige una dama de la cual enamorarse y dedicarle sus triunfos (Dulcinea del Toboso) y parte en busca de aventuras. En su delirio, Don Quijote se enfrentará a molinos de viento convencido de que son gigantes, y embestirá rebaños de ovejas seguro de estar cargando contra un ejército enemigo. El mundo imaginario que este hidalgo devenido anacrónico caballero percibe no tiene correlación alguna con el mundo real; Alonso Quijano vive, sin siquiera saberlo, en una ilusión creada por su propia imaginación. Ha perdido la capacidad de discernir cabalmente la realidad de sus propias ilusiones, inspiradas en sus lecturas, y habita ese mundo ficticio como si fuera el real.

Además de estas expresiones filosóficas y artísticas, en las cuales se muestran los límites difusos entre la realidad y la ilusión, el otro gran componente que conformó el contexto a las reflexiones cartesianas fue la figura del Demonio pergeñada por la demonología. Concebido como un gran engañador de inmenso poder e inteligencia, su existencia era dada por supuesta y la posibilidad de su accionar constituía un peligro efectivo para la mayor parte de la población

européa de la época. A continuación, veremos algunas de las especulaciones teológicas y filosóficas sobre el Demonio que estaban vigentes en la época de Descartes.

La demonología y su relación con el demonio

A mediados del siglo XVII, cuando Descartes desarrolló su obra, las cazas de brujas estaban en auge y el Demonio venía siendo objeto de una intensa especulación filosófica y teológica en Europa, por lo menos desde el año 1486. En esa fecha fue publicado el *Malleus maleficarum* [*Martillo de las brujas*], obra del sacerdote dominico Heinrich Kramer (1430-1505)⁴⁶ y texto fundacional de una disciplina que, durante los siguientes dos siglos, gozaría de prestigio y ejercería una fuerte influencia en los asuntos políticos y religiosos del continente europeo. Surgida en el seno de las clases altas teológicas, en ella se unieron elementos de la teología escolástica y de la filosofía natural en pos de echar luz sobre su esquivo objeto de estudio: el Demonio, sus formas de manifestación y acción en el mundo físico, los alcances de su poder, y su relación con Dios y los humanos. Como dijimos, la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio encontró, durante la modernidad, una de sus expresiones en el tema de la acción distorsiva del Demonio.

El Demonio representaba, para los autores de la demonología, un peligro efectivo no solo en el plano espiritual sino también en el político y social: su existencia era tanto más amenazante en cuanto congregaba en torno a él un numeroso séquito de brujos y brujas que conspiraban contra la cristiandad de toda Europa. La herética infamia bruja se consumaba en el *sabbath* o *aqueelarre*, la reunión orgiástica que periódicamente el Demonio celebraba con sus secuaces. El siglo XVI fue particularmente prolífico respecto a la composición y publicación de tratados demonológicos. Ellos constituían el verdadero sustento teológico y filosófico de los procesos inquisitoriales. Estos textos servían como manuales —tanto teóricos como prácticos— para la detección, interrogación, tortura y ejecución de las brujas.

La noción moderna de Demonio fue compuesta con elementos tanto paganos como cristianos. En la tradición cristiana se lo concibe como un ángel caído que solía poseer belleza y gozar de la gracia divina, pero que en determinado momento se reveló ante Dios quien lo castigó, expulsándolo del Paraíso y privándolo de la gracia. A pesar de ello, le permitió conservar un gran poder sobre el mundo terrenal y poseer un séquito de demonios menores. Durante la Edad Media solía recibir el nombre de Satanás, denominación que aparece en la Biblia y que, según la etimología más aceptada, proviene de la palabra hebrea שָׂטָן (*sa'tan*), que significa *adversario* y pasó luego al latín *satana*. Este término aparece traducido de diversas formas en las distintas versiones de la Biblia, lo que explica la multiplicidad de nombres con los que es conocido. Entre

⁴⁶ Si bien el autor del *Malleus* fue Kramer, tradicionalmente se atribuye la coautoría de la obra al también sacerdote dominico Jacob Sprenger (1435-1495). El motivo de la adición de Sprenger a la nómina de autores de la obra es motivo de discusión. Pudo tratarse de un intento de Kramer para dotar a la obra de cierta legitimidad académica, aprovechando el prestigio de Sprenger, quien en 1480 fue nombrado decano de la Facultad de Teología de Colonia.

ellos quizás el más famoso es *Demonio*, que proviene del griego δαίμων (*dáimon*), palabra que designa a ciertas entidades espirituales, tanto bondadosas como malignas, que aconsejaban a la gente. En un famoso pasaje del *Leviathan*, el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) sugiere que la creencia en fantasmas, tan extendida en Europa durante siglos, comenzó a propagarse gracias al pueblo hebreo que fue “contagiado” por estas ideas provenientes de la cultura griega, y comenzó a utilizar la palabra griega para referirse solamente a los espíritus malignos (Hobbes, 1998, p.426). Las Sagradas Escrituras fueron una de las fuentes en las cuales los demonólogos buscaron los rasgos del Demonio. Su primera aparición en la Biblia tiene lugar en Génesis (6: 1-4), en la forma de una serpiente que tienta a Eva para que coma el fruto prohibido del Árbol de la Sabiduría. Luego de esta escena, no vuelve a tener protagonismo en el *Antiguo Testamento* hasta el *Libro de Job* (1: 6), donde realiza una de sus apariciones más importantes. En *Job* se narra la historia de un hombre recto e intachable, exitoso y temeroso de Dios. Un día Satanás se presenta ante Dios luego de recorrer la tierra. Conversando con él acerca de Job, le sugiere que la piedad del hombre se debe, en verdad, al deseo de conservar su éxito, salud y riquezas, pero que, en caso de sufrir adversidades, abjuraría fácilmente de Dios. Éste permite entonces que Satanás ponga a prueba al hombre, sometiéndolo a todo tipo de desgracias con la condición de que lo mantenga con vida. En este pasaje, como vemos, la relación entre Dios y Satanás es, más que de rivalidad, de cierta complicidad. Es, sin embargo, en el *Nuevo Testamento* —más precisamente en el *Libro de Juan*, donde se narra el episodio en el que Satanás tienta tres veces a Cristo en el desierto— donde adquirirá pleno protagonismo, convirtiéndose en el poderoso oponente de la cristiandad, líder de un ejército de demonios subordinados que incitaba a los hombres y a las mujeres a alejarse de Cristo y rechazar sus doctrinas.

El concepto de Demonio que manejaban los demonólogos —así como el universo simbólico que lo rodeaba y se cristalizaba en la imagen del aquelarre— fue forjado con elementos provenientes de muchas culturas en un lento proceso estudiado por varios historiadores (Ginsburg, 1991; Levack, 1995). A medida que el cristianismo iba extendiéndose en Oriente y Occidente, los Padres de la Iglesia comenzaron a incluir a las religiones competidoras (como el judaísmo y el paganismo) en el reino de Satanás, identificando así las deidades adoradas por sus fieles con los demonios o con el mismísimo diablo. De ahí que la imagen con la que se representaba al Demonio en el Medioevo tenga rasgos tanto paganos como cristianos. La barba de chivo, las pezuñas partidas, los cuernos, la piel arrugada, la desnudez y la forma semi animal hacen referencia directa al dios grecorromano Pan. Por otra parte, la negrura —tradicionalmente asociada al pecado— y las alas —referencia a su condición de ángel caído— son elementos cristianos.

Los teólogos atribuían al Demonio enormes poderes intelectuales y físicos. Lo describían como un ser de naturaleza “sutil”, dotado de gran astucia y un conocimiento enorme sobre el mundo natural, solo superado por el del propio Dios. En tanto ángel caído (con su caída originaria del favor divino) su acceso a las verdades espirituales había sido completamente vedado. Pero el resto de los conocimientos que había adquirido antes de pecar, a menos que rivalizaran con la omnisciencia divina misma —es decir, el conocimiento infinito de Dios—, seguían disponibles para él. Así, muchos autores como François Perrault (1572-1657) caracterizaban al Demonio

como un *gran naturalista* que sabía más de cosas naturales que todas las personas del mundo juntas. El jurista italiano Paolo Grillando (1490-?) afirmaba que los demonios conocían las propiedades de todos los elementos y que los teólogos consideraban al Demonio como el mejor filósofo, teólogo y científico.

El Demonio no tenía, para estos autores, poderes sobrenaturales. El ámbito de lo sobrenatural corresponde al poder de Dios, cuya acción no está limitada por las leyes de la naturaleza y por eso es todopoderoso. Los poderes del Demonio, en cambio, eran meramente preternaturales. La palabra *preternatural*, que proviene de la expresión latina *praeter naturam* (más allá de la naturaleza) designa aquello que, sin ser sobrenatural, escapa al curso normal de la naturaleza. Lo preternatural puede, en apariencia, exceder las leyes de la naturaleza y parecer milagroso, pero sólo para el ojo inexperto (Manzo, 2019).⁴⁷ Las maravillas de las cuales era capaz el Demonio se explicaban, en última instancia, por su inmenso conocimiento de las leyes naturales solo eclipsado por el conocimiento divino. Pero sin omnisciencia, por ejemplo, no podía conocer el curso exacto de los acontecimientos futuros. Sin el consentimiento divino, por otra parte, le resultaba imposible contravenir las leyes naturales impuestas por Dios. Ese conocimiento del mundo natural, superior al que podían acceder las personas, le permitía sin embargo causar efectos reales que estaban más allá de las posibilidades humanas. Su poder sobre los *cuerpos sublunares* (es decir aquellos cuerpos que, según la antigua concepción geocéntrica del cosmos, se encontraban en el *mundo sublunar*, la región del cosmos que está situada por debajo de la luna) era tal que podía moverlos a voluntad, afectarlos con enfermedades y otros males, y poseerlos —meterse en ellos. Pero a pesar de la extensión y variedad de sus poderes, en última instancia obedecía a las leyes de la naturaleza.

En otras palabras, el Demonio podía realizar *maravillas*, pero no *milagros*. Estos últimos, que consistían en acciones que quebraban las leyes naturales, solo podían ser realizados por Dios. El Demonio, por el contrario, podía hacer solo lo que sus poderes preternaturales y el permiso de Dios le permitían; pero su habilidad en la combinación y manipulación de elementos naturales era tan grande que las personas que presenciaban la acción demoníaca, por lo general, las tomaban equivocadamente por milagros. En tanto los milagros son, en principio, incognoscibles, todos los fenómenos naturales podrían ser entendidos si las mujeres y los hombres fueran tan inteligentes como los demonios.

Así, según los demonólogos, el poder del Demonio se encontraba restringido al ámbito natural. Su astucia, sin embargo, le permitió desarrollar estrategias para llevar a cabo sus planes con los elementos pertenecientes al ámbito en el que le estaba permitido actuar. De entre ellas, su preferida era el engaño. Podía alterar la percepción sensible convenciendo a sus víctimas de haber escuchado, sentido, visto cosas que, en realidad, eran apariencias presentadas a sus sentidos engañados. Era capaz, por ejemplo, de manipular rayos de luz de modo tal que representaran la figura que él deseara, o de desviarlos para que no llegaran a los ojos que la miraban.

⁴⁷ Para un análisis detallado de la distinción entre las nociones de lo “natural”, “sobrenatural” y “preternatural”, véase Manzo, 2019.

Poseía también la habilidad de intercambiar objetos tan rápidamente que pareciesen haber transmutado, presentar objetos ilusorios a los sentidos mediante movimientos de aire, envolver cuerpos reales en sombras fantásticas, o directamente encantar las facultades internas del entendimiento humano con “éxtasis y frenesíes”, produciendo determinados movimientos en los humores⁴⁸ del cerebro. En suma, podía hacer creer a hombres y mujeres que aquello que es, no es, o es distinto de lo que es en la realidad.

Descartes y el método de la duda

Como dijimos, Descartes escribió y publicó su obra durante uno de los momentos más álgidos de la caza de brujas europea. Se ha sugerido, de hecho, que un caso en particular (la quema en la hoguera del sacerdote Urbain Grandier en 1634, acusado por las monjas ursulinas de Loudun de haberlas sometido a posesión demoníaca) atrajo la atención de Descartes hacia las especulaciones demonológicas, inspirando la figura del genio maligno (Popkin, 1979, pp. 180-1)⁴⁹. El interés que estos temas pudieron haber despertado en el filósofo se atribuye en gran medida a la gran habilidad para engañar a los humanos que se le atribuía al Demonio. Suponer la existencia de un ser de tales características implica la posibilidad de que el mundo al que accedemos mediante nuestros sentidos e inteligencia no sea más que una ilusión producida por él. Esta idea es explotada por Descartes mediante la figura del genio maligno, que, como veremos, cumple un rol clave para llevar a cabo uno de los objetivos principales de la filosofía del autor francés: encontrar un fundamento sólido para el conocimiento⁵⁰. Si queremos comprender la importancia del argumento del genio maligno es preciso, por lo tanto, que lo ubiquemos primero en el contexto de esta búsqueda cartesiana de los *cimientos* del conocimiento. Una construcción estable debe tener cimientos sólidos. Para Descartes, esos cimientos sólidos se traducen, en términos filosóficos, en proposiciones verdaderas. Según la concepción cartesiana del conocimiento, éste debe estar siempre firmemente fundado en proposiciones básicas y verdaderas de las cuales sea posible derivar otras proposiciones, más complejas, que conservando la verdad de aquellas puedan, a su vez, servir de fundamento a nuevas proposiciones. ¿Cómo garantizar la solidez de esas proposiciones? Descartes propuso, para lograrlo, un método que ha llegado a conocerse

⁴⁸ Según la teoría médica medieval, influida por las ideas del médico y filósofo romano Galeno (129-c.201/216), el funcionamiento del organismo humano se explica mediante la interacción de cuatro fluidos denominados *humores*: bilis amarilla, bilis negra, sangre y flema. En un cuerpo saludable existe un equilibrio entre estos humores. Cada uno de ellos está vinculado con una emoción o temperamento: la sangre con la extroversión y la vanidad; la flema con la introspección y el nerviosismo; la bilis negra con la melancolía, y la bilis amarilla con la cólera. Así, el carácter y estado de ánimo de una persona está determinado por la primacía de tal o cual humor.

⁴⁹ El escritor y filósofo inglés Aldous Huxley escribió una novela de no ficción sobre este caso: *The Devils of Loudun* [Los demonios de Loudun] (1952), que a su vez inspiró una película: *The Devils* (1971), dirigida por el inglés Ken Russell. *La posesión de Loudun*, (1970) del historiador y antropólogo francés Michel de Certeau es uno de los trabajos académicos más citados sobre el tema. Véase Huxley, 2018 y De Certeau, 2012.

⁵⁰ Como introducción complementaria sobre el tema véase el [capítulo 7](#) antes mencionado.

como el *método de la duda* o *duda metódica*. Se trata, a grandes rasgos, de utilizar la duda para testear o probar la certeza de aquellas proposiciones que tengan alguna pretensión de verdad. Según este método, solo aquellas proposiciones que superen la prueba de la duda podrán ser consideradas legítimamente verdaderas y podrán servir como tales cimientos. Este método de la duda fue presentado por Descartes en un conciso y famoso pasaje del *Discurso del método* (1637) que transcribimos a continuación:

Puesto que por entonces yo no deseaba ocuparme de otra cosa, que de buscar la verdad pensé que sería mejor que (...) rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiese imaginar la menor duda, para ver si después de ello no quedaba en mi creencia alguna cosa que fuese enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos a veces nos engañan, quise suponer que no había cosa alguna que fuese tal, como ellos nos la hacen imaginar. Y dado que hay quienes se equivocan al razonar, incluso en las más simples materias de la geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba expuesto a errar tanto como cualquier otro, y rechacé como falsas todas las razones que antes había tenido por demostraciones. Y finalmente, al considerar que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir cuando dormimos, sin que, en ese caso, ninguno de ellos sea verdadero, resolví suponer que ninguna de las cosas que jamás hubieran entrado en mi espíritu era tampoco más verdadera que las ilusiones de mis sueños. Pero en seguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: *yo pienso, luego soy*, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando (Descartes, 2004, p. 57-9).

En este fragmento se encuentra una síntesis de la argumentación que el filósofo llevará a cabo, cuatro años más tarde, en la primera y la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*. Escritas en latín —el *Discurso del método* fue publicado, en su versión original, en francés— las *Meditaciones* constituyen una obra más oscura que el *Discurso* en la que se retoman y desarrollan con más detalle las dudas planteadas en el fragmento citado más arriba. En el “Prefacio al lector”, Descartes sugiere que esa “oscuridad” fue, en cierto sentido, “buscada” por el autor. Las ideas que se desarrollan en las *Meditaciones* constituyen, dice el filósofo, una cuestión tan importante como difícil de explicar. El camino elegido por él para hacerlo es “tan poco frecuentado y tan alejado de la ruta usual” (Descartes, 1967, 207-210) que no consideró prudente presentarlas en francés, en un discurso que pudiera ser leído por todo el mundo. Por eso, en el *Discurso* estas ideas fueron presentadas *de pasada*, no con el propósito de tratarlas a fondo allí sino con el fin de “inferir por el juicio que merecieran de sus lectores de qué modo debería tratarlas después” (Descartes, 1967, p. 207). Aquel objetivo de las *Meditaciones*, tan importante como difícil de llevar a cabo, es puesto de manifiesto en su título. Se trata de

Meditaciones sobre filosofía primera, en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre.

Las *Meditaciones metafísicas*

Las *Meditaciones Metafísicas* conforman un texto controvertido. Fueron publicadas en una época convulsionada de la historia de Europa, marcada por conflictos políticos y sociales atravesados por la religión. Por un lado, como vimos antes, las cacerías de brujas estaban en auge. Por otra parte, estaba en curso la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), uno de los conflictos armados más devastadores de la historia europea cuyo trasfondo era la disputa entre catolicismo y protestantismo, las dos grandes facciones escindidas del cristianismo luego de la [Reforma Protestante](#). Llevar a cabo labores intelectuales en este contexto era, ciertamente, peligroso pues se podría esperar la acusación de hereje si se afirmaba en algún texto alguna postura poco ortodoxa. Hay que interpretar las reservas que Descartes expresa en el Prefacio de las *Meditaciones* a la luz de este contexto histórico particular: se trataba de un momento propicio para que algunos de sus argumentos fueran maliciosamente interpretados, sobre todo aquellos vinculados a Dios. En los pasajes que analizaremos a continuación estos argumentos controvertidos tienen una presencia importante. En lo que sigue, veremos cómo se las ingenió Descartes para proponer argumentos filosóficamente novedosos dentro de los límites de lo teológicamente ortodoxo. Veremos también cómo retoma, en el transcurso de su argumentación, el tema de la relación entre lo real y lo ilusorio, proponiendo su propia versión.

La obra está dividida en seis meditaciones. En ellas Descartes utiliza una estrategia discursiva particular. Escritas en primera persona, quien lee es guiado por un narrador —o meditador— que, utilizando el método de la duda, se propone rechazar toda opinión que no sea indubitable. Al principio, este meditador tiene un carácter un tanto ingenuo y lleva a cabo sus reflexiones como si no conociera algunos principios filosóficos que, más adelante, quedarán demostrados. Por ejemplo, en la primera meditación el narrador parece no estar seguro de la existencia de Dios, que será demostrada recién en la tercera. Esta actitud ingenua tiene como objetivo enfatizar las dudas que se plantea el meditador; su objetivo es destruir “de raíz” todas sus opiniones antiguas para así poder construir desde los cimientos otras nuevas que, sólidamente fundadas, conformen un sistema firme y permanente. Para hacerlo, no someterá todas sus opiniones una por una al método de la duda, sino que atacará directamente las fuentes mismas de sus opiniones. Si encuentra en ellas al menos un motivo de duda, todo el edificio conceptual que fundamentan se caerá. Esas fuentes, como ya se anunciaba en el fragmento del *Discurso del método* antes citado, se encuentran en los sentidos y en la razón. Todo lo que el filósofo ha admitido como absolutamente cierto ha sido o bien percibido mediante los sentidos, o bien captado por el entendimiento y demostrado de forma racional. El método de Descartes, por lo tanto, debe enfocarse en estas fuentes y someterlas a la prueba de la duda para saber si sus creencias pueden sostenerse sólidamente en ellas.

Descartes comienza por cuestionar los sentidos como fuente confiable del conocimiento (Cottingham, 1995, p. 53). Por empezar, no podemos confiar en ellos, pues usualmente nos engañan, y no es lícito confiar en quien nos haya engañado al menos una vez. Es posible encontrar en la experiencia muchos ejemplos de esto. Descartes nos presenta dos. En primer lugar, usualmente nos engañan respecto de lo pequeño y lo lejano cuando percibimos a la distancia un edificio muy grande como si fuera pequeño, o en cualquier otra ilusión óptica de este tipo. Hay otras cosas que percibimos mediante los sentidos de las que es más difícil dudar como la percepción del propio cuerpo y la realidad cotidiana. Pero también suelen engañar en estos casos, por ejemplo, en el caso de las personas víctimas de la locura, quienes, ofuscados sus cerebros por ciertos “vapores pertinaces”, creen que son reyes cuando en realidad son pobres, o que visten de púrpura cuando en realidad están desnudas.

Esta crítica, sin embargo, tiene un alcance limitado. Si bien los sentidos pueden engañarnos en los casos mencionados, parece exagerado dudar, dice Descartes, de otros juicios basados en ellos: por ejemplo, dudar de que estoy sosteniendo con mis manos una hoja de papel, leyéndola junto al fuego. Pero es común que, mientras soñamos, no podamos distinguir el estado en el que nos encontramos de la vigilia. Durante el sueño los sentidos perciben imágenes falsas, es decir, que no se corresponden con el estado de cosas efectivo del mundo pero que no obstante confundimos generalmente con representaciones verdaderas. Sin embargo, aunque estas imágenes que vemos durante el sueño sean falsas están compuestas probablemente de elementos tomados de la vida real, así como la pintura de un objeto imaginario está compuesta de elementos basados en lo real. Cuando un pintor realiza, por ejemplo, el cuadro de un sátiro⁵¹ (un ser imaginario) incluirá en su representación elementos provenientes de la realidad: cuernos, patas de cabra, un torso con brazos y cabeza humanos. De la misma forma, nuestros sueños deben haber extraído sus componentes de la realidad.

Sin embargo, cabe la posibilidad de que, así como un pintor crea a veces objetos imaginarios, los objetos mismos que aparecen en los sueños sean también totalmente imaginarios e irreales (¿habrá pensado Descartes, al escribir estas líneas, en los cuadros del Bosco?). Pero incluso en este caso los objetos imaginarios deben ajustarse a ciertas categorías universales y muy simples, elementos con los cuales son creadas las imágenes de las cosas que existen en nuestro conocimiento, ya sean falsas o verdaderas. Esos elementos más simples con los que se componen las imágenes compuestas que vemos en el sueño son lo que los colores al pintor: nociones como extensión, forma, tamaño, número, lugar y tiempo, que deben ser con seguridad reales. En virtud de esto, disciplinas tales como la aritmética y la geometría, que se refieren a estas cosas más simples y generales sin importar si existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indubitable. Tanto en la vigilia como en el

⁵¹ Los sátiros son seres masculinos pertenecientes a la mitología griega clásica, habitantes de los bosques asociados a los dioses Pan y Dionisio (de los pastores y rebaños, y del vino, respectivamente), de cuyo cortejo o séquito formaban parte junto con las ménades, sus contrapartes femeninas. De carácter lascivo y festivo, los sátiros eran representados como un hombre desnudo con patas, cola, orejas y cuernos de macho cabrío. La representación cristiana del Demonio tiene reminiscencias a la apariencia de los sátiros.

sueño, dos más dos siempre sumarán cuatro, “y no parece posible que unas verdades tan obvias incurran en sospechas de falsedad” (Descartes, 1967, p. 219).

El Dios engañador

En este punto, Descartes introduce aquello que algunos autores denominan la *hipótesis del engañador* (Scarre, 1990). Se trata de una hipótesis doble, o desarrollada en dos momentos, en la cual nuestro autor plantea sucesivamente la posibilidad de que seamos víctimas del engaño de dos entidades más poderosas que nosotros: o bien Dios, o bien el genio maligno. La caracterización que el filósofo realiza de estos dos personajes es bastante ambigua. Por eso, la cuestión de cómo interpretar la distinción entre ambos es un tema controvertido. La mayoría de los intérpretes de la obra de Descartes coinciden en que cada una de estas alternativas tiene rasgos particulares y el alcance de la duda que propician y su función en la argumentación son distintos.

El filósofo analiza primero la posibilidad del Dios engañador. Existe en mí, afirma el autor, una vieja opinión (*vetus opinio*) según la cual existe un Dios omnipotente que me ha creado. Una entidad tan poderosa puede haber hecho que no exista ni tierra, ni magnitud ni lugar, y hacerme creer, sin embargo, que todo eso existe tal como se me presenta. ¿Podría, acaso, darme cuenta de tal engaño?, ¿cómo puedo saber, por otra parte, que no me engaña incluso respecto a aquellas verdades simples y elementales, logrando que me equivoque cada vez que sumo, o cuando cuento? (Descartes, 1967, 219-220). Este pasaje de la primera meditación es, además de controvertido, uno de los más difíciles de comprender. Descartes introduce el argumento del Dios engañador para propiciar la duda respecto a las verdades matemáticas tanto aritméticas como geométricas. Según el argumento, el resultado mismo de la suma $2+3=5$ podría ser un engaño propiciado por Dios, por lo cual nos sería lícito dudar de la verdad de esa proposición matemática.

La duda que nos plantea aquí Descartes es, ciertamente, difícil de concebir. ¿Cómo es posible dudar de la verdad de esta proposición, cuya demostración se despliega tan clara y distintamente ante nuestra razón, de forma, podríamos decir, inevitable?, ¿es posible, de hecho, concebir con claridad y sin duda alguna que $2+3$ no sumen 5? Para algunos autores la clave para comprenderla está en una teoría propuesta por Descartes: la doctrina de la libre creación divina de las verdades eternas⁵². Según este planteo, las verdades matemáticas han sido creadas libremente por Dios, y su existencia depende enteramente de él, en no menor medida que la existencia del resto de sus creaturas. Por lo tanto, en virtud de tal libertad, Dios pudo haber hecho que, por ejemplo, no sea cierto que los radios de un círculo sean iguales, o que $2+3$ no sumen 5⁵³. Si aceptamos, como Descartes, esta doctrina, dudar de las verdades matemáticas se vuelve posible, pues ellas fueron creadas por Dios de forma “arbitraria” sin

⁵² Se trata de una interpretación controvertida. Si bien autores como Émile Bréhier y Jean-Luc Marion son partidarios de ella, otros como Martial Gueroult y Emanuela Scribano la rechazan. Para profundizar sobre este tema, véase Scribano, 2017.

⁵³ Esta explicación de la doctrina se encuentra en una carta que Descartes dirigió a Marin Mersenne en abril de 1630. Véase Scribano, 2017, p. 90.

verse obligado por ninguna necesidad que imperara sobre él. Incluso cuando nos resulta imposible concebir que ciertas proposiciones (por ejemplo, que $2+3$ sumen 5) no sean ciertas, es posible que Dios haya establecido su falsedad.

Sin haber cumplido todavía uno de los objetivos manifiestos de las *Meditaciones* (demostrar la existencia de Dios), Descartes nos presenta una idea controvertida que roza la herejía: plantear la posibilidad de que Dios *quiera* engañarnos contraviene el dogma teológico de la suma bondad divina. Descartes lo reconoce y, adelantándose a una posible crítica, aclara: quizá, Dios no ha querido que nos engañemos, pues es sumamente bueno. Pero, si repugnase a su bondad habernos creado de forma tal que siempre nos equivoquemos, también repugnaría a su bondad que lo hagamos algunas veces. Pero ese no es el caso: como ha quedado demostrado nos equivocamos muy a menudo. Así, la bondad divina no constituye —por ahora— garantía alguna de la posibilidad del conocimiento (Descartes, 1967, p. 220).

Luego de presentar este argumento, el filósofo propone dejar de lado la idea del Dios engañador y suponer que “todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula” (Descartes, 1967, p. 220). A continuación, nuestro autor demuestra que, si no existiera tal Dios engañador, el problema de la propensión humana a equivocarse seguiría en pie. Al explicar esto, Descartes pone en juego un principio que considera autoevidente y puede ser llamado Principio de Adecuación Causal. Según este principio, debe haber por lo menos tanta realidad en la [causa](#) eficiente y total como en el efecto de esa causa (Cottingham, 1995, p. 81). Así, mientras menos perfección haya en mi causa, menos perfección habrá en mí en tanto efecto de esa causa. Por lo tanto, cualquiera sea mi causa, ya sea el destino o la casualidad, si ella es distinta a Dios —quien era definido por la tradición filosófica que Descartes conoció muy bien durante su paso por la [tardo-escolástica](#) como aquella entidad tan perfecta que nada puede concebirse que la supere en perfección— será, indefectiblemente, una menos potente y perfecta que él. En ese caso, yo mismo seré más imperfecto, y por lo tanto más propenso a equivocarme. En este punto, Descartes concluye que “de todas las opiniones que en otro tiempo había creído verdaderas, no hay ni siquiera una de las que no pueda ahora dudar” (Descartes, 1967, p. 220). Es preciso, por lo tanto, suspender desde ese momento el juicio sobre esas creencias previas, tarea ciertamente difícil pues tales opiniones habituales siguen regresando, a pesar de sus esfuerzos, a la mente del filósofo quien continúa aferrado a ellas como el resultado del “largo y familiar trato” (Descartes, 1967, p. 221) que con ellas ha mantenido.

El genio maligno

Es en este punto de su argumentación donde Descartes propone el argumento del genio maligno. Si bien se trata de una idea en apariencia novedosa, al menos dos autores del siglo XVI habían compuesto antes que Descartes figuras análogas. Teresa de Ávila (1515-1582), monja, mística y escritora española, habla en su obra *El castillo interior* (1588) de demonios que nos engañan para que nos aferremos a nuestras creencias anteriores, obstaculizando nuestro acceso a las verdades éticas que nos garantizarían el ejercicio de una vida virtuosa. Por su parte, el filósofo tardo-escolástico español Francisco Suárez (1548-1617) apela a un recurso similar en

la novena de sus *Disputationes Metaphysicae [Disputas sobre metafísica]* (1597): es, en este caso, un ángel malo quien puede inducirnos al error sin que nos demos cuenta. Finalmente, unos cincuenta años antes que nuestro filósofo, Francisco Sánchez (1550-1623) inspirado en los *Esbozos pirrónicos* —libro que mencionamos al hablar del escepticismo— había afirmado la necesidad metodológica de la duda en toda reflexión filosófica (Mercer, 2016; Barceiro Ruiz, 2007).

El personaje que introduce Descartes no es un demonio ni un ángel, sino un genio. La palabra *genio* (del latín *genius*) designa a un dios menor, el *genius loci*, protector de cada hogar romano y al cual cada familia le rendía culto. En la antigua Roma se creía que del *genius* particular de cada quien dependía el *ingenium*, es decir, del carácter innato de cada persona, sus talentos, cualidades y estado de ánimo. De esta relación entre *genius* e *ingenium* deriva el sentido actual de la palabra castellana, que designa tanto la disposición de ánimo o condición según la cual obra comúnmente alguien, como al talento extraordinario de una persona en determinada disciplina. La creencia en este tipo de entidades puede remontarse en Occidente, por ejemplo, a la Grecia de Sócrates donde, como hemos visto antes, se los llamaba *δαίμονες (dáimones)*. El mismo Sócrates tenía su propio *dáimon* como atestigua Platón en algunos de sus diálogos. De este sentido de la palabra *genius* deriva la idea cristiana del *ángel guardián*.

La palabra utilizada por Descartes para designar a su criatura (en latín *genius malignus*; en francés *malin génie*) posee, entonces, estas connotaciones. Se trata de un ser espiritual con enormes poderes y gran astucia. Con el objetivo de ayudar a sostener la suspensión de su creencia, el filósofo nos demuestra que es posible llevar la duda todavía un poco más lejos. El autor se propone, como un experimento mental, suponer que

existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto (Descartes, 1967, p. 221-2).

Con el genio maligno la duda ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias. Supuesta su existencia, todo lo que se presenta a mis sentidos y a mi entendimiento es susceptible de ser una ilusión.

Por otra parte, Descartes no establece una distinción tajante entre el genio maligno y el Dios engañador. En los primeros párrafos de la segunda meditación, se refiere a “un engañador (ignoro cuál) muy poderoso y muy astuto, que emplea toda su habilidad en engañarme siempre” (Descartes, 1967, p. 223-4). En la tercera meditación, cuyo objetivo es demostrar la existencia de Dios, retoma directamente la idea del Dios engañador. A los fines de la argumentación, lo mismo vale si se trata de un genio o un Dios siempre y cuando sea alguien lo suficientemente poderoso como para engañarnos. Sin embargo, desde un punto de vista teológico hay una gran

diferencia entre ambas alternativas. El contraargumento que acompaña la presentación del Dios engañador desarrollado en la cuarta meditación (el de la bondad divina que le impide desear que nos engañemos) es en verdad muy potente y teológicamente ortodoxo. Un Dios esencialmente bueno no solo no nos engañaría, sino que, las más de las veces, nos protegería de la acción de un posible engañador maligno y poderoso. Por eso, Descartes debe en primera instancia sustituir uno por otro, y dice: supongamos que *en vez* de Dios hay un genio maligno. Si ambas criaturas convivieran, entonces el poder del genio estaría constreñido por el de Dios, y el argumento esceptico no funcionaría, pues el engaño, en última instancia, podría ser siempre salvado por Dios, que, por ser bueno, no quiere que nos engañemos.

Como dijimos al comienzo de la sección anterior, para la mayoría de los intérpretes de Descartes el alcance de la duda que suscita cada figura del engañador es distinto, aunque no hay consenso entre ellos en este sentido. La interpretación que seguimos sostiene que el Dios engañador, por un lado, en tanto Ser creador, puede afectar la estructura de mi razón —por eso fue introducido por Descartes, como hemos visto, para poner en duda las verdades matemáticas. Solo con el Dios engañador tiene lugar la duda hiperbólica, mas no con el genio maligno cuyo poder se encontraría limitado a los datos de los sentidos externos y del sentido interno respecto de mi propio cuerpo. La acción del genio se circunscribiría al ámbito de la sensación y de la imaginación, quedando por fuera del ámbito del entendimiento; es por ello que su engaño no puede ser ejercido sobre las verdades matemáticas. Para algunos especialistas (Gouhier, 1973; Kennington, 1971) el genio maligno cumple un papel instrumental que concluye una vez afirmada la certeza del cogito⁵⁴ en la tercera meditación, en el mismo momento en que se demuestra que no puede engañarnos con respecto a esta primera verdad indubitable. La antigua opinión de un Dios omnipotente será, por el contrario, conservada por el meditador y de hecho reafirmada en la tercera meditación —en la que se busca el origen de la idea de Dios y demostrar su existencia— y en la cuarta meditación —en la que el autor reconoce finalmente que es imposible que Dios me engañe, ya que en todo engaño hay una especie de imperfección. En esta última meditación Descartes distingue entre el *poder* y el *pretender* engañar. El primero puede ser un signo de potencia; el segundo, en cambio, uno de debilidad o malicia, atributos que no pueden darse en Dios. La bondad divina, ahora sí, se vuelve garantía del conocimiento ya que excluye la posibilidad de que un Dios omnipotente pueda querer crear un ser eternamente condenado al error (Bahr, 2016, p.37).

Conclusión

A lo largo de este recorrido hemos visto cómo el tema de la distinción entre lo real y lo ilusorio es un problema filosófico que ha estado presente durante prácticamente toda la historia de la filosofía. Desde Parménides y Platón que afirmaron, cada uno con matices distintos, el carácter

⁵⁴ Para una exposición de esta y otras nociones básicas de la filosofía de Descartes, véase el [capítulo 7](#) de este libro.

ilusorio del mundo sensible, y el pirronismo que desconfiaba de la capacidad humana para discernir entre lo real y lo ilusorio, este problema se mantuvo vigente hasta la propia época de Descartes. Hemos visto también que este problema caló tan hondo en la sensibilidad europea de la modernidad que fue un tema recurrente incluso en el arte de la época. Los cuadros del Bosco, las obras de Calderón de la Barca y el *Quijote* de Miguel de Cervantes son manifestaciones artísticas de este problema filosófico, que es presentado en ellas en distintas facetas: la cuestión de la posibilidad de lo monstruoso, en el primer caso; la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia, en el segundo; y la locura como experiencia en la cual el límite entre lo real y lo ilusorio se borra, mezclándose ambos planos, en el tercero.

Como vimos, este tema fue objeto de reflexión también en el ámbito de la teología. La habilidad engañadora del Demonio fue ampliamente estudiada por los demonólogos, quienes dedicaron largos tratados a investigar el alcance de sus poderes y las estrategias mediante las cuales llevaba a cabo sus engaños. Con esos tratados, los autores de la demonología contribuyeron al desarrollo de una de las masacres más atroces de la historia: las cacerías de brujas en Europa de los siglos XV a XVIII. Esto tuvo lugar en el convulsionado contexto religioso, social y político propiciado por la Reforma protestante, tras la cual el mundo cristiano entró en una profunda crisis. Las distintas facciones escindidas tras la Reforma parecieron coincidir solo en el ensañamiento contra las brujas, quienes fueron perseguidas, juzgadas y quemadas tanto por católicos como por protestantes.

Descartes escribió sus obras en este momento histórico caótico. Hemos sugerido que este contexto, en el cual la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio era un problema filosófico vigente, fue propicio para que el autor francés reflexionara acerca de él. Como hemos visto, los argumentos del Dios engañador y del genio maligno tienen como objetivo enfatizar el alcance de la duda, demostrándonos que, si somos realmente estrictos en la búsqueda de certeza, es posible dudar incluso de lo más evidente. Ambos personajes son verosímiles dentro de los dogmas teológicos de la época. Si bien la noción de Dios engañador es, en principio, un oxímoron⁵⁵, su carácter contradictorio es refutado en la cuarta meditación. El Dios que menciona Descartes no es otro que el Dios cristiano, omnipotente: *puede* engañar, pero no *pretende* hacerlo, y esto es una señal de su infinita bondad y perfección. El genio maligno, por su parte, tiene características muy similares al Demonio de la demonología. Como él, se trata de un ser extremadamente poderoso e inteligente, que pone todo su empeño en engañarnos y hacernos creer que lo que vemos es real, aunque se trate de una mera ilusión. Para los demonólogos el poder engañador del Demonio no era infinito pues encontraba su límite tanto en las leyes naturales, que conocía muy bien pero no podía cambiar, como en el poder superior de Dios, quien tenía en todo momento la potestad de terminar con el engaño demoníaco y proteger de él a quienes eran verdaderamente piadosos. El poder del genio maligno, como vimos, también debe interpretarse como

⁵⁵ Un oxímoron es una figura retórica, un recurso literario que consiste en combinar dos palabras o expresiones cuyos significados son opuestos, componiendo una imagen contradictoria. *Fuego frío, hielo ardiente, certeza dudosa, silencio ensordecedor*, son algunos ejemplos de esta figura.

circunscrito al ámbito de la imaginación en tanto está fuertemente ligado a lo que nos llega a través de los sentidos.

Hay, sin embargo, diferencias entre el genio maligno y el Demonio. Quizás, la más importante de ellas es la que sigue: mientras para los demonólogos el Demonio era un ser real, un verdadero enemigo de la cristiandad, y su engaño un peligro efectivo, para el autor de las *Meditaciones* el genio maligno no es más que ser ficticio y un recurso argumental. La duda misma es, en Descartes, ficticia, meramente hipotética, en contraposición con los escéptiques, para quienes la duda es una realidad que viven y experimentan. Para Geoffrey Scarre (1990), el argumento del engañador era considerado por el propio Descartes como un mero artefacto metodológico utilizado tan solo una vez con un fin argumental, un artificio intelectual para ayudarnos en el difícil desafío de despojarnos de nuestros prejuicios. Tal valoración de su propio argumento se haría patente, por ejemplo, en la respuesta a las Séptimas objeciones, las del Padre Jesuita Bourdin, quien pregunta a nuestro autor: ¿Habrá algo que esté exento de las astucias de este genio maligno? Su crítico, según Descartes, no ha comprendido que “tal tipo supremo de duda” era “metafísico, hiperbólico, y no debe transferirse a la esfera de las necesidades prácticas de la vida bajo ninguna circunstancia” (Scarre, 1990, p. 7). Otro indicio de la poca importancia otorgada por el filósofo francés al argumento del engañador son las escasas referencias a él que encontramos en la obra cartesiana.

De todas formas, la importancia de la figura del engañador es innegable: cumple una función fundamental en la argumentación cartesiana además de ser introducida en momentos claves del texto. No casualmente la primera meditación termina justo cuando la argumentación escéptica ha llegado a su clímax. Ese final abrupto, además de uno de los recursos literarios más notables de la prosa cartesiana, coloca a ambos personajes, genio maligno y Dios engañador, bajo las luces estelares del momento más dramático del texto. El suspenso entre tal final y el comienzo de la segunda meditación hace madurar en quien lee la sospecha misma de la irrealidad de su representación del mundo: Descartes logra, con este breve pasaje, propiciar en sus lectores la experiencia misma de una fantasmagoría. Genio maligno y Dios engañador, independientemente de la importancia que su creador mismo les haya atribuido, sean meros artefactos argumentales o no, actualizan ciertamente un problema filosófico de larga data: la imposibilidad de distinguir, de forma absoluta, lo real de lo ilusorio.

Referencias

Fuentes primarias

- Descartes, R. (1967) [1641]. *Meditaciones metafísicas*. En *Obras escogidas* (Trad. E. de Olaso y T. Zwanck) Buenos Aires: Sudamericana. Se añade también la referencia
- Descartes, R. (2004) [1637]. *Discurso del método* (Trad. M. Caimi). Buenos Aires: Colihue.
- Hobbes, T. (1998) [1651]. *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. New York: Oxford University Press.

Fuentes secundarias

- Bahr, F. (2016). Descartes, Bayle y el escepticismo académico. A propósito de una objeción de Cicerón. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas* 10, 29-42. https://doi.org/10.5209/rev_INGE.2016.v10.54729
- Barceiro Ruiz, F. (2007). El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes. *Pensamiento*, 63(236), 303-320.
- Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy, Vol. 3*. New York: Image Books-Doubleday.
- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: UNAM.
- De Certeau, M. (2012). *La posesión de Loudun* (Trad. M. Cinta). México: Universidad Iberoamericana.
- Ginzburg, C. (1991). *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik.
- Gouhier, H. (1973). *Essais sur Descartes*. París: Vrin.
- Huxley, A. (2018). *Los demonios de Loudun* (Trad. J. Collyer). Barcelona: Navona.
- Kennington. (1971). The finitude of Descartes' Evil Genius. *Journal of the History of Ideas*, 32(3), 441-442. <https://doi.org/10.2307/2708359>
- Levack, B. (1995). *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.
- Manzo, S. (2019). Monsters, Laws of Nature, and Teology in Late Scholastic Textbooks. En D. Omodeo & R. G. (Eds.), *Contingency and Natural Order in Early Modern Science* (pp. 61-92). Cham: Springer.
- Marconi Germer, G. (2017). La vida es sueño, de Calderón de la Barca- ante el tribunal de la Kallipolis y el veredicto de Schopenhauer. *Revista Voluntad: Estudios sobre Schopenhauer*, 8(2), 106-139. <https://doi.org/10.5902/2179378633609>
- Mercer, C. (2016). Descartes's debt to Teresa de Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174(10), 2539-2555. 10.1007/s11098-016-0737-9
- Popkin, R. (1979). *The History of Scepticism, from Erasmus to Spinoza*. Berkley: University of California Press.
- Scarre, G. (1990). Demons, Demonologists and Descartes. *Heythrop Journal*, 31(1), 3-22. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1990.tb01148.x>
- Scribano, E. (2017). Divine Deception in Descartes' Meditations. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 38(1), 89-112. <https://doi.org/10.5840/gfj20173814>

CAPÍTULO 9

Las relaciones entre el alma y el cuerpo en la filosofía cartesiana

Mónica Isabel Menacho

¿Qué es el cuerpo? ¿Qué es el alma? ¿Qué relación hay entre ellos en los seres humanos? La manera en que hemos formulado estas preguntas, cada una por separado, ya nos habla de lo que será un signo inconfundible de la filosofía de René Descartes (La Haya, Turena 1596-Estocolmo, Suecia 1650). En el marco de sus investigaciones científicas en torno al cuerpo humano, Descartes elaboró una fisiología mecanicista que dio lugar a lo que hoy se conoce como la concepción del *hombre-máquina*. En ella, el funcionamiento del cuerpo humano buscaba ser explicado con absoluta prescindencia del alma. A su vez, al avanzar en su reflexión metafísica Descartes elaboró una teoría o concepción dualista de la realidad, que atañe especialmente a la distinción entre el alma y el cuerpo humanos y que hoy se denomina usualmente como *dualismo cartesiano*. Finalmente, en buena medida a partir de los interrogantes que aquella reflexión metafísica suscitó entre sus lectores —especialmente la princesa Elisabeth de Bohemia— Descartes reconoció también la realidad de la unión entre el alma y el cuerpo. Esto es lo que hoy se denomina como *perspectiva de la unión* en la filosofía cartesiana. Estas tres perspectivas coexisten en el pensamiento cartesiano y cada una de ellas ofrece una respuesta un tanto particular a las preguntas que formulamos al comienzo, lo que amerita que hagamos, en lo que sigue, una presentación por separado de cada una de ellas.

El *hombre máquina* en la fisiología mecanicista cartesiana

Vamos a comenzar refiriéndonos a la manera en que Descartes entendió el funcionamiento del cuerpo humano, es decir, a su *fisiología mecanicista*, y para eso tenemos que tener en cuenta que esta concepción forma parte de una concepción mucho más general vigente en el siglo XVII, conocida como mecanicismo, según la cual el universo entero es entendido como una gran máquina. Según el mecanicismo cartesiano el inicio y la conservación del movimiento en el universo está a cargo de una instancia intelectual o espiritual, que es Dios, quien crea toda la materia que compone el universo e instituye las leyes en virtud de las cuales ésta se organizará por sí sola en el mundo que conocemos. Dentro de este marco, tanto el cuerpo humano como el cuerpo de

los animales, son comprendidos por Descartes como pequeños mecanismos dentro de ese gran mecanismo en movimiento que es el universo.

Antes de escribir sus obras más conocidas —el *Discurso del método* (1637) y las *Meditaciones metafísicas* (1641)— Descartes escribió unos textos que decidió no publicar por temor a ser perseguido y condenado por la Inquisición. Uno de esos textos es el *Tratado del Hombre* (1633) en el que Descartes se proponía explicar el funcionamiento del cuerpo humano en términos exclusivamente mecánicos, es decir, como una máquina cuyos movimientos dependían de la sola disposición y figura de sus miembros y sin referencia alguna a un alma (también llamada *mente* o *espíritu*) que lo animara desde adentro.⁵⁶ Ciertamente, Descartes cree que los seres humanos reales son, en verdad, la unión de un cuerpo y un alma. Sin embargo, considera que nos equivocamos cuando pensamos que los movimientos de nuestro cuerpo dependen, todos ellos, de un alma o principio volitivo. El cuerpo humano, advierte Descartes, presenta una gran cantidad de movimientos, algunos de los cuales son involuntarios, es decir, son movimientos que se realizan en el cuerpo sin necesidad de que para explicarlos tengamos que referirnos a un alma. Debido a estos movimientos el cuerpo humano admite ser comprendido como una máquina o autómatas. Así pues, en ese texto Descartes decide dejar para el final la consideración de cómo alma y cuerpo interactúan y concentrarse en cambio en explicar el modo en que el cuerpo humano funciona por sí solo. Esta reflexión, entonces, da lugar a la doctrina cartesiana del hombre-máquina, la cual nos devuelve una imagen del ser humano como un autómatas —puesto que se mueve careciendo de alma— solo que mucho más complejo y perfecto que los autómatas creados en la época, ya que en el caso del ser humano su creador no sería un simple artesano sino Dios.

Para explicar cómo es que se producen todos los movimientos que podemos apreciar en el cuerpo humano Descartes utiliza como principal analogía la manera en que se producen los movimientos en los mecanismos hidráulicos automáticos utilizados en las fuentes que adornaban los jardines de los reyes y miembros de las clases altas europeas de la época. En aquellos mecanismos hidráulicos todo el movimiento se producía por la fuerza con la que el agua entraba, desde el manantial del que provenía, a los diferentes tubos y cavidades que componían el interior de la fuente. De esta manera, sigue Descartes, el visitante podía ver cómo alguno de los personajes míticos representados en la fuente se movía de las formas más variadas, sin necesidad de que nadie activase ese movimiento y por la sola fuerza del agua que ingresaba en el mecanismo. El movimiento que encontramos en el cuerpo humano, según Descartes, se produce de la misma manera pues él mismo es una máquina, solo que en lugar de ser el agua que ingresa desde fuera la que mueva al cuerpo, será la sangre que se halla en el interior del cuerpo humano la que

⁵⁶ En principio los términos *mente*, *razón*, *entendimiento*, *intelecto*, *alma* y *espíritu* funcionan como sinónimos en la filosofía cartesiana, a excepción del término *espíritu* cuando se aplique a *espíritus animales*, tal como será explicado oportunamente en este apartado. Para la distinción en el pensamiento cartesiano entre mente o alma y entendimiento, véase [mente](#) y [entendimiento](#) en el [Glosario](#).

al ser bombeada por el corazón lo ponga en movimiento. Leamos esta explicación del movimiento automático del cuerpo humano en palabras de Descartes:

En relación con algunas partes de la sangre que llegan a alcanzar el cerebro, no sólo sirven para alimentar y conservar su sustancia, sino principalmente para producir allí un viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada Espíritus Animales. (...) Y así, sin más preparación ni modificación, exceptuando el que tales partes han sido separadas de las más gruesas y que conservan aún la extrema velocidad conferida por el calor del corazón, dejan de tener la forma de sangre; esto es lo que conocemos como Espíritus Animales. (...) A medida que estos espíritus penetran en las concavidades del cerebro, se van progresivamente introduciendo en los poros de su sustancia y de los nervios; estos espíritus, a medida que penetran o tienden a ello en mayor o menor cantidad, según los casos, tienen fuerza para variar la forma de los músculos en los que se insertan estos nervios; de este modo, dan lugar al movimiento de todos los miembros. Sucede esto de igual modo que acontece en las grutas y en las fuentes que decoran los jardines de nuestros reyes, ya que la fuerza con la que el agua brota al salir del manantial basta para mover distintas máquinas o también para hacerlas tocar algún instrumento o pronunciar algunas palabras, según estuvieren dispuestos los tubos que distribuyen el agua a través de sus circuitos (Descartes, 1990, pp. 34-35).

Acaso lo primero que nos llame la atención de este pasaje sea esa entidad llamada *espíritus animales*. Lo primero que debemos aclarar sobre esta noción es que el término *animales* no refiere a los animales tales como perro, gato, elefante etc. El término espíritus animales (en el francés de Descartes *esprits animaux*) es la traducción de los términos latinos *spiritus animales*, donde animales remite al término *ánima*, por el cual se señala que algunos seres son *semovientes*, es decir, que están dotados de movimiento propio. Puesto que *spiritus animales* es a su vez la traducción latina del término griego *pneuma psychikon* —acuñado por la medicina griega del período helenístico— el término espíritu en dicho contexto no se refiere al alma, la [mente](#) o a algo inmaterial sino a lo que aquella medicina antigua consideraba como uno de los materiales que (junto con la sangre y los *espíritus vitales* absorbidos de la atmósfera) eran transportados por las venas, las arterias y los nervios (Seeper, 2015, pp.26-27). En su *Tratado del hombre* Descartes recupera aquella tradición médica antigua y considera a los espíritus animales también como uno de los materiales que son transportados por los vasos sanguíneos y los nervios. Para Descartes, los espíritus animales son, en rigor, el producto o resultado de la filtración gradual de la sangre a medida que ésta sale del corazón, proceso por el cual “la sangre deja de tener la forma de sangre” (Descartes, 1990, pp. 34-35) y deviene en una suerte de viento o fuego cuyas partículas son muy sutiles, puras y veloces. En tanto partículas sutiles, puras y veloces los espíritus animales intervienen en el movimiento de los miembros del cuerpo del siguiente modo: la sangre circula por todo el cuerpo y es bombeada por el corazón, en virtud de lo cual toma velocidad y calor. A medida que circula por la máquina del cuerpo la

sangre va filtrándose por los poros de los diferentes órganos —incluidas las cavidades más pequeñas que se hallan en el cerebro— dando lugar a los espíritus animales, los cuales penetran en las terminaciones nerviosas y tienen la fuerza para mover los músculos del cuerpo que a esos nervios se hallan conectados.

Así, el mecanismo del cuerpo humano funciona de manera automática, tal como ocurre en los mecanismos hidráulicos de las fuentes. Es decir, la imagen que nos ofrece esta explicación cartesiana del cuerpo-máquina es una imagen que enfatiza la autonomía del funcionamiento del cuerpo respecto del alma, funcionamiento este que es explicado en términos de materia en movimiento según relaciones de [causalidad](#) eficiente entre sus distintas partes (órganos, músculos, nervios, sangre, espíritus animales) en contacto. No hay en esta explicación cartesiana una referencia al alma o principio del pensamiento como motor u origen del movimiento del cuerpo. Acaso cabría sospechar de una naturaleza intelectual de los espíritus animales —dado su origen en un proceso de filtrado de la sangre que involucra una transmutación de la misma— pero como hemos dicho más arriba, estos no deben pensarse como una forma de alma pues para Descartes, estos son, estrictamente, materia aunque ciertamente muy sutil. Ese cuerpo-máquina funciona solo, automáticamente, y si nos preguntamos cuál es el origen primero de ese movimiento, debemos asumir que es el mismo que el de cualquier otro mecanismo del universo: su movimiento responde a las leyes del movimiento que Dios impuso a la materia al darle su primera moción y que conserva una vez que ese primer movimiento ha sido creado.

Ahora bien, como dijimos, Descartes considera que esta máquina creada por Dios requerirá ser unida a un alma para constituir un verdadero ser humano y que

Cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como a continuación expondré, otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas en que estén abiertas las entradas de los poros situados en la superficie del cerebro (Descartes, 1990, p. 50).

La máquina del cuerpo, al carecer de alma, carece igualmente de sensación. Las sensaciones (dolor, frío, calor, hambre, sed) sólo aparecerán en escena, por así decir, cuando un alma sea unida a dicha máquina corporal, pues sólo al alma —según Descartes— le corresponde sentir. De manera que corresponde explicar ahora cómo es que un alma pueda estar ligada al cuerpo y tener sensaciones de sus estados así como ser el principio de los movimientos voluntarios del mismo. El estudio de la fisiología mecanicista del cuerpo deviene entonces en una reflexión sobre los modos en que ha de concebirse el vínculo entre el cuerpo y el alma. Y esa reflexión la encontramos no ya en el *Tratado del hombre* —que Descartes dejó inconcluso— sino en sus *Meditaciones metafísicas*. Decimos *modos*, en plural, y no modo, en singular, porque como veremos más adelante, Descartes no pensó de una sola manera la relación entre el alma y el cuerpo.

El dualismo alma-cuerpo

Para comenzar con este punto, repasemos primero la manera en que Descartes define al cuerpo en sus *Meditaciones metafísicas*. Después de haber hallado su primera verdad —“pienso luego soy”— y definir al yo como cosa o sustancia que piensa (*res cogitans*), al promediar la Meditación II Descartes ofrece una definición general y matemática de cuerpo:

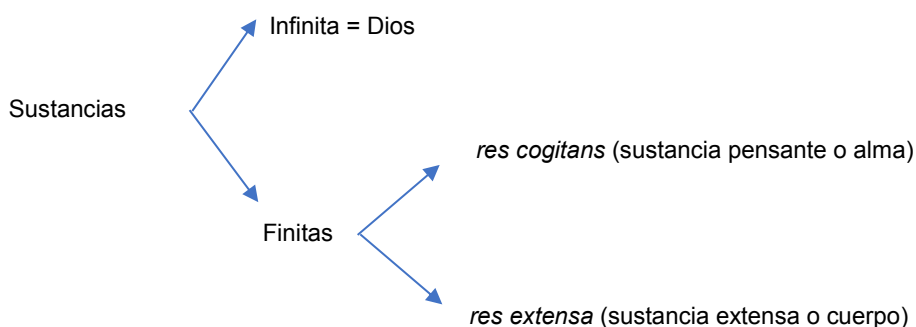
Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscrito en algún lugar, y llenar un espacio de tal modo que todo otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido, por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo, sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión. Pues no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar; por el contrario, me sorprendía más bien de ver que semejantes facultades se encontraban en algunos cuerpos (Descartes, 1967, p. 225).

Descartes considera que si algo es un cuerpo, entonces es, esencialmente, algo que ocupa un lugar en el espacio tal que no puede ser ocupado por otro cuerpo, que posee una figura, un tamaño, etc. En esta definición además afirma explícitamente que si bien los cuerpos pueden ser movidos no pueden, sin embargo, moverse por sí mismos. Su incapacidad de moverse por sí mismos responde a que para Descartes toda la materia que compone el universo es, en sí misma, inerte. De modo que cuando afirmaba en la explicación del cuerpo-máquina que este es capaz de moverse por sí mismo (al menos en lo que respecta a los movimientos involuntarios), esa afirmación debe entenderse en el contexto más general según el cual, para Descartes, la materia no posee en sí misma el principio de movimiento y si se mueve, como ciertamente vemos que lo hace, ese movimiento responde a una primera moción recibida, y subsecuentemente conservada, por Dios.

Asimismo Descartes afirma que los cuerpos —y en general toda la materia, pues en esta definición no distingue el cuerpo humano de los cuerpos en general como las mesas, sillas, montañas, etc.— carecen de sensación. Tal vez todos nosotros estaríamos bien dispuestos a admitir que una silla, por ejemplo, es un cuerpo y que no sólo no se mueve por sí misma sino que además, claramente, no siente. Pero probablemente nos parecería un poco chocante admitir que nuestro cuerpo carece de todo tipo de sensación. En lo que respecta a la sensación, solemos pensar que es nuestra mano la que siente el frío cuando toca el hielo o el calor cuando toca el fuego. Solemos pensar que si hay algo que nuestro cuerpo hace es sentir. Sin embargo, como dijimos anteriormente, eso no es lo que piensa Descartes, y allí radica un aspecto contraintuitivo de su pensamiento que debemos comprender en profundidad para poder entender el planteo general de su filosofía y los problemas que esta suscita. Si repasamos las primeras páginas de su Segunda meditación recordaremos que una vez que Descartes halla la certeza de su propia

existencia y se define como “una cosa que piensa”, se pregunta luego “pero, ¿qué es pensar?”. Y a esa pregunta responde diciendo que pensar es *afirmar, negar, dudar, querer, no querer, imaginar* y *sentir*. Así pues, a partir de ese momento nuestro autor —seguro de su propia existencia pero incapaz de afirmar con certeza su posesión de un cuerpo— considerará que el sentir es una modalidad de nuestro pensamiento y no una modalidad de nuestro cuerpo. Ahora bien, no estar seguro de poseer un cuerpo no impide, con todo, definirlo. Y eso es lo que hizo Descartes al presentar la definición que citamos más arriba: definir los cuerpos en general en base a sus caracteres matemáticos y, al analizar el trozo de cera en tanto muestra particular de lo que son los cuerpos en general⁵⁷, comprenderlos a todos bajo una única categoría, a saber: *res extensa* o sustancia extensa. ¿Y qué es la sustancia extensa? Pues bien, sencillamente lo que dijimos antes: es la sustancia que ocupa un lugar en el espacio, que siempre poseerá alguna figura, algún tamaño, etc. y que no puede pensar ni sentir, pues el sujeto del pensamiento y de la sensación será el alma, esto es, la *res cogitans* o sustancia pensante.

Notemos que en toda la explicación anterior hablamos de tres realidades: Dios, los cuerpos y el alma. Esto responde a que para Descartes, la realidad debe ser discriminada, en principio, en dos sustancias, una infinita y otra finita, la cual a su vez se divide en dos. Una sustancia para Descartes es algo que existe por sí mismo y no en o por otra cosa, esto es, que no depende de ninguna otra cosa para existir. Así, Descartes delimita la existencia de una sustancia en sentido estricto, infinita y que no necesita de nada para existir, que es Dios, y dos sustancias en sentido laxo, finitas y que sólo necesitan de Dios para existir: la *res extensa* o cuerpo y la *res cogitans* o alma. Veámoslo en un cuadro.



Puesto que Descartes comprende la realidad creada por Dios como dividida en dos tipos de sustancias finitas, la *res extensa* y la *res cogitans*, podemos afirmar que nuestro autor sostiene un dualismo de las sustancias. *Dualismo* como ya se podrán imaginar viene de “dos”, y significa precisamente que la realidad está compuesta por *dos* tipos de cosas (no una, ni tres, ni cuatro) que son irreducibles entre sí, es decir, que ninguna de ellas puede descomponerse de tal forma que acabe siendo la otra, ni considerarse una un derivado de la otra: esos dos tipos de sustancias

⁵⁷ En el [capítulo 7](#) de este libro pueden encontrar una explicación del ejemplo del trozo de cera analizado por Descartes en su Meditación II.

que componen nuestro mundo y que son irreductibles entre sí son, como dijimos, la sustancia pensante y la sustancia extensa, que existen de manera independiente y separada y que poseen una *diferencia taxativa* entre sí, e incluso, dirá Descartes, una *incompatibilidad*, pues la *sustancia extensa* ocupa un lugar en el espacio y no piensa (no siente, no se mueve por sí misma) mientras que la *res cogitans* no ocupa ningún lugar en el espacio y es pensante (esto es, es la encargada de sentir, afirmar, negar, querer, no querer etc. y es el principio activo de los movimientos voluntarios del cuerpo que habita, entre otras cosas). Retengamos esto en un cuadro:

| DUALISMO CARTESIANO | |
|---|--|
| RES EXTENSA o SUSTANCIA EXTENSA | RES COGITANS o SUSTANCIA PENSAnte |
| <ul style="list-style-type: none"> ● Es el nombre que recibe la materia o los cuerpos en general ● Ocupa un lugar en el espacio ● No piensa, no siente, no se mueve por sí misma ● Es infinitamente divisible en partes | <ul style="list-style-type: none"> ● Es el nombre que recibe el alma, mente o espíritu ● No ocupa lugar en el espacio ● Piensa, siente, mueve al cuerpo ● Es indivisible |

Ahora bien, llegados a este punto cabe hacer una aclaración. Esta distinción que realiza Descartes y a la que luego la historia de la filosofía le da el nombre de *dualismo cartesiano*, es una distinción que nuestro autor opera en el marco de una reflexión teórica. Con esto queremos decir que se trata de una reflexión que se ubica en un plano, nivel o dimensión conceptual, y que responde a una inquietud cognoscitiva orientada a conocer y comprender, de manera estricta, lo que es la realidad tal como el solo entendimiento, el intelecto o la razón nos lo enseña. Así, para Descartes lo que el entendimiento enseña es precisamente eso: que la realidad se compone de dos tipos de sustancias completamente diferentes y separadas. Con todo, en el plano o nivel práctico de la vida, Descartes sabe perfectamente que en el ser humano coexisten el cuerpo y el alma, y es precisamente por eso que al final de sus *Meditaciones* nos habla del “compuesto de alma y cuerpo que es el ser humano”. En este plano, podríamos decir que no hay duda de que el alma y el cuerpo interactúan, generándose así modificaciones mutuas. El punto será explicar cómo es que se da esa interacción —constatada en un nivel práctico— una vez que se ha admitido, desde un nivel teórico, que el alma y el cuerpo son dos sustancias diferentes y separadas. Será necesario volver entonces a la fisiología mecanicista cartesiana, pero ahora con el objetivo de indagar en la explicación que intenta ofrecer Descartes del modo en que un alma o principio sintiente pueda estar vinculada a aquel cuerpo-máquina, al punto tal de verse afectada (i.e. tener sensaciones) a causa de los movimientos de la máquina.

En *Meditaciones metafísicas* Descartes retoma sus planteamientos mecanicistas en relación al cuerpo cuando, en la Meditación VI, lo compara con una cuerda o sogá a la que se le han hecho, digamos, cuatro marcas o nudos: A, B, C y D. Si tiro del punto D de la cuerda, dice Descartes, van a moverse el resto de los puntos (es decir, el movimiento se trasladará del

punto D al C, del C al B, y del B finalmente al A). Pues bien, algo semejante sucede en el compuesto humano, dice Descartes:

Y del mismo modo, cuando siento un dolor en el pie, la física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan cierto movimiento que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al espíritu, como si este dolor estuviera en el pie (Descartes, 1980, p. 285).

Analicemos la propuesta de Descartes en aquel pasaje. Si algún objeto externo hiere mi cuerpo (el fuego toca y hiere mi pie) no es mi pie el que siente el dolor sino el alma vinculada a mi cuerpo. El estímulo recibido desde el mundo externo es entendido como una suerte de tirón o toque que el mundo (las partículas del fuego) ejerce sobre la parte del cuerpo movilizada (el pie), y este movimiento se transmitirá por los nervios del cuerpo, tal como si estos fueran las distintas partes de una soga tirante, hasta llegar al cerebro, produciendo un movimiento de éste —dice Descartes— que la naturaleza ha instituido para hacer sentir dolor al alma, tal como si ese dolor estuviera en el pie. Si tenemos en cuenta la explicación dada en el *Tratado del hombre*, este se trata de un ejemplo de movimiento involuntario, por lo cual el movimiento de retirar el pie del fuego se dará como reacción de la máquina del cuerpo independientemente de que haya un alma sintiente ligada a la máquina: se dará por la mera serie causal que involucra a la sangre, los espíritus animales y su contacto y movilización de los nervios y músculos del cuerpo. Ahora bien, lo que pretende explicar aquí Descartes no es la mecánica del cuerpo, sino la sensación que tiene el alma que está ligada a ese cuerpo, esto es, la sensación de dolor. ¿Y cómo explica la producción, causa u origen de esa sensación? Si releemos el pasaje, vemos que Descartes dice que por mediación de los nervios, se produce un movimiento en el cerebro que *la naturaleza ha instituido* para hacer sentir dolor al espíritu. La clave de la explicación de la sensación del alma parece residir entonces en eso que la naturaleza ha instituido. De manera que posee vital importancia preguntarnos qué entiende Descartes con aquella idea de *institución de la naturaleza*.

En el pensamiento cartesiano la institución de la naturaleza no es otra cosa que una regla de correspondencia establecida por Dios, que hace coincidir ciertos movimientos y transformaciones del cuerpo a ciertas sensaciones del alma. Siendo esto así, cabe preguntarse entonces: ¿el vínculo, ligazón o interacción entre el cuerpo y el alma está realmente siendo explicado aquí? Formulamos esta pregunta porque con la intervención de la institución de la naturaleza todo parece suceder como si el cuerpo y el alma fueran dos esferas o registros coexistentes y coincidentes, en paralelo, pero sin entrar en una real interacción causal —al menos, sin entablar una relación causal del tipo que Descartes venía presentando, esto es, una causación mecánica dada por el contacto o toque entre la causa y el efecto. El cuerpo no produce ni causa la sensación del alma como resultado de un contacto o toque pues, en efecto, ¿cómo podría el cuerpo tocar un alma que es, en sí misma, inmaterial? El cuerpo está, de hecho, relacionado con el alma según esta idea de institución de la

naturaleza que afirma Descartes; sin embargo, este deja oculto el secreto de esa relación pues lo hace residir en el misterio de la omnipotencia Dios: Dios puede hacer que las dos sustancias, diferentes e incompatibles entre sí, coincidan pero la clave de esa coincidencia Descartes no la explica sino que la remite a un decreto divino. Notemos que esta solución por decreto divino no sólo deja en un misterio aquello que concierne a los movimientos involuntarios del cuerpo y las sensaciones del alma correlacionadas a ellos, también deja un misterio en relación con los movimientos que realizamos voluntariamente pues, ¿cómo una volición del alma (querer tomar agua por ejemplo o querer expresar con palabras un cierto pensamiento) produciría los consecuentes movimientos de los brazos, la lengua y la boca?

Como han señalado varios filósofos del siglo XX⁵⁸, el problema de este vacío en la explicación cartesiana —que Descartes intenta cubrir con el decreto divino— radica en el presupuesto mismo que la explicación mecanicista cartesiana admite: el dualismo. Pues una vez que se han separado taxativamente la sustancia extensa y la sustancia pensante, confiriéndoles naturalezas no sólo diferentes sino incluso incompatibles entre sí, es imposible volver a juntarlas. Y este problema, por así decir, infecta la filosofía cartesiana en lo micro como en lo macro: se presenta como un problema a la hora de pensar la interacción del alma y el cuerpo en el pequeño mecanismo del cuerpo humano, como también a la hora de pensar cómo es que una instancia inmaterial y espiritual como Dios ha podido imprimir un primer movimiento a la materia del mundo. La respuesta de Descartes en ambos casos es que Dios lo puede hacer porque su potencia es infinita, aunque esta escape a nuestra capacidad de comprensión. Así, la cientificidad que había caracterizado el intento cartesiano de elaborar una fisiología mecanicista —intento en buena medida erróneo pero no por eso acientífico— parece chocar con el dualismo y hallar, en su solución según la institución de la naturaleza, solo una salida dogmática o, si se quiere, *por el misterio*.⁵⁹ Es así que Descartes lega a los filósofos posteriores el problema de resolver cómo lograr una explicación satisfactoria del vínculo entre la materia y la instancia espiritual. El eco de esa herencia se hace escuchar todavía hoy, toda vez que la filosofía y la ciencia se plantean el problema de la relación entre una mente y un cuerpo diferentes e irreductibles entre sí.

Sin embargo, ¿esa es la única manera en que Descartes pensó el vínculo entre el alma y el cuerpo? Ya hemos adelantado que no. Descartes también pensó el vínculo entre el alma y el cuerpo como un vínculo de *unión*, mezcla y confusión entre ambos y sobre esa *perspectiva de la unión* vamos a hablar a continuación.

⁵⁸ Por ejemplo J.P. Sartre inicia el capítulo titulado “El cuerpo” de su obra *El Ser y la Nada* (1943) realizando esta crítica a la filosofía cartesiana. M. Merleau-Ponty, por su parte, dedica el capítulo final de *Estructura del comportamiento* (1938) a la evaluación crítica del dualismo cartesiano así como numerosos pasajes de su *Fenomenología de la Percepción* (1945) en los que realiza una crítica a la concepción del cuerpo propio en tanto que objeto derivada de concepciones dualistas como la cartesiana (Cf. especialmente *Fenomenología de la percepción*: Parte primera, sección II: La experiencia del cuerpo y la psicología clásica).

⁵⁹ Lo que aquí señalamos críticamente como una incoherencia o desvío entre una intención científica y una solución que apela al misterio divino más que cerrarnos en una mera visión crítica acaso deba advertirnos sobre el particular entramado entre ciencia y religión que caracterizó el nacimiento mismo de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII, y que permitiría que aquel —a nuestros ojos— desvío sea considerado en su época como una solución legítima. Para una lectura sobre las peculiaridades del surgimiento de la ciencia moderna véase el [capítulo 6](#) de este libro.

La unión del alma y el cuerpo

Antes de comenzar con la perspectiva cartesiana de la unión quisiéramos hacer una aclaración. A veces se piensa que Descartes concibió primero la explicación fisiológica y que luego, al darse cuenta de que esta fallaba o dejaba cosas sin resolver, la abandonó y la reemplazó por la perspectiva de la unión. Sin embargo, esta visión no es correcta pues, si atendemos a los textos cartesianos veremos que las dos perspectivas coexisten en el pensamiento de Descartes en simultáneo. Una prueba de ello es que ambas no sólo se sostienen en el mismo libro sino además en el mismo capítulo: la Meditación VI de sus *Meditaciones metafísicas*.

Si en la perspectiva fisiológico-mecánica el cuerpo era entendido como “partes extra partes”, esto es, como un ensamblaje de partes todas exteriores entre sí, carente de interioridad y cuyo vínculo con el alma era un vínculo asimismo exterior, en la perspectiva de la unión el cuerpo ya no será considerado como un sistema de partes exteriores entre sí sino como una unidad con el alma, en la que las nociones de mezcla y confusión permitirán pensar en una conexión intrínseca entre ambos y no meramente extrínseca, como ocurría en la perspectiva fisiológico-mecánica. Consideremos el texto cartesiano:

La naturaleza me enseña también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no solo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él. Pues si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida solo por medio del entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista que algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, yo conocería simplemente eso mismo, sin que los sentimientos confusos de hambre y de sed me lo advirtieran. Pues, en efecto, todos los sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son sino ciertos modos confusos de pensar, que proceden y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo (Descartes, 1980, p. 279).

El primer punto que hemos de destacar de este pasaje es su comienzo con la frase “la naturaleza me enseña”. Tal frase indica que lo que Descartes se propone en esta parte de las *Meditaciones* no es introducirnos en una nueva distinción del entendimiento, sino constatar lo que efectivamente sabemos sobre nosotros mismos antes y con independencia de cualquier aplicación del entendimiento a nuestras nociones comunes. El pasaje citado retoma una antigua analogía formulada por Aristóteles (s. IV a. C.) que compara al cuerpo con un barco y al alma con el piloto del barco (Aristóteles, 1978, II, 1, 413^a, pp. 5-9). Dos cosas parecen sugerirse a partir de aquella imagen. Por un lado, el alma, asimilada al piloto, parece colocarse como la conductora del cuerpo. Por otro, y más importante aún, la asimilación de la relación alma-cuerpo a la relación piloto-barco establece, para el alma y el cuerpo, la misma relación exterior que caracteriza al piloto y el barco: el piloto está dentro del barco, pero *no* es el barco, es decir, no se confunde con

él. Se trata siempre de dos cosas distintas, exteriores entre sí. Del mismo modo y por proyección analógica, el alma está en el cuerpo, pero no se confunde con él; si entre ellos hay alguna relación tal relación ha de ser exterior o extrínseca. Así considerada, vemos entonces que aquella analogía aristotélica coincide con una propuesta dualista.⁶⁰ Sin embargo, lo que Descartes hace al recuperar dicha comparación no es afirmarla sin más sino *restringirla*, esto es, intentar mostrar que *no solo* debemos entender al cuerpo como algo separado del alma. ¿Se está contradiciendo Descartes con la posición que él mismo había sostenido en su dualismo de las sustancias? Sí, ciertamente. Y en rigor, esta restricción a la analogía aristotélica debe leerse como una restricción que el propio Descartes está haciendo a *su* propio dualismo. Ahora bien, restringir una afirmación no es negarla completamente, solo es atemperarla, relativizarla, rebajarla en su pretensión de exhaustividad. Lo cual implica que para Descartes, el dualismo sigue siendo cierto, pero que esa no es la única verdad. Expliquémoslo.

Descartes ve que si bien el entendimiento nos dice que cuerpo y alma son dos sustancias separadas y distintas, la experiencia de la vida (nuestra experiencia corporal cotidiana) nos muestra sin embargo que hay una *conexión íntima* entre ellos, en las que el cuerpo y el alma se experimentan como un todo. ¿Cuáles son esas experiencias? Mis sensaciones de estados internos —las experiencias internas que todos tenemos— de sed, de hambre, de dolor, etc. Y lo que dice Descartes es esto: cuando yo tengo sed o hambre o siento un dolor, no me entero de eso porque el entendimiento o la razón me lo comuniquen, es decir, de un modo externo al cuerpo sino, al contrario, si me entero de ello es justamente porque *lo siento en mi propio cuerpo*. A esta dimensión de lo que sentimos en nuestro propio cuerpo un estudioso de Descartes llamado John Cottingham (1995, p.191) le llama *fenomenología de la sensación*, y sostiene que es en esa dimensión fenomenológica donde radica toda la justificación de esta propuesta cartesiana de la unión del alma con el cuerpo. Pues, en efecto, Descartes aquí está apuntando a la sensación como vivencia interior, experimentada por cada uno de nosotros subjetivamente, y no en tanto que impresión mecánica de un objeto externo sobre los órganos del cuerpo y, menos aún, en tanto idea forjada y presente de manera objetiva al entendimiento. Por eso Descartes restringe la validez de pensar el vínculo entre cuerpo y alma únicamente como si se tratase de una relación barco-piloto, porque la relación entre el piloto y el barco es siempre externa: cuando el piloto se entera de que una vela del barco se rompió, se entera, no porque sienta en sí mismo esa rotura sino porque va a cubierta y la ve, es decir, externamente. Pero del hambre y de la sed no me anoticio externamente, sino por una sensación que vivencio en mi propio cuerpo. Ciertamente, puede suceder que uno se lastime y que ocasionalmente se entere de la herida unos segundos después, al verse o porque alguien nos lo advierta. Pero esa situación es extremadamente inusual y cuando ocurre —si es que ocurre— nos llena de perplejidad precisamente porque ese

⁶⁰ Nos referimos aquí, estrictamente, a la lectura que puede hacerse de la analogía aristotélica desde las distinciones categoriales propias de la filosofía cartesiana, y no a la especificidad y complejidad de la concepción propiamente aristotélica del alma y el cuerpo, la cual excede los propósitos de este trabajo.

no es el modo habitual en que nos anoticiamos de nuestros estados corporales.⁶¹ Nos anoticiamos de una herida en nuestro cuerpo porque la sentimos, porque nos duele. Y es a eso a lo que se refiere Descartes cuando sostiene que *no solo* estoy en mi cuerpo como un piloto en el barco sino que mi alma y mi cuerpo forman *como un único todo* pues mis estados corporales me son conocidos no por el entendimiento sino porque los siento, como dirá Descartes, “de este lado de mí”, arraigados en mi propio cuerpo.

Cuando Descartes planteó el dualismo metafísico de las sustancias y la explicación fisiológico–mecánica que es afín a este, dio a entender que el sujeto de la sensación era solamente el alma, mientras que el cuerpo en sí mismo no sentía nada y era un mero objeto. Aquí, en la perspectiva de la unión, Descartes se distancia de su propio dualismo pues lo que plantea es que lo que sentimos no lo sentimos en el alma aisladamente del cuerpo: mis sensaciones de dolor, hambre o sed son percibidas en mi propio cuerpo en tanto que soy una unión o mezcla confusa de ambos. Así que si en las primeras perspectivas examinadas, el cuerpo era un mero objeto de un único sujeto que era el alma, en esta otra perspectiva el cuerpo deja de ser un mero objeto para presentarse, en su unión íntima con el alma, como un nuevo sujeto: un *cuerpo viviente* o un *alma encarnada*.

En 1643, dos años después de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes mantuvo una serie de intercambios epistolares con la princesa Elisabeth de Bohemia, en los que esta, habiendo leído las *Meditaciones*, le planteó a nuestro autor una de las dificultades más importantes suscitadas por aquella obra: la dificultad con la que se encuentra, sostiene Elisabeth, al intentar concebir la distinción radical entre el alma y el cuerpo a la vez que su unión. Dicho en otras palabras, el hecho de que un alma inmaterial se halle unida a un cuerpo por definición material, y pueda producir modificaciones en la sustancia extensa que es dicho cuerpo al tiempo que padecer sus estados.⁶² Frente a esa objeción y demanda —pues Elisabeth solicita a Descartes que de haber un modo de concebir unión y distinción a la vez, tenga el favor de indicárselo— Descartes responde a Elisabeth que aquella dificultad, lejos de responder a una incapacidad de la princesa, resulta absolutamente fundada: es imposible concebir a la vez la distinción entre el alma y el cuerpo al tiempo que su unión, ya que ambas nociones son contradictorias entre sí.⁶³ El punto, sostiene Descartes en aquel intercambio, es que la distinción entre el alma y el cuerpo es el resultado del examen minucioso realizado por el entendimiento al aplicarse a tales nociones (tarea principal llevada a cabo en su *Meditaciones*), mientras que la unión del

⁶¹En esta misma línea, John Cottingham ofrece el ejemplo del diabético que acostumbrado a analizar su sangre, realiza dicha prueba y se anoticia intelectualmente de que su cuerpo necesita azúcar. Sin embargo, el mismo Cottingham advierte que en tales casos lo habitual es que una extraña sensación de mareo acompañe al diabético en aquellos menesteres (Cottingham, 1995, p.191).

⁶²El intercambio epistolar entre Elisabeth de Bohemia y Descartes sobre aquel particular se da a lo largo de cinco cartas, fechadas entre el 16 de mayo y el 1ro de julio de 1643. Cf. Descartes, 1999.

⁶³“(…) pues no me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente la distinción que hay entre el alma y el cuerpo y al mismo tiempo su unión, porque para esto hay que concebirlas como una sola cosa y simultáneamente concebirlas como dos, lo que es contradictorio.” (*Descartes a Elisabeth*, 28 de junio de 1643 en Descartes, 1980, p.418).

cuerpo y el alma es algo que todo el mundo sabe en la vida cotidiana, esto es, por fuera y con independencia de cualquier reflexión filosófica que convoque al entendimiento. Se trata, así, de dos órdenes diferentes: el orden teórico de la indagación filosófica por medio del entendimiento y el orden vital de nuestros saberes cotidianos basados en los sentidos y orientados a mantenernos con vida más que a conocer de manera estricta. Ambos órdenes poseen su verdad pero no deben confundirse: la unión, siendo una noción primitiva del orden vital cotidiano, nos es inmediatamente accesible a través de nuestras sensaciones, sin embargo, si intentamos conocerla por medio del entendimiento llegaremos inexorablemente a dificultades insalvables, puesto que el entendimiento solo muestra la distinción entre el alma y el cuerpo y no su unión. Así, la dificultad hallada por Elisabeth tiene, a los ojos de Descartes, su razón de ser: ha tratado de hacer inteligible por medio del entendimiento una noción —la noción de unión- que no se deriva ni se funda en el entendimiento sino en un orden vital que es, al contrario, imposible de ser elucidado filosóficamente. Varios siglos más tarde, el filósofo contemporáneo M. Merleau-Ponty (1985), interesado en el desarrollo de una mirada no dualista del ser humano, valorará positivamente esta idea cartesiana de una unión, mezcla y confusión entre el alma y el cuerpo, pero le criticará a Descartes que la pertenencia de aquella noción a un orden vital implique su simultánea exclusión del terreno de lo pensable filosóficamente.

A modo de cierre

A lo largo de esta presentación hemos intentado abordar las distintas maneras en que Descartes pensó el cuerpo, el alma y el vínculo entre ambos. Presentamos en primer lugar su noción de hombre-máquina derivada de sus investigaciones en el campo de la fisiología mecanicista. Vimos, en aquella instancia, el esfuerzo cartesiano por pensar el cuerpo y su funcionamiento con independencia de un alma que opere como principio motor. Debemos decir, respecto de aquella reflexión, que a la idea de un cuerpo-máquina solo equívocamente podría caberle el adjetivo de cuerpo-objeto pues la contraparte subjetiva está ausente en aquella explicación: en rigor, el cuerpo-máquina allí presentado es un cuerpo sin sujeto, esto es, un mecanismo sin ninguna forma de conciencia. Nos adentramos luego en la formulación del dualismo sustancial cartesiano y examinamos el intento de nuestro filósofo por compatibilizar el esquema fisiológico mecanicista elaborado respecto del cuerpo con el dualismo sustancial. En dicha instancia nos enfrentamos al problema cartesiano de cómo explicar la interacción entre un cuerpo-máquina y un alma capaz de sentir las modificaciones corporales, respetando a su vez el esquema dualista ofrecido por el entendimiento, de una distinción taxativa entre las sustancias. El resultado al que llegamos fue la captación de un límite en la propuesta cartesiana, consistente en la incapacidad de esta de explicar la interacción entre el cuerpo y el alma sin apelar a un decreto divino. En la consideración de este intento explicativo, con todo, se perfiló ante nosotros una clara noción cartesiana de cuerpo-objeto, no solo en tanto que materia sino fundamentalmente en tanto que objeto de un único y exclusivo sujeto de la sensación: el alma. Finalmente, consideramos la propuesta cartesiana de una unión entre el cuerpo

y el alma, en la que detectamos que aquella noción de cuerpo-objeto de un alma-sujeto se desvanecía en favor de un *cuerpo-sujeto* o alma encarnada. Solo nos resta decir que a pesar de la radical diferencia que media entre cada una de estas concepciones, Descartes se mantuvo hasta el final oscilando entre un pensamiento del vínculo alma-cuerpo en términos de *interacción* de dos sustancias separadas y en términos de *unión, mezcla y confusión*. Y es que tal como él mismo se lo señalara a Elisabeth de Bohemia, ambas perspectivas poseen su verdad, solo que en terrenos o dimensiones distintas: el dualismo y la fisiología mecanicista serían una verdad teórica, de la metafísica y la ciencia, esto es, una verdad que aparece cuando lo que intentamos es conocer según el entendimiento, organizando y depurando nuestras experiencias de acuerdo con lo que este nos señala clara y distintamente. La perspectiva de la unión, en cambio, aparece como una verdad que nos enseña nuestra propia experiencia cotidiana cuando no buscamos conocer conceptualmente lo que somos sino simplemente vivir.

Referencias

Fuentes primarias

- Aristóteles, (1978). *Acerca del alma*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (1980). *Meditaciones metafísicas en Obras escogidas*. (Trad. E. de Olazo y T. Zwanck). Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1990). *Tratado del Hombre*. (Trad. G. Quintás). Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. (Trad. M. T. Gallego Urrutia). Barcelona: Alba.

Fuentes secundarias

- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. (Trad. de L. Benítez et al). México: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Autónoma de México.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya.
- Sepper, D. (2015). Animal Spirits. En L. Nolan (Ed.). *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 26-28). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511894695.011>

CAPÍTULO 10

Ralph Cudworth y una relación distinta entre cuerpo y alma en el siglo XVII

Natalia Strok

En este capítulo me propongo presentar a un filósofo moderno poco conocido hoy en día para nuestra comunidad filosófica latinoamericana. La razón por la que no lo conocemos es que no es parte del canon de la filosofía, es decir, no se incluye entre esos filósofos que por distintas razones fueron considerados como aquellos ineludibles de conocer en la historia de la filosofía y que actualmente conforman algo así como el panteón de la filosofía moderna: Descartes, Spinoza, Hume, Kant, por nombrar algunos.

El filósofo sobre el que trataré es Ralph Cudworth (1617-1688), uno de los representantes de lo que se denomina como el grupo de los platónicos de Cambridge del siglo XVII. Esta categoría fue acuñada en el siglo XIX para denotar la contribución a la filosofía de un conjunto de pensadores, que tenían como base a la Universidad de Cambridge. Esta denominación se debe a que suelen preferir y destacar a autores platónicos, en especial a Plotino (205-270), aunque también son lectores de otras corrientes filosóficas y de sus contemporáneos. Los miembros más destacados del grupo son Henry More (1614-1687) y Cudworth, pero la lista incluye a otros filósofos, entre ellos, una filósofa, sobre quien escribo también en este libro: Anne Conway (1631-1679)⁶⁴.

Cudworth trata temas recurrentes para su época como la relación entre alma y cuerpo, o las diferencias entre animales y seres humanos. Y si bien en sus obras se detiene sobre todo a discutir con la filosofía antigua, en verdad podemos afirmar que su diálogo es también con Descartes, quien marcó las reflexiones en torno a estos temas para muchos de los filósofos de la época. Mi intención es dar cuenta de la original propuesta que realiza Cudworth respecto a lo mental, que se verá reflejada en su concepción de las almas, los animales y los seres humanos. Para esto vamos a tener que comprender también un concepto central en su filosofía que es el de *naturaleza plástica*. Y así podremos apreciar la riqueza de una propuesta alternativa a las más conocidas actualmente. De esta manera, descubriremos que la filosofía moderna es mucho más amplia que lo que solemos reconocer.

⁶⁴ Véase el [capítulo 12](#) de este libro.

Breve presentación

Cudworth ingresa en la Universidad de Cambridge con quince años, a modo de pensionado porque su padre, que había muerto cuando era pequeño, había estudiado allí. En 1639 es admitido como miembro de dicha institución, donde permanece por el resto de su vida. Esto es algo que la bibliografía suele destacar ya que esta relación con la Universidad de Cambridge, lejos de aislarlo, conecta al filósofo con la vida política, social y cultural de la Inglaterra del siglo XVII. Porque, de hecho, la vida de Cudworth en Cambridge coincide con los años de la Guerra Civil en Inglaterra y sus consecuencias. En este sentido, debe decirse que, si bien rechaza la rigidez del calvinismo que imperaba en el Emmanuel College —perteneciente a la universidad donde estudia—, al mismo tiempo muestra cierta afinidad con la causa parlamentaria, que era crítica del calvinismo ortodoxo (Carter, 2010, pp. 102-115)⁶⁵. Cudworth es profesor de hebreo y ocupa cargos importantes en el Clare Hall y el Christ College de la misma universidad. Además, participa del movimiento que proponía la readmisión del judaísmo en Inglaterra, por lo cual se evidencia que sus intereses no son solo filosóficos sino también teológicos.

A diferencia de otros exponentes del grupo de los platónicos, Cudworth es un autor de lenta producción. En vida solo publicó algunos sermones y *The True Intellectual System of the Universe* (1678) (*El verdadero sistema intelectual del universo*). Esta publicación es la primera parte de un proyecto extenso, que nunca desarrolló completamente. Se trata de un escrito monumental que cuenta con más de novecientas páginas *in folio*, donde los temas se encuentran relacionados mayormente con el mundo antiguo, aunque además discuta con filósofos contemporáneos como Hobbes, Descartes y Spinoza. La forma, el estilo y el hecho de que sea un proyecto de publicación que quedó incompleto llevaron a que Cudworth fuera visto como un *outsider* en su propio tiempo, aunque tratara los temas relevantes del momento, bajo cierta forma enmascarada por apelar constantemente a autores del pasado. Póstumamente, se publicaron dos tratados que completan algunos puntos del proyecto inicial: *Tratado sobre la moral eterna e inmutable* (*Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*) publicado en 1731 y *Tratado sobre la voluntad libre* (*Treatise of Free Will*) en 1838. También se encuentran aún sin publicar una serie de manuscritos dedicados sobre todo al tema de la libertad humana.

El dualismo de actividad y pasividad

En *The True Intellectual System of the Universe* Cudworth se propone enfrentar a los diferentes ateísmos que ganan terreno en su tiempo, cuyos orígenes pueden rastrearse hasta la filosofía antigua. Las cuatro formas que distingue, según su opinión, tienen el mismo problema: no

⁶⁵ En este momento se produce en Inglaterra el período del Interregno (1649-1660) por el cual se depone al rey y en su lugar gobierna la Mancomunidad (*Commonwealth*) a cargo de parlamentarios como Oliver y Richard Cromwell.

aceptan la anterioridad, es decir, la superioridad de la sustancia inmaterial por sobre la material. En el mejor de los casos, los ateos crean un monstruo al proponer una materia animada por sí misma, olvidando la verdadera naturaleza de esta sustancia. Para este autor, la materia ocupa el último lugar en la escala de seres, al carecer de actividad propia y depender del ámbito espiritual para vivir y moverse. Su dualismo, sin embargo, no es el de espíritu y cuerpo, de pensamiento y *res extensa*, como en Descartes, sino de actividad y pasividad. Para el profesor de Cambridge la sustancia inmaterial es activa mientras que la sustancia material es pasiva. Ahora bien, por actividad Cudworth entiende cualquier tipo de movimiento sin necesidad de que sea mental y mucho menos consciente.

Cudworth sostiene que estas dos sustancias fueron creadas por Dios. Como cristiano presenta al Dios unitrino, que identifica con el amor intelectual, único auto-originado, bondad esencial y sustancial, de la siguiente manera:

Al tener plenitud y fecundidad infinitamente desbordantes se ofrece sin envidia, de acuerdo a la mejor sabiduría gobierna dulcemente todo, sin ninguna fuerza o violencia (al estar todas las cosas sujetas naturalmente a esta autoridad, y obedeciendo verdaderamente sus leyes), y reconcilia la totalidad del mundo en armonía (Cudworth, 1678, p. 159)⁶⁶.

No se trata de un Dios que intervenga en cada evento de la creación, sino que establece su ley a través de una herramienta específica a la que denomina naturaleza plástica (*plastic nature*). Cudworth explica:

Por lo cual, dado que ni todas las cosas son producidas fortuitamente, o por un mecanismo sin guía de la materia, ni puede pensarse razonablemente que Dios mismo hace todas las cosas inmediata y milagrosamente, debe concluirse que hay una naturaleza plástica bajo Él, como un instrumento inferior y subordinado, que ejecuta como esclava esa parte de su providencia que consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia, de modo tal que haya también, además de ésta, una providencia superior que debe ser reconocida, la cual, al presidir sobre todo, muchas veces suple los defectos de ella, y a veces prevalece ante ella, ya que esta naturaleza plástica no puede actuar por elección, ni con criterio. (Cudworth, 1678, p. 150)⁶⁷.

⁶⁶ That having an infinite overflowing fulness and fecundity dispenses itself uninviciously, according to the best wisdom, sweetly governs all, without any force or violence (all things being naturally subject to its authority, and readily obeying its laws), and reconciles the whole world into harmony. En todos los casos, las traducciones son propias.

⁶⁷ Wherefore since neither all things are produced fortuitously, or by the unguided mechanism of matter, nor God himself may reasonably be thought to do all things immediately and miraculously; it may well be concluded, that there is a plastic nature under him, which, as an inferior and subordinate instrument, doth drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter; yet so as that there is also, besides this, a higher providence to be acknowledged, which, presiding over it, doth often supply the defects of it, and sometimes overrule it; forasmuch as this plastic nature cannot act electively, nor with discretion.

La naturaleza plástica es, entonces, el instrumento ciego que Dios utiliza para gobernar la materia, que, como ya afirmamos, es absolutamente pasiva. La naturaleza plástica, que se dice ciega porque carece de conocimiento y que no es consciente porque no necesita de conciencia para ser activa, trabaja internamente en la materia para darle movimiento de acuerdo a la providencia divina. Por esto, Cudworth explica que la vida (en tanto actividad) de la naturaleza plástica es inferior a cualquier otro tipo de vida. Las almas son superiores a ella y Cudworth reconoce la existencia de almas incluso en los animales más simples. Es decir, tanto la naturaleza plástica como las almas de los animales irracionales y racionales son activas y por tanto vitales. Podemos dar cuenta de alguna diferencia entre estas últimas cuando pensamos en ejemplos: que una hoja se vuelva amarilla y caiga del árbol en otoño es algo que se debe al accionar de la naturaleza plástica en ese árbol, pero que un perro ladre a un extraño es algo que depende del alma de ese perro particular. Para Cudworth el perro es consciente de su ladrido.

En suma, la metafísica de Cudworth postula la existencia de un Dios, principio intelectual de todo, que imprime su sabiduría en la naturaleza plástica, la cual gobierna a su vez la materia, aunque es considerada como el tipo de vida más bajo. La materia, por su parte, es última en la escala de seres porque es pura pasividad y no tiene vida en absoluto. El nivel más alto es el de la vida racional de los seres humanos, aunque obviamente por debajo de la perfección de la mente intelectual de Dios. Esto significa que Dios, las almas de animales y hombres, y la naturaleza plástica son todas formas de vida activa, en oposición a la materia, que es absolutamente pasiva y depende de la vida activa en cada aspecto. Así, el mundo se compone de sustancia material y sustancia espiritual, ambas unidas y mezcladas, porque lo inmaterial actúa internamente en lo material.

La causalidad en Cudworth sigue los lineamientos generales del llamado neoplatonismo, es decir, el único poder causal es aquel que tiene el poder suficiente para producir el efecto, y eso significa que contiene al efecto; por eso es causa eficiente que contiene igual perfección en sí en tanto causa. Nada puede ser creado a partir de la nada; esto quiere decir que hay un único creador de lo existente, que es Dios, quien produce a partir de su propia naturaleza de forma emanativa. Es decir, no utiliza nada externo a sí mismo, sino que es como si fuese un manantial del que brotan ríos; por eso es una emanación. El resto de los seres, al ser imperfectos, no pueden crear nuevas sustancias sino modificaciones y accidentes sobre las sustancias creadas por Dios⁶⁸. En tanto se requiere actividad para realizar esas modificaciones, solo la naturaleza plástica y las almas son capaces de ello. La naturaleza plástica lo hace de forma necesaria y de manera inexplicable, siguiendo ciegamente el designio divino; las almas racionales son aquellas que se sustraen a esta necesidad y actúan libremente. Allí encontraremos lo propiamente mental en la creación.

⁶⁸ Ni siquiera los padres y madres crean nuevas almas para sus descendientes, sino que Dios es el creador de toda nueva alma en el mundo creado.

Lo mental

En el *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad* Cudworth explica que las cosas son lo que son por cierta naturaleza que las hace ser así: “es imposible que algo sea solo por voluntad, esto es sin naturaleza o entidad, o que la naturaleza o esencia de cualquier cosa sea arbitraria” (Cudworth, 2021, p. 77)⁶⁹. No se trata de convenciones o pactos realizados por los seres humanos, sino que hay una legalidad natural que responde a la ley divina:

Ahora, todo el conocimiento y sabiduría que hay en las creaturas, ya sean ángeles u hombres, no es nada más que la participación de esa sabiduría de Dios eterna, inmutable e increada, o varias signaturas de ese único sello arquetípico, o como tantos múltiples reflejos de un único y mismo rostro, hechos en muchos cristales, de los cuales algunos son más claros, otros más oscuros, algunos permanecen más cercanos, otros más lejanos (Cudworth, 2021, pp. 109-111)⁷⁰.

A partir de esto, podemos afirmar que para Cudworth el conocimiento que adquieren los seres racionales se da por participación en Dios. Además, de acuerdo a los desarrollos filosóficos de su tiempo, sostiene una estructura atomista para la materia. Para Cudworth el atomismo, entendido como la postura que afirma que el mundo está compuesto de partículas materiales indivisibles denominadas átomos, es verdadero, si se entiende que la metafísica no solo considera la sustancia material sino también la espiritual o inmaterial, de manera tal que las cualidades que conocemos no pertenecen únicamente a las cosas externas sino también a pasiones inmateriales en nosotros. Así, el calor o el frío, los colores, la luz, etc., no son cualidades de los objetos sino solo en tanto existen además como sensaciones en nosotros. De hecho, el conocimiento no lo otorgan los datos de los sentidos, sino que proviene del *vigor interno de la propia mente*⁷¹, es decir a partir de una actividad de la propia mente de quien está percibiendo. Así lo expresa:

Por lo cual, el resultado correcto y genuino de esta antigua filosofía atomista, que es el triunfo de la razón sobre la sensación, no es otro que este: que el sentido solo no es el criterio o el juez de lo que existe real y absolutamente fuera de nosotros, sino que hay una facultad intelectual más alta y superior en nosotros

⁶⁹ it is impossible any Thing should Be by Will only, that is without a Nature or Entity, or that the Nature and Essence of any thing should be Arbitrary.

⁷⁰ Now all the Knowledge and Wisdom that is in Creatures, whether Angels or Men, is nothing else but a Participation of that one Eternal, Immutable and Increased Wisdom of God, or several Signatures of that one Archetypal Seal, or like so many multiplied Reflections of one and the same Face, made in several Glasses, whereof some are clearer, some obscurer, some standing nearer, some further off.

⁷¹ Douglas Hedley lo denomina “idealismo epistemológico” (2019, p. 147).

que juzga a nuestros sentidos, que descubre lo que es falaz y fantasioso en ellos, y declara qué es y qué no es absolutamente. (Cudworth, 2021, p. 175).⁷²

No somos pasivos a nivel intelectual, sino que nuestra alma tiene un rol activo. El proceso de conocimiento debe tener en cuenta la relación entre alma y cuerpo, es decir entre lo pasivo o los sentidos corporales y lo activo o la sensación, que es un acto del alma. Si bien se trata de dos sustancias distintas, la espiritual y la material, como ya mencionamos, ellas interactúan de una forma misteriosa, de modo tal de crear un compuesto. Afirma:

Porque a pesar de que el alma es una sustancia distinta y de una naturaleza diferente a la del cuerpo, de todos modos, sin embargo, en cada animal está íntimamente unida al cuerpo, y se adhiere a este de tal manera que ambos juntos componen y constituyen una sola cosa (Cudworth, 2021, pp.203-205).⁷³

Recordemos que la naturaleza plástica actúa internamente en la materia y del mismo modo han de comportarse las almas de los seres animados.

Cudworth ofrece citas de Plotino porque entiende que su tratamiento de este tema sigue de modo general su propuesta. Así expresa: “La sensación no es sino el ofrecimiento o la presentación de algún objeto a la mente para darle una ocasión de ejercitar su propia actividad interna sobre él” (Cudworth, 2021, p. 215)⁷⁴. El acento en su explicación del proceso de conocimiento está puesto en la actividad de la propia mente, que conquista el objeto que conoce en lugar de padecerlo.

Nos queda por preguntar, entonces, por la actividad propia e interna del alma. Si el sentido funciona en lo particular, es decir, en los objetos determinados que percibimos; la actividad interna del alma funciona de modo universal, es decir, a través de conceptos que reúnen a los objetos particulares en grupos. Por ejemplo, si los sentidos me permiten ver el árbol que está plantado en la puerta de mi casa, el alma utiliza el concepto de árbol en general, como un concepto universal para comprender las propiedades que tienen todos los árboles. Citando al filósofo medieval Boecio (480-524/5), Cudworth explica en qué consisten las razones o conceptos universales: “Las ‘razones’ abstractas universales son ese puesto más alto de la mente desde donde al mirar hacia abajo a las cosas individuales, tiene una visión dominante de ellas, y como si fuera *a priori* las comprende o conoce”

⁷² Wherefore, the proper and genuine result of this old *Atomical* philosophy, which is the triumph of Reason over Sense, is nothing else but this, that Sense alone is not the *Criterion* or Judge of what does Really and Absolutely exist without us, but that there is a Higher and Superior intellectual Faculty in us that judges of our Senses, which discovers what is Fallacious and Fantastical in them, and pronounces what Absolutely is and is not.

⁷³ For though the Soul be a distinct Substance, and of a different Nature from the Body, yet notwithstanding in every Animal it is intimately conjoined with the Body, and Cleaves to it in such a Manner, as that both together Compound and make up one thing.

⁷⁴ Sense is but the Offering or Presenting of some Object to the Mind, to give it an Occasion to exercise its own Inward Activity upon.

(Cudworth, 2021, p. 217)⁷⁵. Boecio sostiene distintos niveles de abstracción para el conocimiento y ubica en la razón la posibilidad del concepto universal. Por eso Cudworth explica, siguiendo a dicho filósofo, que lo particular que nos ofrecen los sentidos y las pasiones es conocido realmente una vez que se comprenden por esas razones internas del alma, que las interpretan a partir de sus nociones universales. Es decir, cuando el alma se activa sobre su objeto de conocimiento. Entonces explica:

De modo que el conocimiento no es una pasión que provenga de nada fuera de la mente, sino un esfuerzo activo de la fuerza, el vigor y el poder interno de la mente, al desplegarse a sí misma desde el interior, y las formas inteligibles por las que las cosas son entendidas o conocidas no son sellos o impresiones pasivamente impresas en el alma desde fuera, sino ideas que se extienden vitalmente o se ejercen activamente desde el interior (Cudworth, 2021, pp. 267-269).⁷⁶

Ahora bien, esto es algo particular de los seres racionales y no de todos los animales. Porque el alma del ser humano es superior a la del resto de los animales. De hecho, el alma humana contiene en sí todas las cosas de modo virtual, porque el poder cognoscitivo es una potencia que contiene todas las formas. En esto Cudworth afirma estar siguiendo a los platónicos, como Plotino o Boecio, y también a Aristóteles (384-322 a.C.), y así muestra la coincidencia entre ellos. Afirma:

Porque al tener el alma un poder cognoscitivo innato de manera universal (que no es nada más que un poder para elevar ideas objetivas dentro de sí misma y razones inteligibles de cualquier cosa), debe concederse que ella tiene una omniformidad⁷⁷ potencial en ella. (Cudworth, 2021, p. 279)⁷⁸.

Almas humanas y almas del resto de los animales

Ahora bien, sabemos que hay almas de animales irracionales y también de seres racionales, nos preguntamos entonces cuál es la particularidad de la mente humana. Para empezar, debemos marcar que Cudworth realiza un planteo sobre los animales que pretende oponerse a la concepción que Descartes tenía de ellos. Algunas frases de obras como el *Discurso del método*

⁷⁵ The Abstract Universal *Reasons* are that higher Station of the Mind, from whence looking down upon Individual things, it hath a Commanding view of them, and as it were *a Priori* comprehends or Knows them.

⁷⁶ So that Knowledge is not a Passion from any thing without the Mind, but an Active Exertion of the Inward Strength, Vigour and Power of the Mind, displaying itself from within; and the Intelligible Forms by which Things are Understood or Known, are not Stamps or Impressions passively printed upon the Soul from without, but Ideas vitally protended or actively exerted from within itself.

⁷⁷ Es decir que contiene en sí todas las formas, por eso traducimos *omniformidad*.

⁷⁸ For the Soul having an Innate Cognoscitive Power Universally, (which is nothing else but a Power of raising Objective Ideas within itself, and Intelligible Reasons of any thing) it must needs be granted that it hath a Potential Omniformity in it.

han suscitado la interpretación del pensamiento de Descartes como aquel que sostenía que los animales son meramente máquinas. Por ejemplo, en la quinta parte del *Discurso* Descartes dice:

Y aquí me he detenido especialmente para mostrar que si hubiese máquinas tales que tuvieran los órganos y la figura de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón, no tendríamos medio alguno de conocer que no eran, en todo, de la misma naturaleza que esos animales; mientras que si hubiesen máquinas que tuviesen semejanza con nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones tanto cuanto fuese moralmente posible, tendríamos siempre dos medios muy ciertos para saber que no por ello eran verdaderos hombres (Descartes, 2008, p. 97).

Aquí el filósofo expresa una gran diferencia entre animales irracionales y racionales porque afirma que los primeros pueden construirse tan solo si se copia su cuerpo, mientras que los seres humanos no se reducirían únicamente a ello.

Frases como estas llevaron a que Cudworth considerara que los animales para Descartes no eran en nada diferentes a los autómatas. A diferencia de esto, Cudworth sostiene que los animales irracionales tienen alma e incluso conciencia y auto-conciencia propia. Por ejemplo, el perro sabe que es él quien está ladrando en el momento en el que lo está haciendo, aunque haya algo instintivo que lo lleve a realizar ese acto y que él desconoce. Es decir, los animales no conocen las razones de lo que realizan, aunque tengan conciencia de sus actos, y por eso para Cudworth no pueden ser entes morales (Pécharman, 2014, p. 297). Por su parte, hay un nivel superior que es el de la inteligencia, razón y personalidad que presentan los seres humanos, que los animales no humanos no alcanzan.

En el *Tratado sobre el libre albedrío* Cudworth sostiene que en las almas de los seres racionales existe la posibilidad de sustraerse totalmente de los aportes que da la naturaleza, en general, al actuar. Ya vimos que las leyes divinas llegan al mundo de la creación por medio de la naturaleza plástica. Ella actúa en todo, incluso en los seres racionales de los que estamos hablando, de forma necesaria. Por ejemplo, nos crecen las uñas y el pelo, eso es la acción de la naturaleza plástica, en tanto ley natural, en nosotros.

En el capítulo 4 de este *Tratado sobre el libre albedrío*, Cudworth explica que las almas de los seres racionales, además de contar con las posibilidades de los animales no racionales de conciencia y auto-conciencia, pueden determinarse a sí mismas (Cudworth, 1996, p. 164). Es decir, es posible distinguir dos niveles en el alma, por una parte aquel que actúa de forma necesaria, siguiendo la legalidad propia de la naturaleza plástica, donde se ubicarían, por ejemplo, los cambios en el cuerpo, el apetito, la sed; y, por otra parte, una actividad contingente del alma a través de la cual los seres racionales toman decisiones o juzgan. Para Cudworth esta última es la actividad superior del alma, que actúa como si fuera sobre sí misma, y donde se cancelaría, de alguna manera, el poder de la naturaleza plástica. Los animales no racionales se encontrarían en un punto intermedio porque actúan de acuerdo a la legalidad natural pero son conscientes de sus acciones.

En el capítulo 10 de dicho tratado el inglés explica que en cada ser humano hay algo *hegemónico*, que es aquello que nos constituye como lo que somos nosotros mismos, y que es el alma propia comprendiéndose a sí misma “como si fuera en sus propias manos, como si estuviera duplicada sobre sí misma” (Cudworth, 1996, p. 178) y permite que, con distintos grados de deliberación, se pueda enfrentar o guiar a los apetitos más bajos que dependen de la naturaleza necesaria. Esto da también a los seres humanos la posibilidad de actuar bien o mal, recibir premios y castigos, es decir, es la clave para comprender su libertad. Mientras que los animales no racionales no son entidades morales para Cudworth, porque, si bien son capaces de realizar algún tipo de deliberación, no alcanzan el nivel de lo hegemónico y no pueden ser considerados seres libres, ellos no actúan bien o mal, sino que sus motivaciones son instintivas.

Así, la diferencia entre el animal y el ser humano no es que uno sea solo cuerpo y el otro no, como en el caso de Descartes. Tampoco lo es la consciencia, porque los animales también la tienen, sino este redoblamiento o duplicación extra que tiene el alma humana, que le aporta la posibilidad de actuar contingentemente y con intencionalidad por fuera de los mandatos de la naturaleza. Volviendo al punto de inicio sobre la participación divina, es posible decir que, de acuerdo también al dato bíblico, es el ser racional, es decir, el ser humano, quien participa en mayor medida que los animales no racionales de la divinidad y por esa participación goza de un poder en el alma que lo convierte en el único capaz de actuar por fuera de la legalidad divina, aunque mas no sea en un aspecto, porque de todos modos el ser humano depende de la naturaleza plástica en muchos otros aspectos. En esta jerarquía de seres que plantea el autor los animales no racionales ocupan el lugar que sigue al de los seres racionales, como ya afirmamos.

Conclusión

En este capítulo pudimos presentar una propuesta metafísica de la modernidad temprana que no es canónica. En ella notamos que las cuestiones teológicas no dejan de estar presentes y que, sin embargo, hay una apuesta por explicar el funcionamiento del mundo natural. En la concepción de Cudworth lo espiritual es superior a lo material y por eso todo termina dependiendo o bien de la naturaleza plástica, que es el mensajero de la ley divina y que traduce esta en ley natural, encargada del movimiento de los cuerpos y toda la sustancia material, o bien de las almas de los seres superiores, que tienen como paradigma más alto al alma humana, aquella que es capaz directamente de actuar por su propia cuenta y así deslindarse, aunque sea solo en parte, de la legalidad natural.

De este modo, es posible afirmar que la naturaleza plástica actúa de manera necesaria, mientras que las almas de los seres humanos lo hacen de forma contingente, es decir, siempre podrían haber actuado de una manera distinta. Aquí, para Cudworth, es donde se observa la libertad o libre albedrío de los seres racionales, que por ello pueden equivocarse y merecer castigo. A diferencia de estos, los animales no racionales, que son también conscientes de sus propias acciones y de lo que los rodea, no llegan al nivel de determinarse solo por sí mismos, sino que tienen como base

de sus decisiones a los instintos que actúan como la naturaleza plástica. Por ello no son pasibles de premios y castigos, como sí lo son los entes morales. Sin embargo, la conciencia de sus propias acciones los ubica en un nivel superior al de los animales-máquina de Descartes.

Queda para una reflexión posterior si esta comprensión de la naturaleza no otorga la posibilidad de una mirada sobre los animales no racionales más empática y menos utilitaria que la que se supo tener durante la modernidad y, en general, en el capitalismo. Por esta razón, estudiar pensadores que se quedaron fuera del canon de la historia de la filosofía es rico, porque nos permite reflexionar sobre otras posibilidades y las consecuencias que esto tiene para nuestro propio tiempo.

Referencias

Fuentes primarias

- Cudworth, R. (1678). *The True Intellectual System of the Universe*, Londres: Richard Royston.
- Cudworth, R. (1996) [1731]. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality: With A Treatise of Freewill*. (Ed. S. Hutton). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cudworth, R. (2021). Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad. (Trad. de N. Strok). Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Descartes, R. (2004) [1637]. *Discurso del método*. (Trad. de M. Caimi). Buenos Aires: Colihue.

Fuente secundaria

- Carter, B. (2010). The Standing of Ralph Cudworth As a Philosopher. En G. A. J. Rogers, Tom Sorell & Jill Kraye (eds.). *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy* (pp. 99-121). New York: Taylor and Francis.
- Hedley, D. (2019). Ralph Cudworth as Interpreter of Plotinus. En Stephen Gersh (Ed.). *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era* (pp. 146-159). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pécharman, M. (2014). *Cudworth on Self-Consciousness and the I Myself*. *Vivarium*, 52, pp. 287-314.
- Strok, N. (2016). Los Platónicos de Cambridge como historiadores de la filosofía: el caso de Ralph Cudworth. En Silvia Manzo y Vera Waksman (Eds.). *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía* (pp. 165-178). Buenos Aires: Prometeo.
- Strok, N. (2018a). Plutarco. 'The True Intellectual System of the Universe'. *Areté, Revista de Filosofía*, 30, pp. 225-244.
- Strok, N. (2018b). El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 35 (2), pp. 357-374.
- Strok, N. (2019). Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth *Diánoia*, 64 (83), pp. 209-227.
- Strok, N. (2021). La unidad de la sustancia inmaterial en Ralph Cudworth. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 42, pp. 216-242.

CAPÍTULO 11

Una aproximación al pensamiento de Margaret Lucas Cavendish

Sofía Calvente

Algunos datos biográficos

Hace algunos años más de una de nosotras pensaba que no había habido muchas, o siquiera alguna filósofa en la modernidad. Resultaba plausible pensar que dada la organización desigual de la sociedad y del trabajo en términos de género —vigente en ese momento de la historia—, las mujeres no habían podido acceder a las instituciones y ámbitos de producción y circulación de la filosofía. No obstante la adversidad de las condiciones sociales y culturales, hubo una considerable cantidad de mujeres que hicieron filosofía pero por fuera de los circuitos habituales de producción y circulación del conocimiento. Esas filósofas fueron dejadas de lado cuando comenzaron a escribirse los grandes relatos de la historia de la filosofía en el siglo XIX, porque no se consideraba que su producción calificaba como filosofía propiamente dicha. Afortunadamente, en los últimos veinte o treinta años ese proceso de marginación y ocultamiento se ha estado revirtiendo y ha empezado a ver la luz una buena cantidad de obras de filósofas de distintos momentos de la historia gracias al invaluable trabajo de investigadoras como Eileen O'Neill, Sarah Hutton, Jacqueline Broad o Laura Benítez, por nombrar solo algunas⁷⁹.

Una de las filósofas que ha despertado el interés de los estudiosos en estos últimos años es Margaret Lucas Cavendish, duquesa de Newcastle (1623-1673), que fue la primera mujer que publicó obras sobre filosofía natural. Margaret fue la octava hija de un matrimonio que pertenecía a la nobleza de Inglaterra. Le tocó vivir en un momento histórico turbulento: el de la guerra civil entre quienes defendían el régimen monárquico y quienes abogaban por el parlamentario, la proclamación de la república y luego la restauración de la monarquía. Como su familia apoyaba al régimen monárquico, Margaret vivió un tiempo en el exilio, en París, donde conoció a quien sería su esposo, William Cavendish. Cavendish era un militar retirado que se dedicaba a entrenar caballos, pero también escribía poesía y teatro, y era un intelectual *amateur*. Estos intereses los llevaron a frecuentar a un grupo de filósofos ingleses también exiliados en París (Thomas

⁷⁹ Véase el [capítulo 4](#) de este libro.

Hobbes, Kenelm Digby y Walter Charleton), y a tener contacto con intelectuales franceses como René Descartes, Pierre Gassendi y Marin Mersenne.

Al igual que la mayoría de las filósofas de este período, Margaret Cavendish no recibió educación formal. Pero el contacto con el ámbito intelectual en los años del exilio la llevó a interesarse por la filosofía y la impulsó a escribir sobre el tema casi sin haber leído obras al respecto, como ella misma lo confiesa. Al volver del exilio, en 1660, se propuso leer las obras de filosofía natural de los autores que había conocido, y estudiar, en la medida de lo posible, la filosofía natural de los antiguos a través de la *Historia de la filosofía* de Thomas Stanley, ya que ella solo dominaba el idioma inglés. Estos datos biográficos nos sirven para delimitar dos grandes etapas en su obra: la etapa de juventud —de 1653 a 1655— antes de haber leído de forma más sistemática obras de filosofía, y la etapa de madurez —de 1663 a 1668— donde su pensamiento ya da cuenta de un manejo más preciso de nociones y terminología filosófica, y hay una intención de diálogo con y crítica a posturas de pensadores de su época y de la antigüedad.

Para cerrar esta breve viñeta biográfica hay dos hechos que merecen destacarse. El primero es que Cavendish fue la primera mujer en visitar la más famosa sociedad científica de la época, la Royal Society de Londres, en 1667 y la última hasta 1945. El evento generó gran revuelo en su momento, pero no tanto por lo que ella pudo decir o hacer durante la visita, sino porque se le dio más relevancia a su vestimenta, su comportamiento y sus acompañantes. Muchos de los miembros de la institución —creada en 1660— temían que esa visita perjudicara su prestigio, ya que estaba tratando de establecerse como un centro de investigación serio. El segundo hecho es que, como señalamos al comienzo de este apartado, Margaret fue una de las pocas mujeres que publicó trabajos acerca de filosofía natural en la modernidad, y que además no lo hizo de forma anónima sino reconociendo abiertamente su autoría. Más aún, envió sus libros a la Universidad de Cambridge y a pensadores reconocidos del momento para que tuvieran en cuenta su propuesta filosófica pero lamentablemente la comunidad intelectual le dio la espalda.

Un materialismo vitalista

La actitud de Margaret Cavendish puede definirse como vanguardista y audaz. Como mencionamos recién, ella decidió mantener un perfil alto como filósofa aun siendo consciente de sus propias limitaciones: que no conocía lenguas como el latín y el griego ni era capaz de escribir siguiendo una estructura argumentativa lógica o empleando demostraciones matemáticas (PL Preface, 1.1)⁸⁰. Sin embargo, decidió que quería dar a conocer sus opiniones sobre filosofía natural porque creía que eran originales y dignas de ser sometidas a la consideración del mundo intelectual. Lo vanguardista y audaz de su postura tiene que ver tanto con su concepción

⁸⁰ El método citación de las obras de Cavendish se aclara en la sección Referencias. La traducción de los pasajes de *Observations upon Experimental Philosophy* es nuestra.

materialista de la naturaleza, que veremos a continuación, como con su crítica al método experimental, que revisaremos en el último apartado.

En primer lugar, veamos en qué consiste el materialismo que se le atribuye a Cavendish. El materialismo es una postura definida más por sus detractores que por sus impulsores (Bloch, 1985). Esto hace que no se lo pueda considerar como una escuela filosófica o un movimiento uniforme, sino que bajo ese rótulo encontramos una diversidad de puntos de vista. En la modernidad, el debate acerca del materialismo giró en torno a dos cuestiones: la primera tenía que ver con la vinculación entre lo corporal y lo mental, expresada en la pregunta de si el pensamiento podía generarse a partir de la materia. La segunda cuestión trataba sobre la relación entre lo material y lo vital y se reflejaba en la polémica acerca de si la materia estaba dotada de un principio vital originario (Wright, 2000; Wunderlich, 2016; Wolfe, 2014). Era frecuente que aquellos que se oponían a alguna de las formas de materialismo partieran de una ontología dualista que planteaba la existencia de dos sustancias heterogéneas, de características radicalmente diferentes e incluso contrapuestas: la mente y el cuerpo⁸¹. Desde la perspectiva dualista resultaba inconcebible que el pensamiento, la voluntad o la vida pudieran surgir de la mera materia. En muchos casos, quienes recibían el mote de materialistas por parte de sus opositores, eran también tildados o sospechados de ateísmo, porque se veía en ellos una amenaza a las doctrinas fundamentales de la religión, como la inmortalidad del alma, el libre albedrío o la necesidad de la intervención divina en la animación del mundo natural (Bloch, 1990, pp. 13-19; Yolton, 1983, pp. 5-9).

Dentro de este escenario, la postura de Cavendish puede definirse como un materialismo vitalista (Wunderlich, 2016). Veamos con un poco más de detalle qué hay detrás de esta expresión. En primer lugar, *materialismo*, como es previsible, se refiere a que sostiene que el mundo natural está compuesto íntegramente por materia, sin que intervengan en él sustancias o cualidades incorpóreas. Y, en segundo lugar, el adjetivo *vitalista* se refiere a que la materia que compone la naturaleza no es concebida como algo inerte, como habitualmente proponían los filósofos en ese entonces, sino que posee los atributos de movimiento propio, autoconocimiento y autoorganización (OEP 23-24, 72, 125).

Antes de seguir entrando en detalles, podemos preguntarnos qué lugar ocupa Dios en este sistema, o si hay cabida para un Dios. Cavendish no es atea ni llega a proponer un Dios corpóreo como sugerirá Hobbes en sus últimos escritos⁸², sino que ubica a Dios fuera de la naturaleza, como un ser espiritual sobrenatural e inamovible. Entonces, en rigor propone la existencia de dos sustancias: la sobrenatural, que es Dios, y la natural, que es la materia

⁸¹ Véase [capítulos 9 y 14](#) de este libro.

⁸² Estas alusiones a un dios corpóreo aparecen en la edición latina del *Leviatán* (1668) y en la respuesta al obispo Bramhall publicada póstumamente en 1682, pero probablemente escrita en 1668. Para una exposición completa sobre el tema remitimos a Gorham (2013).

creada por Dios (PL 1.2)⁸³. La naturaleza tiene la capacidad de actuar por sí misma, lo que la convierte en un sistema autosuficiente y autónomo. No es necesario que Dios intervenga en su organización y funcionamiento, porque al dotarla de movimiento propio (OEP 89-90, 207-8, 217), todos los procesos naturales se llevan a cabo a partir de principios de índole material (PL 1.2).

Cavendish justifica este esquema metafísico mediante una identificación de lo sobrenatural con lo inmaterial, y de lo natural con lo material (PL 1.2, 1.3), afirmando que ambas sustancias son infinitas y coexisten paralelamente⁸⁴. Estas sustancias no pueden mezclarse entre sí ni transmutarse la una en la otra: lo material no puede refinarse o purificarse hasta convertirse en inmaterial ni viceversa (OEP. 35)⁸⁵. Tampoco es posible combinar las causas y efectos naturales con los sobrenaturales. La imposibilidad de la mezcla o interacción entre ambas sustancias se debe a que no es posible cambiar la naturaleza de las cosas: lo natural no puede volverse sobrenatural ni viceversa (PL 1.2). Por lo tanto, en el ámbito de la naturaleza no hay nada que no sea material: inclusive el movimiento y el pensamiento se explican en términos únicamente materiales (PL 1.2). A criterio de Cavendish, esta separación tajante entre lo sobrenatural y lo natural no debilita los argumentos de corte teológico sino que los fortalece, ya que los sistemas que intentan conjugar razones filosóficas y teológicas terminan proponiendo explicaciones que se asemejan a ficciones poéticas y pierden rigor filosófico, además de debilitar la fe (PL 1.2).

Los grados de la materia

Podemos preguntarnos por qué Cavendish postula que la naturaleza tiene las cualidades de movimiento propio y auto organización, cuando muchos otros autores de la época atribuían estas cualidades a Dios, quien intervenía continuamente dotando de movimiento y organización a su creación o fijaba leyes naturales para garantizar su funcionamiento regular. Como señalamos en el apartado anterior, Cavendish ubica a Dios por fuera de la naturaleza y considera que dada la incompatibilidad de lo sobrenatural con lo natural, no es posible proponer una intervención divina en el ámbito natural. Sin embargo, cualquiera puede constatar que existe orden y armonía en el universo (PL 1.11, OEP 207) y eso requiere de una causa. Ahora bien, así como la causa de ese orden no puede ser Dios, Cavendish tampoco cree que pueda ser el mero azar, porque no puede

⁸³ La ontología de Cavendish puede considerarse de todos modos como materialista, porque no considera que haya intervención divina en el mundo creado ni, por lo tanto, interacción de lo material con lo inmaterial (Wunderlich, 2016, p. 800).

⁸⁴ A pesar de plantear que tanto Dios como la materia son infinitos, Cavendish afirma explícitamente que Dios no es equivalente a la naturaleza, sino que creó a la naturaleza, aunque ambos son eternos (PL 1.2, 1.3). Por ese motivo no podríamos establecer una analogía entre su postura y la de Spinoza, al menos en este punto.

⁸⁵ Como plantea su contemporánea Anne Conway en *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Véase el [capítulo 12](#) de este libro.

haber orden ni método en el movimiento ciego e ignorante⁸⁶. Por lo tanto, el principio ordenador tiene que ser inherente a la naturaleza.

¿Cuál es ese principio ordenador? La naturaleza, como señalamos antes, está compuesta íntegramente de materia. Esa materia posee dos grados: el animado y el inanimado. El animado es activo y semoviente, mientras que el inanimado es inerte y pasivo. El grado animado se subdivide, a su vez, en racional y sensible: el racional es más puro, fino y sutil, y se encarga de organizar, dar direcciones y supervisar al sensible. Este último es el que trabaja directamente sobre la parte inerte de la materia, siguiendo las directivas del grado racional y creando las diversas figuras (OEP 24, 35, 205-258) y los diversos grados de densidad, rareza, pureza, dureza, suavidad, etc. que percibimos en la naturaleza (OEP 129). Para ilustrar la estructura organizativa interna de la materia Cavendish usa una metáfora arquitectónica que resulta bastante clara:

Así como en la construcción de una casa se necesita en primer lugar un arquitecto o supervisor que ordena y diseña el edificio, y pone a los obreros a trabajar; luego, los trabajadores u obreros mismos, y finalmente, los materiales con los cuales se construye la casa, del mismo modo la parte racional (...) es, en el marco de los efectos naturales, como el supervisor o arquitecto; la parte sensible es la trabajadora u obrera, y la inanimada, los materiales. Estos tres grados son necesarios en cada acción compuesta de la naturaleza (OEP 24).

A pesar de distinguir entre grados de la materia, Cavendish afirma que lo racional, lo sensible y lo inanimado se encuentran inseparablemente mezclados, de manera tal que “ninguno puede estar sin el otro en ninguna parte o criatura natural, aunque esta pudiese dividirse en átomos” (OEP 24). Esta relación entre los grados de la materia no es de yuxtaposición o contacto entre superficies, sino que cada partícula de la naturaleza está compuesta por materia animada e inanimada⁸⁷. La mezcla, sin embargo, no les hace perder su especificidad.

Cavendish vincula la capacidad de movimiento propio con la percepción y el autoconocimiento, ya que para que se mantenga el orden en el universo es necesario lograr la coordinación entre las partes que lo componen. Esa acción coordinada se alcanza si cada parte conoce cómo moverse (autoconocimiento) y cómo se mueven las partes que la rodean (percepción) (OEP 139; vease Boyle, 2015, p. 439, 441). Así, la naturaleza misma posee los atributos que le permiten autoorganizarse (Cunning, 2006).

⁸⁶ Aquí se trasluce la crítica de Cavendish a la teoría epicúrea del surgimiento de la organización causal de la naturaleza. Cavendish rechaza esta teoría porque dice que el choque azaroso de partículas no sensibles entre sí no pudo haber dado lugar a la materia sensible, racional y animada (O'Neill, 2001, p. xxvi).

⁸⁷ O'Neill (2001, pp. xxii, xxiv-xxv) sugiere que Cavendish pudo haber tomado esta idea del estoicismo.

Panorganicismo y panpsiquismo

Hay dos características que se desprenden de la mezcla completa entre los grados de la materia y nos permiten comprender el calificativo vitalista que se le añade al materialismo de Cavendish. Esas características son el *panorganicismo* y el *panpsiquismo*: si la materia animada está presente en cada partícula de la naturaleza, entonces cada partícula y cada ser están dotados de vida, razón y sensación. Esto se debe a que el movimiento natural que es propio de la materia, es el autor y productor de todas las cosas. En tanto la parte animada, que es la que tiene la capacidad de moverse a sí misma, está unida siempre a la inanimada, no hay parte que no pueda moverse y, por lo tanto, que no esté dotada de vida (OEP 72). Veamos estas características más detenidamente.

El movimiento de la parte animada produce la composición y separación de la materia generando así la variedad de figuras que observamos. Cavendish sostiene que en la naturaleza no hay generación ni aniquilación, sino que hay cambios de forma y figura (OEP 127). La cantidad de materia es siempre constante, y la materia está en permanente movimiento, no hay reposo. Entonces, en la generación no se produce materia nueva, sino que se trata de la misma materia que cambia de forma; de ahí que Cavendish considere que es más adecuado llamarlo alteración o cambio de movimiento antes que generación (OEP 73). Lo mismo respecto de la aniquilación: no hay muerte, ni destrucción, sino cambio de estado y de forma.

El movimiento, como vimos, está ligado para Cavendish con el conocimiento propio y de las restantes partes de la naturaleza, ya que ambos garantizan la conservación del orden y la armonía naturales. El autoconocimiento es el fundamento de la percepción (OEP 155) y es inherente tanto al grado inanimado como al animado de la materia; es un conocimiento fijo, innato e interno⁸⁸. La percepción, por su parte, pertenece al grado animado de la materia y si bien presupone el autoconocimiento, también involucra como causa ocasional al movimiento propio⁸⁹, por eso el grado inanimado de la materia no tiene percepción, mientras que el grado animado sí la tiene. Sin embargo, si recordamos que los grados de la materia están mezclados, no hay parte o partícula de materia que no tenga tanto autoconocimiento como percepción. A diferencia del autoconocimiento, la percepción es ocasionada por la presencia de objetos externos (OEP 166). Así como hay dos clases de materia animada, hay dos tipos de percepción: la racional y la sensible. La racional, al igual que el grado racional de materia, es más sutil, activa y penetrante que la sensible (OEP 156,175), porque no trabaja directamente con la parte inanimada de la materia.

Como consecuencia de la mezcla de los distintos grados en cada partícula de materia, cada ser natural tiene la capacidad de percibir: no solo los animales, sino también los vegetales, los

⁸⁸ Cavendish no ofrece una caracterización detallada del autoconocimiento por lo que la noción queda rodeada de cierta oscuridad. Michaelian (2009, pp. 45-49) y Boyle (2015, pp. 441-442) ofrecen explicaciones tentativas al respecto.

⁸⁹ O'Neill señala que Cavendish distingue entre la causa primera y principal, que es la fuerza y naturaleza interna de un cuerpo que lo lleva a producir el efecto en cuestión, y la causa ocasional, que desencadena o ayuda a actuar a la causa principal en la producción de un efecto (2001, pp. xxx-xxxi). En este caso, el autoconocimiento sería la causa primera y principal, y el movimiento propio actuaría como causa ocasional.

minerales y los elementos. Pero no todos perciben de la misma manera. Mientras que el autoco-nocimiento, como dijimos recién, es fijo, las percepciones varían no solo de acuerdo a sus obje-tos, sino también de acuerdo al tipo de criatura del que se trate (animal, vegetal, mineral). Ca- vendish nos dice que:

un hombre, un árbol y una piedra pueden tener percepciones de un objeto, pero sus percepciones no son iguales, porque el árbol no tiene percepción animal o mineral, sino vegetal, y lo mismo el hombre, no tiene percepción vegetal o mineral, sino animal, y la piedra, no tiene percepción animal o ve- getal, sino mineral, cada uno de acuerdo con la naturaleza interior de su pro- pia figura (OEP 167).

La percepción también varía de acuerdo a cada criatura individual (este caballo, este árbol, esta piedra) y de acuerdo a cada parte de cada criatura, ya que cada parte y partícula de cada criatura tienen a su vez percepción. Es decir que hay muchas clases de percepción, no solo porque hay una enorme diversidad de criaturas, sino porque la percepción es una acción corpó- rea y figurativa, y la naturaleza está en constante cambio, produciendo nuevas formas y figuras permanentemente. En ese sentido, Cavendish dice que “según los movimientos corporales figu- rativos se alteran y cambian, de la misma manera lo hacen las percepciones” (OEP 169).

Más allá de esta variedad, en líneas generales, Cavendish presume que toda percepción se hace mediante lo que podríamos traducir como *figuración (figuring/framing of figures)*, porque “todas las acciones corporales son figurativas” (OEP 170). En algunas criaturas, como en los seres humanos, existe un tipo particular de figuración que puede traducirse como *copia de un modelo (patterning)* o imitación de los objetos o acciones externos (OEP 169). De esta manera, por ejemplo, “el objeto no se imprime o actúa de un modo u otro en el ojo, sino que son los movimientos sensibles del ojo los que modelan [*pattern out*] la figura del objeto” (OEP 79).

Este modo de comprender la percepción es de una gran novedad y viene a confrontar al modelo tradicional que se remonta hasta Aristóteles, que la explica por presión y reacción, si- guiendo el clásico ejemplo de la cera que es impresa por el sello, y que tenía plena vigencia entre los autores mecanicistas modernos. Para Cavendish la percepción no ocurre por presión de unas partes de la materia sobre otras, sino por los movimientos libres de los grados racional y sensible de la materia, que elaboran un modelo de aquello que es objeto de la percepción (PL 1.4).

El segundo rasgo que permite comprender el adjetivo vitalista que se le atribuye al materia- lismo de Cavendish es el pansiquismo. Se trata de una expresión que nos remite a la idea de que toda la naturaleza está dotada de alma o mente –recordemos que en la época estos términos eran usados como sinónimos-, alma que por supuesto es material, porque no hay otro tipo de sustancia en la naturaleza. En contraposición a autores dualistas como Descartes, que proponen que lo mental puede ser separado de lo corpóreo y existir de manera independiente, Cavendish afirma que como lo mental es un grado de la materia y no una sustancia distinta de ella, no puede separarse del resto y subsistir por sí sola (PL 1.35). El pansiquismo implica que hay un “alma de la naturaleza”, pero también que cada criatura tiene a su vez un alma natural individual. El

alma de la naturaleza (OEP 221) es toda la materia racional que hay en el mundo, de la que las almas de los individuos son parte (Duncan, 2014). Respecto de los individuos, las almas serían toda la materia racional que hay en cada uno de ellos (PL 1.14). Al haber una mezcla completa entre los grados de la materia, la mente de los individuos no estaría localizada en un lugar específico, como por ejemplo el cerebro en los animales, sino que estaría “diluida y entremezclada a lo largo de todo el cuerpo” (PL 1.35).

Al igual que en el caso de la percepción, habría mentes animales, minerales, vegetales y, por supuesto, humanas. Esto no significa atribuir a todas las criaturas el mismo tipo de mente, porque eso implicaría la afirmación contrafáctica de que una piedra tendría una razón igual a la humana. Como la materia se mueve de diversas maneras en cada criatura, produce como consecuencia distintos tipos de sensación y razón, es decir, diferentes tipos de mente. Así, una piedra posee una mente mineral y un ser humano, una mente humana (OEP 221), pero esa diferencia no implica que un tipo de mente sea superior a otro. Este punto revela que para Cavendish ninguna criatura tiene supremacía respecto de las demás sino que cada una es perfecta en su tipo (OEP 204-205, PL 1.36). No existe una jerarquía natural de seres en la que los minerales ocupan el lugar más bajo y el hombre el más elevado. Esta visión jerárquica se construye a partir de una perspectiva antropocéntrica de la naturaleza y de la ignorancia del hombre respecto de las otras criaturas, lo que lo conduce a despreciarlas y a considerarse a sí mismo como un semidios. Sin embargo, cada criatura tiene un modo de conocimiento que le es propio, y el hecho de que sea diferente del humano no implica que no sea racional (PL 1.10).

Finalmente, Cavendish propone la existencia de un alma sobrenatural en el caso específico del ser humano. El único rasgo que nos destaca por encima del resto de los seres naturales es que además del alma natural poseemos un alma divina (OEP 221; PL 1.10, 1.14). El alma sobrenatural solo es mencionada al pasar, sin profundizar demasiado en el tema, ya que dice que deja su descripción “en manos de la Iglesia” (OEP 221), porque está fuera del ámbito de la filosofía natural. Lo único que podemos inferir es que al ser sobrenatural, sería inmaterial, aunque a diferencia de Dios, sería una entidad espiritual finita. Pero como lo sobrenatural no interactúa con lo natural, en principio no sería posible una interacción entre ambas almas. No contamos con mucha más información al respecto, ya que nuestra percepción es material, y lo inmaterial no puede ser percibido por lo material (OEP 89)⁹⁰.

Las críticas a la filosofía experimental

Por último, vamos a ocuparnos de las críticas de Cavendish hacia la filosofía experimental. Este modo de investigación surgió gracias al ímpetu inicial de Francis Bacon (1561-1626) y se

⁹⁰ En su última obra de filosofía natural, *Fundamentos de filosofía natural (Grounds of Natural Philosophy, 1688)*, Cavendish parece argumentar contra la existencia de almas sobrenaturales, por lo que el alma divina del ser humano aparece y desaparece de sus trabajos a lo largo del tiempo, como si hubiese cambiado de parecer acerca del tema (Duncan, 2014).

materializó en la Royal Society, fundada solo seis años antes de que Cavendish publicara su obra *Observaciones sobre la filosofía natural (Observations upon Experimental Philosophy)*. Las objeciones de Cavendish pueden ubicarse a dos niveles: uno epistémico, vinculado con los roles que la razón y la sensación ocupan en el proceso de conocimiento, y otro ontológico, relacionado con la oposición entre lo natural y lo artificial. Estos dos aspectos se articulan en la crítica que hace al uso de instrumentos artificiales tales como el microscopio y el telescopio, que era una de las características sobresalientes del experimentalismo.

Detengámonos primero en el nivel epistémico y veamos qué propone respecto de los roles de la razón y la sensación. Como vimos más arriba, Cavendish distingue entre dos tipos de percepción, la racional y la sensible. En el caso del ser humano, la percepción sensible se concentra principalmente en los cinco sentidos, aunque no es exclusiva de ellos porque como sabemos, el grado sensible está mezclado con el resto de la materia, por lo que “cada poro de la carne es un órgano sensible así como el ojo o el oído” (PL 1.35), del mismo modo que el grado racional está “diluido y entremezclado” también con los restantes. Generalmente ambos trabajan coordinadamente, dado que “la sensación informa a la razón” (OEP 182), es decir que ante la presencia de un objeto externo, la percepción sensible copia sus formas y movimientos, y la percepción racional copia a su vez los movimientos y formas que la percepción sensible imita. El carácter más libre y activo de la percepción racional le permite desempeñar un rol integrador de las percepciones particulares que produce la sensibilidad (Michaelian, 2009, p. 42), uniéndolas y ofreciendo un conocimiento general del objeto que resulta más claro, ya que la parcialidad y división que puede ofrecer la sensación “causa una oscuridad general” (OEP 144). Además, la percepción racional es capaz de corregir los defectos de la sensible y enmendar su ignorancia, aunque ella misma tampoco es infalible sino que puede ser engañada al igual que los sentidos (OEP 47, 226).

Los filósofos experimentales pasan por alto las características de ambos tipos de percepción y sus roles, dándole preeminencia únicamente al uso de los sentidos (OEP 197). Esta preeminencia se apoya en la concepción mecanicista de la percepción a la que Cavendish, como vimos, opone el modelo de la figuración. Lo que Cavendish encuentra cuestionable del modelo mecanicista es que proponga que la razón tiene como única fuente de información a los sentidos, cuando en realidad, existen tanto una percepción sensible como una propiamente racional (OEP 182). Esta crítica se arraiga en uno de los puntos de su cosmología, aquel que plantea que no existen jerarquías ontológicas en el universo, sino que todos los seres y modos de percepción están en pie de igualdad. Por otra parte, así como su metafísica expresa una interconexión inseparable entre las partes de la naturaleza, lo mismo ocurre con los tipos de percepción y conocimiento. En tanto los dos tipos de percepción pertenecen a los dos tipos de materia activa, y a su vez los grados de materia están unidos en una mezcla completa, no sería posible disociarlos ni desestimar uno de ellos para darle preeminencia al otro, porque eso implicaría ignorar las funciones que desempeñan los grados de la materia en el orden del universo. En este sentido, recordamos que Cavendish, al presentar las características de la materia, afirma que los tres grados “son necesarios en cada acción compuesta de la naturaleza” (OEP 24). Su propuesta no consiste entonces

en invertir la pretendida jerarquía experimentalista sensación-razón, sino en darle a cada tipo de percepción el lugar que debe ocupar según su naturaleza y funciones, buscando su adecuada complementariedad (OEP 100, 226, 242).

La primacía que los experimentalistas le conceden a la sensación se agrava, a criterio de Cavendish, por el uso de instrumentos que median en el proceso de conocimiento. Esto añade a la de por sí falible y limitada percepción sensible, una complicación extra: la de la distorsión que ocasionan las lentes de los microscopios y telescopios (OEP 4, 9, 87). Cavendish hace notar que según la calidad de las lentes y el tipo de iluminación, las imágenes pueden sufrir variaciones considerables. (OEP 50, 53). Por lo tanto, en lugar de perfeccionar nuestra capacidad cognoscitiva, el uso de instrumentos le da un fundamento frágil, inconstante e incierto a la filosofía experimental (OEP 99). Esta crítica quedó plasmada en un pasaje muy famoso de su obra de ficción utópica *El mundo resplandeciente* (*The Blazing World*) que fue publicada en un único volumen junto con *Observaciones sobre la filosofía experimental*. El mundo resplandeciente es una región habitada por seres híbridos —mitad humanos, mitad animales— cuya profesión está de acuerdo con lo que es más adecuado a la naturaleza de su especie. Ese mundo está gobernado por una emperatriz, quien a lo largo de la novela va convocando a los distintos profesionales para dialogar con ellos. Quienes se ocupan de la filosofía experimental son los hombres-oso. Ante las discusiones que se originan por las observaciones que hacen con sus telescopios, la emperatriz les dice que “si sus lentes fueran informadoras veraces, corregirían la irregularidad de su razón y sentidos” (BW 82)⁹¹. Luego agrega:

Sin embargo (...) la naturaleza os ha dotado con unos sentidos y un raciocinio más precisos que los que la técnica ha dado a vuestras lentes; pues estas no son sino embusteras que jamás os llevarán a conocer la verdad (...) os ordeno, pues, que las rompáis, pues mejor podréis observar el movimiento de los cuerpos celestes con vuestros ojos naturales que con lentes artificiales (BW 82-83).

Como podemos notar, Cavendish no desestima la observación como método de conocimiento, ya que la emperatriz no ordena a los hombres-oso que se dediquen a especular acerca del movimiento de los cuerpos celestes sino que los observen sin la mediación de instrumentos (ver PL 3.12). La discusión en torno al uso de instrumentos pone de relieve que el problema no son nuestros sentidos, sino la distorsión de su funcionamiento regular. Esta cuestión también se manifiesta en la crítica de Cavendish a la práctica de la experimentación, la que por definición implica alterar deliberadamente el curso natural de los hechos. Las observaciones acerca de la legitimidad de tales recursos epistémicos se comprenden con mayor precisión si las ubicamos en el marco de la distinción ontológica que Cavendish traza entre naturaleza y artificio.

⁹¹ Esta es una alusión a la crítica que Cavendish le hace a Robert Hooke, quien abogaba por el uso de instrumentos porque sostenía que podían corregir las limitaciones de la percepción sensible (OEP 48-9).

A nivel ontológico, la crítica se relaciona con el estatus que Cavendish le otorga al artificio y al arte en general. Los efectos del arte son en parte naturales y en parte artificiales, y por eso los considera “hermafroditas” (OEP 197). Son naturales, porque la naturaleza abarca todo lo que yace dentro de ella. El arte no puede producir nada que esté por fuera o más allá de la naturaleza, porque emplea materia natural e involucra movimientos naturales (OEP 197-8). Por este motivo, Cavendish considera que el arte es efecto y nunca causa: solo puede modificar lo que la naturaleza brinda pero no puede crear algo desde cero (OEP 202-203). Pero, por otro lado, los artificios no son naturales porque no son producidos de la misma manera que la naturaleza produce sus efectos. Mientras que la naturaleza trabaja de manera regular y constante, los artificios son irregulares.

Los filósofos experimentales plantean la posibilidad de alterar el curso natural para manufacturar hechos naturales, suponiendo que se llega al mismo efecto tanto por vías naturales como artificiales. Al hacerlo, Cavendish considera que ignoran o pasan por alto el estatus degradado de los productos del arte en relación con los naturales (OEP 209). Los experimentalistas también plantean la posibilidad de corregir los errores e imperfecciones de la humanidad por medio del arte, por ejemplo, los defectos de la percepción, pero Cavendish considera que esta empresa equivaldría a querer corregir a la naturaleza por medio del arte, es decir, corregir a la causa por medio del efecto (OEP 49). Toda disrupción del funcionamiento regular de la naturaleza, sea mediante la interposición de artefactos en la observación o la producción artificial de hechos naturales, termina en última instancia perjudicando a la filosofía porque nos aleja de la posibilidad de alcanzar un conocimiento confiable de la naturaleza.

Así como el grado racional de la materia desempeña un rol directivo porque tiene las cualidades de diseñar, examinar y dirigir, y el grado sensible actúa en función de esa orientación (OEP 49, 99), en filosofía natural, la parte contemplativa debe preceder a la experimental, porque es la que ofrece las razones, los argumentos y las instrucciones al arte de la experimentación (OEP 196-197, 210). Esto no implica oponer la filosofía experimental a la especulación, sino proponer una complementariedad organizada entre la razón y la sensación donde cada una respete el rol que por naturaleza le corresponde, en función del tipo de materia que las constituye. En definitiva, la producción de conocimiento humano no debe alterar la organización de la totalidad natural de la que forma parte.

La complementariedad entre la especulación y la experimentación no solo obedece al respeto del orden natural, sino también a un propósito netamente epistémico. A pesar de que Cavendish reconoce que la percepción racional tiene características particulares que le dan cierta preeminencia por sobre la sensible, también sostiene que ninguna de las dos es infalible. La razón no puede brindarnos certeza absoluta, ni develar las causas ocultas de los efectos naturales, sino que ofrece un conocimiento falible y probable (PL 4. 27), pero mejor que el que puede brindarnos la percepción sensible por sí sola. La falibilidad de ambos tipos de percepción hace más necesaria aún su articulación si aspiramos a alcanzar un conocimiento confiable de la naturaleza: “dado que el conocimiento y la comprensión son más claros cuando la percepción racional y la

sensible se unen, de la misma manera la filosofía experimental y la especulativa dan la información más segura cuando están unidas o acompañadas la una de la otra” (OEP 242).

Conclusión

A través de este recorrido esperamos haber mostrado lo vanguardista y audaz de la propuesta de Cavendish. Su pensamiento se sitúa siempre del lado de la heterodoxia. Pero a diferencia de otros autores que se refugiaron en la insinuación de su postura o en la publicación anónima de sus trabajos, siempre defendió su filosofía abierta y explícitamente, sin temor o vacilación, resaltando lo novedoso que había en ella. Si bien no fue la única materialista de su tiempo, su originalidad reside en no apelar al mecanicismo ni al aristotelismo para explicar el funcionamiento de la naturaleza. Fue más allá de muchos vitalistas de su época al considerar a la naturaleza como autosuficiente, con la capacidad intrínseca de organizarse, moverse y conocer. Su teoría de la percepción mediante movimientos imitativos libres antes que por impresión es de gran originalidad. Su ataque a la filosofía experimental es desafiante y deja traslucir una crítica a la comunidad intelectual en su conjunto. Estas son razones más que suficientes para interesarnos por su filosofía.

Referencias

Fuentes primarias

- Cavendish, M. [1664]. *Philosophical Letters: or, Modest Reflections Upon some Opinions in Natural Philosophy, Maintained by several Famous and Learned Authors of this Age*. Londres. [Citado como PL por parte y número de carta].
- Cavendish, M. (1994) [1666]. *The Blazing World and other Writings [BW]*. (Ed. Kate Lilley). Londres: Penguin. En español: Cavendish, M. (2017). *El mundo resplandeciente* (Trad. M. A. Martí Escayol). Madrid: Siruela. [Citado como BW según la paginación de la edición en español].
- Cavendish, M. (2001) [1666]. *Observations upon Experimental Philosophy* (Ed. Eileen O’Neill). Cambridge: Cambridge University Press. [Citado como OEP según la paginación de la edición de O’Neill].

Fuentes secundarias

- Bloch, O. (1985). *Le Matérialisme*. París: PUF.
- Boyle, D. (2015). Margaret Cavendish on Perception, Self Knowledge, and Probable Opinion. *Philosophy Compass*, 10(7), 438-450.
- Cunning, D. (2006). Cavendish on the Intelligibility of the Prospect of Thinking Matter. *History of Philosophy Quarterly*, 23(2), 117-136.

- Duncan, S. (2014). Minds Everywhere: Margaret Cavendish's Anti-Mechanist Materialism. *Philarchive.org*. Disponible en <https://philarchive.org/archive/DUNMEM>
- Gorham, G. (2012). The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defense of Corporeal God. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(2), 240-261.
- Michaelian, K. (2009). Margaret Cavendish's Epistemology. *British Journal for the History of Philosophy*, 17(1), 31-53.
- O'Neill, E. (2001). Introduction. En *M. Cavendish. Observations upon Experimental Philosophy* (x-xxxvi). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wunderlich, F. (2016). Varieties of Early Modern Materialism. *British Journal for the History of Philosophy*, 24(5), 797-813.
- Wright, J. P. (2000). Materialism and the Life Soul in Eighteenth Century Scottish Physiology. En P. Wood (Ed.) *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation* (pp. 177-197). Rochester: The University of Rochester Press.
- Wolfe, C. (2014). Materialism. En A. Garrett (Ed.) *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* (pp. 91-118). Londres: Routledge.
- Yolton, J. (1983). *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth Century Britain*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CAPÍTULO 12

La filosofía de Anne Finch Conway

Natalia Strok

Como ya se ha afirmado en este libro, el pensamiento filosófico no ha sido un producto exclusivamente masculino en ningún momento de la historia⁹². El siglo XVII no es una excepción ya que encontramos numerosas filósofas en una gran variedad de situaciones (casadas o solteras, madres o no, de clase social más alta o más baja) que en la actualidad están siendo estudiadas con intensidad, luego de un olvido negligente⁹³.

En este capítulo me concentraré en la figura y el pensamiento de Anne Finch Conway (1631-1679), una de las filósofas inglesas destacadas de la modernidad temprana, que ha sido asociada con el grupo de los Platónicos de Cambridge del siglo XVII, aunque ella no haya pasado por dicha universidad más que de visita. Como sostiene Sarah Hutton (2004, p. 10), Anne se convirtió en filósofa “a través del Platonismo de Cambridge”. Ese grupo incluye una serie de filósofos poco conocidos reunidos en dicha universidad con intereses comunes, que incluyen tanto temas teológicos como los avances científicos de la época, y que mostraron afinidad con la filosofía platónica, aunque no de forma exclusiva⁹⁴. Si bien son varios sus integrantes, en lo que sigue nos detendremos brevemente en Henry More (1614-1687) por su conexión con nuestra filósofa.

Para bosquejar la figura de Anne ensayaré, en primer lugar, una breve biografía con especial atención a su formación y discusión filosófica, para luego describir su pensamiento, a partir de su única obra publicada: *Principios de la más antigua y más moderna filosofía*. Por último, ofreceré algunas consideraciones finales.

Algunos hitos en la biografía de Anne Finch Conway

Anne Finch es la segunda hija de un matrimonio perteneciente a familias importantes de Inglaterra. Su padre, Heneage, fue un abogado, amigo personal del filósofo Francis Bacon (1561-

⁹² Véase el [capítulo 4](#) de este libro.

⁹³ Gracias a la publicación que realizó Marjorie Nicolson en 1930 de sus cartas con Henry More (Nicolson, 2004), Anne Conway puede ser estudiada como una filósofa conectada con pensadores de su tiempo. Véanse los [capítulos 13](#) y [15](#) de este libro.

⁹⁴ Para un acercamiento general a este grupo consultar Hutton, 2020.

1626), que ocupó altos cargos judiciales y políticos en Londres, fue miembro de la Cámara de los Comunes y alcanzó gran prestigio y fortuna. Tanto él como Elizabeth Bennett, madre de Anne, habían enviudado y tenían descendencia de sus matrimonios anteriores; y el hijo menor por parte del padre, John, fue clave para el desarrollo intelectual de Anne⁹⁵. Se trata de una familia que vivió en el que actualmente se conoce como el Palacio de Kensington, que luego albergaría a la reina Victoria (Orio de Miguel, 2004, p. 11).

Desde pequeña Anne mostró pasión por el estudio. Aprendió latín y francés, y leyó todos los libros a su alcance, entre los que se incluían algunos textos filosóficos, por lo cual desde temprano conoció algo de la filosofía antigua. Más tarde, aprendió griego y hebreo, y se abasteció de más literatura en la biblioteca de su suegro, el segundo Vizconde de Conway (Hutton, 2004, p. 18). Anne logró alcanzar estos conocimientos a pesar de no haber recibido educación formal, vedada en aquel momento a las mujeres —incluso de las clases más altas—, pero con el apoyo incondicional de su familia. Así, para ella sus intercambios epistolares y lecturas resultaron equivalentes a la instrucción universitaria.

Su hermanastro John ingresó a la universidad de Cambridge en 1645 donde tuvo de tutor a Henry More, uno de los más destacados representantes del grupo de los Platónicos de Cambridge —como dijimos— a quien puso en contacto con su hermana. De modo que este filósofo se convirtió en maestro por correspondencia de Anne y en uno de sus mejores amigos. Él sería el canal a través del cual estudiaría a los filósofos más destacados de la época y también la historia de la filosofía en general. More no solo estaba interesado en el platonismo, sino también comprometido con la filosofía de su tiempo, pues mantuvo correspondencia con Descartes, escribió contra Hobbes y fue uno de los primeros críticos ingleses de Spinoza. Fue el más prolífico de aquel grupo: publicó obras de filosofía, poesía, teología y comentarios bíblicos⁹⁶.

Un hecho que suele ser destacado en la vida de la menor de los Finch es que desde los doce años sufrió una enfermedad que le producía intensas migrañas y le impedía llevar a cabo sus actividades en general, hecho que su familia llegó a relacionar con su afición a la lectura. Ella intentó encontrar una cura durante toda su vida, algo que la incentivó a contactarse con quienes llevaban adelante investigaciones científicas en la época y a considerar incluso distintas creencias religiosas que dieran confort a su situación. En algún punto, sus migrañas le otorgaron cierta notoriedad entre la comunidad médica y científica de la época (White, 2008, p. 4).

Anne se convirtió en Lady Conway en 1650, cuando se casó con Lord Edward Conway, proveniente de otra familia adinerada de Inglaterra, cercana a la corona,⁹⁷ de quien también recibió apoyo para su desarrollo intelectual. Su suegro, el segundo Vizconde de Conway, a quien

⁹⁵ Anne no conoció a su padre, quien murió una semana antes de su nacimiento. John, su hermanastro, era cinco años mayor que ella y fue un intelectual destacado que llegó a ser miembro de la Royal Society.

⁹⁶ More dedicó a Anne Conway su obra *Antidote against Atheism* (1652). Sobre Henry More recomendamos Hutton, 1990.

⁹⁷ Esto les ocasionó inconvenientes durante la guerra civil en Inglaterra como a todas las familias realistas de la época. Sin embargo, al terminar el interregno los Conway conservaron sus propiedades en Irlanda e Inglaterra más o menos intactas.

nombramos anteriormente, era amante de los libros y poseedor de una de las bibliotecas más importantes del país, que llegó a contar con once mil volúmenes. Con él también tuvo un intercambio epistolar en el que comentaban los textos que iban leyendo y su formación de tipo renacentista: compatibilizaban las enseñanzas griegas y egipcias con el cristianismo, en tanto consideraban que existía una única verdad que debía ser descubierta (Hutton, 2004, p. 37). Su esposo Edward, por su parte, compartió este interés por la biblioteca, la cultura y la educación, de modo que la vida de Anne se vio beneficiada por la posibilidad de acceder a semejante fortuna literaria y proseguir con sus estudios. Su marido viajaba constantemente y aprovechaba cada ocasión para adquirir nuevos ejemplares. Incluso leyó filosofía, en especial a Descartes de la mano de More y su esposa, y llegó a ser miembro de la Royal Society⁹⁸.

La pareja tuvo un único hijo, Heneage Conway, hecho que pareciera haber aliviado las dolencias físicas de Lady Conway. Sin embargo, a los dos años de edad el pequeño falleció luego de padecer viruela, enfermedad que también contrajo su madre. Anne se salvó de la muerte, aunque quedó con el rostro desfigurado por las cicatrices y sumida en la más profunda de las tristezas (Hutton, 2004, pp. 31-32; Orio de Miguel, 2004, p. 13). Como veremos en el próximo apartado, la tristeza y el dolor encontrarán un lugar importante en su filosofía.

Justamente, los intentos por encontrar una cura a las dolencias de Anne nos permiten apreciar el contacto que mantuvo con los filósofos naturales de la época. El médico de la familia Finch, que no logró tener éxito con su tratamiento cuando era pequeña, fue William Harvey (1578-1657), hoy especialmente conocido por su teoría sobre la circulación sanguínea, lo que representó un gran avance para la medicina. Más adelante, Edward Conway buscó a Valentín Greatrakes (1626-1683), famoso por curar con el simple hecho de apoyar las manos sobre la cabeza de sus pacientes, y lo llevó a Ragley Hall, la mansión de los Conway. Esto ocasionó gran interés al punto de que la Royal Society envió una delegación desde Londres para presenciar el evento, que tampoco tuvo éxito. Más adelante, la posibilidad de cura vendría de la mano de Francis Mercury Van Helmont (1614-1699), quien había seguido los pasos de su padre, médico que se reconocía como discípulo de Paracelso (1493-1541)⁹⁹. Van Helmont no se dedicaba solo a la medicina, sino que sus intereses eran amplios y variados. Había estudiado griego, latín y hebreo a partir de la lectura comparada de textos bíblicos; era alquimista, tenía conocimiento del hermetismo y se había ganado su fama por haber asistido a Elizabeth de Bohemia (1618-1680), la corresponsal de Descartes, y a Sofía de Brünswick-Luneburg (1626-1685), futura protectora de Leibniz (1646-1716) y madre de Jorge I de Inglaterra (1660-1727).

Van Helmont, amigo del hebraísta Christian Knorr von Rosenroth (1631-1689), fue enviado para gestionar asuntos de la corte alemana a Inglaterra, donde se reunió también con More para

⁹⁸ La *Royal Society* (Sociedad Real) es la sociedad científica más antigua del Reino Unido y una de las más antiguas de Europa. Su fundación oficial data de 1660.

⁹⁹ Paracelso fue un médico, astrólogo y alquimista suizo que realizaba un acercamiento práctico a la materia y buscaba un principio al cual toda sustancia pudiera reducirse. Trabajó en la trasmutación de los elementos y ofreció una importante contribución para la transformación de la alquimia en química.

discutir sobre la kábballah¹⁰⁰, entre otros temas. More lo convenció de visitar a su amiga Lady Conway, quien también estaba interesada en los temas kabbalísticos. La enfermedad y los padecimientos de Anne fascinaron a Van Helmont, quien, más allá de algunos viajes en busca de medicinas, permaneció junto a ella hasta su muerte. Él se convirtió en su amigo y la acercó también al cuaquerismo, el ala más a la izquierda del protestantismo inglés. Estos últimos, seguidores del predicador George Fox, rechazaban la liturgia, los protocolos jerárquicos, pedían por la paz, la igualdad de sexos y la revolución social, vestían de forma austera y simple, y sufrían persecución, encarcelamiento y tortura, al causar la ira de la aristocracia y el poder en Inglaterra. Anne Conway empezó a albergar en su mansión cuáqueres refugiadas, se rodeó de mujeres cuáqueras que sabían del sufrimiento, hasta convertirse ella misma al cuaquerismo, para horror de sus familiares y amistades. Cuando murió, Van Helmont conservó su cuerpo con “espíritus del vino” (alcohol) y la colocó en un cofre de cristal y madera en la biblioteca de Ragley Hall hasta la llegada de su marido, que se encontraba de viaje. En su lápida se lee *Quaker Lady*: “Mujer Cuáquera” (Orio de Miguel, 2004, pp. 18-19).

A diferencia de otras filósofas de su época¹⁰¹, Anne Conway se vio forzada a recluirse en su habitación durante los períodos de dolores causados por su enfermedad. Esto contribuyó a que su actividad filosófica fuera sobre todo de carácter privado y doméstico y que mantuviera un perfil bajo (Hutton, 2004, pp. 28 y 34). Sin embargo, como vimos, esto no la privó de dialogar con intelectuales prominentes. Se podría afirmar que una consecuencia de este hecho es que no haya publicado nada en vida y que solo contemos con una única obra que fue publicada de forma póstuma, *Principios de la más antigua y más moderna filosofía* (1690), a la que nos dedicaremos en la siguiente sección. También contamos con una considerable cantidad de cartas, no todas de contenido filosófico, reunidas en el volumen a cargo de Marjorie Nicolson y revisado por Sarah Hutton (Nicolson, 2004).

Principios de las más antigua y más moderna filosofía

En 1690 se publica el volumen *Opuscula philosophica* [Escritos filosóficos], que contenía junto a otras dos obras, todas en latín, el texto *Principios de la más antigua y más moderna filosofía. Sobre Dios, Cristo y la creatura, esto es, sobre el espíritu y la materia en general* atribuido a Anne Conway. Se estima que fue redactado entre los años 1675 y 1677, cuando Van Helmont ya se había establecido en Ragley Hall con Anne, apenas unos años antes de su muerte en 1679.

Se cree que el manuscrito correspondiente a esta publicación era un cuaderno de notas de Lady Conway que estaba escrito en inglés y que nunca fue revisado por la autora en vistas a ser publicado. No se sabe quién realizó la traducción al latín de aquellas notas, pero se supone que

¹⁰⁰ Rama mística del judaísmo.

¹⁰¹ Véase el [capítulo 11](#) de este libro.

fue Van Helmont o alguien cercano a él, ya que presenta referencias a obras publicadas luego de la muerte de la filósofa, que eran parte de los manuscritos que fue publicando en ese período. De hecho, la edición presenta un breve prefacio, presumiblemente escrito por Van Helmont, donde se advierte que no se trata de un texto acabado sino una reconstrucción a partir de las notas de la filósofa. Además, existe otro prefacio escrito en inglés que no ha sido publicado, encontrado por Richard Ward en 1710, el primer biógrafo de Henry More. Ese prefacio se encontraba entre los papeles de More, aunque sorprendentemente lleve la firma de Van Helmont (Orio de Miguel, 2004, p. 22).

Dos años después de esa primera publicación se produce una segunda publicación de los *Principios*, ahora en inglés. Sin embargo, se trata de una traducción realizada a partir del texto latino de 1690. La persona que traduce firma como J. C. y no se sabe con seguridad de quién se trata. Esta segunda edición, entonces, es una traducción de una traducción. En lo que sigue utilizaré sobre todo la traducción al español que ha realizado Bernardino Orio de Miguel en 2004, realizada a partir del texto latino. Este traductor relaciona la filosofía de Anne con la de Leibniz, y no es el único en proponer esta asociación¹⁰².

Principios está compuesto por nueve capítulos en los que, como su título lo indica, Anne Conway presenta las tres sustancias que constituyen su metafísica, es decir, Dios, Cristo y la creatura. Los primeros tres capítulos presentan a la divinidad, sus atributos y su relación con la creatura. Los capítulos 4 y 5 corresponden a lo que podríamos denominar como la cristología de Lady Conway. Los restantes capítulos se concentran en la creación, que contempla una única sustancia, pero infinitos seres. Trata la relación entre alma y cuerpo, entre los distintos seres y de ellos con Dios y Cristo. En el último capítulo da cuenta abiertamente de los problemas que encuentra en las filosofías de Descartes, Hobbes y Spinoza en dos frentes: por una parte, las concepciones materialistas de la realidad (que solo admiten la existencia de la materia) y, por otra, la filosofía dualista (que admite dos sustancias opuestas entre sí: espíritu y cuerpo).

Origen y creación del mundo

En los *Principios* Dios es presentado como “Espíritu, luz y vida, infinitamente sabio, bueno, justo, fuerte, omnisciente, omnipresente, omnipotente; Creador y autor de todas las cosas visibles e invisibles” (Conway, 2004, cap. 1, 1, p. 111)¹⁰³. A estos primeros atributos agrega que en Él no hay tiempo, ni cambio, ni composición, ni división de partes, es decir, Dios es uno en sí mismo. Entonces, Él es una sustancia distinta a la de las creaturas, aunque presente en ellas; que las crea al otorgarles forma, figura, esencia, vida y cuerpo.

¹⁰² Leibniz era amigo de Van Helmont y se sabe que la obra de Anne llegó a sus manos.

¹⁰³ Indico en el paréntesis: el capítulo de *Principios* (cap.), luego la sección dentro de este y por último el número de página en la edición citada.

El conocimiento de Dios es eterno y en Él está su Idea, imagen o palabra de sí mismo, mediante la cual se conoce a sí y a todas las demás cosas, y a través de la cual crea todas las creaturas. Esta creación es la unión de la Idea y la Voluntad de Dios, que no son más que aspectos de su esencia única, y que le otorgan entidad y esencia a la creatura. En esto Anne Conway expresa lo que comprende como Trinidad (Dios, Idea y Voluntad), cuya terminología parece indicar afinidades con tradiciones judías, musulmanas y de otros pueblos. Para nuestra filósofa la multiplicidad de religiones se unifica en esta creencia, que puede presentar distintas expresiones.

La creación, entonces, es eterna porque el creador es eterno, y así Lady Conway sostiene que los tiempos, que proceden de aquella eternidad, son infinitos, porque no hay un momento puntual en el que haya comenzado la creación. Ahora bien, esto no significa que las creaturas sean coeternas¹⁰⁴ con Dios porque, afirma la filósofa: “pues tanto las criaturas como los tiempos, que no son otra cosa que los sucesivos cambios y operaciones de las criaturas, tuvieron un comienzo, que es Dios, la eterna voluntad de Dios” (*Ibid.*, cap. 2, 3, p. 123). No se afirma solo una prioridad lógica entre creador y creatura sino también que una de las características que los distingue es que Dios es inmutable, mientras que la creatura está sujeta al cambio.

Dios es un ser necesario que crea de manera espontánea, es decir, sin ningún condicionamiento y, en tanto infinito, crea infinidad de mundos o creaturas: “siendo Dios, en efecto, infinitamente poderoso, no puede darse un número de criaturas que él no pueda hacer siempre mayor, pues ya se ha demostrado que produce todo cuanto puede.” (*Ibid.*, cap. 3, 4, p. 131). Anne sostiene incluso que en cada creatura se encuentran infinidad de partes, es decir, cada creatura encierra en sí una infinidad de creaturas más pequeñas. Esas partículas son el modo de comunicación entre las distintas creaturas, como emanaciones de una creatura a otra, y el fundamento de la simpatía y antipatía entre ellas.

Recapitulando, Dios crea simultáneamente todo en su eternidad, si lo consideramos desde su perspectiva, pero si lo pensamos desde la perspectiva de lo creado, las creaturas son creadas sucesivamente, en tanto creadas con y en el tiempo. Esto responde a la diferencia entre la sustancia creadora que es inmutable y la sustancia creada que está sujeta al cambio.

A este cuadro hay que sumar la figura de Cristo, segunda sustancia. Anne explica que el nombre Jesucristo hace referencia al Cristo, que es Dios y hombre. En cuanto a Dios, se dice que es “Logos Ousios, Palabra Esencial del Padre”, mientras que en cuanto al hombre es “Logos Proforicós, Palabra Expresada o Proferida”, imagen perfecta del primero. ¿Pero qué significa ser imagen de Dios? Responde la filósofa: “imagen significa algo que es trasladado al mundo visible y que, de alguna manera peculiar, representa y revela al Dios invisible más que cualquier otra criatura” (*Ibid.*, cap. 4, 2, p. 142). Es decir, que gracias a este Logos Proforicós se hace visible en el mundo aquello invisible, se trata de una representación de Dios en Cristo, el Hijo.

¹⁰⁴ Que comparten la eternidad con Dios.

Esta es la primera emanación de Dios, a través de la cual surgen —también de forma emanativa— las restantes creaturas, es decir, la tercera sustancia. Todas ellas, entonces, se encuentran contenidas en el Hijo primogénito de Dios, pero, una vez creadas, solo pueden llegar a ser similares a él, aunque nunca iguales, porque el Hijo no puede cambiar nunca de bien a mal, mientras que las demás creaturas sí tienen esa posibilidad. A su vez, la imagen de Dios nunca puede convertirse en Dios. Entonces, de este modo se caracterizan las tres sustancias del universo de nuestra filósofa: 1. aquella que no cambia (Dios); 2. aquella que cambia solo hacia el bien (Cristo); y 3. aquella que cambia hacia el bien o hacia el mal (la creatura). Se da una gradación de bienes donde Cristo, que siendo bueno solo puede aspirar a más bien, se presenta como la mediación entre la sustancia inmutable, el Bien, y la mudable, los seres buenos que pueden cambiar también al mal, pues Cristo es en parte inmutable y en parte mudable. Tanto Dios como el Hijo son omnipresentes, presentes en todo, en tanto el primero por su emanación comunica este atributo al segundo. Así ambos están presentes en todas las demás creaturas, aunque sea necesaria la mediación de la segunda sustancia entre la primera y la tercera.

Pero Cristo se hace carne en un hombre: así adquiere un cuerpo material y se ve afectado por el cambio en el tiempo. Este movimiento del Hijo, que en su naturaleza no muere, es una forma de sanar a la creatura mutable para que pueda redirigirse ya siempre al bien y ya no más al mal. Lady Conway considera, entonces, que la sustancia de la creatura sufrió una caída ontológica, un descenso en la escala de ser, que puede revertirse en un ascenso al seguir el ejemplo de Cristo.

La tercera sustancia o el mundo de las creaturas

Llegamos, entonces, al mundo que habitamos. Aquí podrán verse las consecuencias de los atributos de Dios en la creación, que Conway distingue entre atributos comunicables e incommunicables: los primeros pueden encontrarse en grados, a diferencia de los segundos que no admiten gradación. Conway explica: “Son incommunicables: Dios es un ente subsistente por sí mismo, independiente, inmutable, absolutamente infinito y perfectísimo. Los comunicables son: Dios es espíritu, Luz, vida; es bueno, Santo, justo, sabio, etc.” (*Ibid.*, cap. 7, 2, p. 183). Esto significa que las creaturas no pueden ser independientes, sumamente infinitas y perfectas, así como tampoco inmutables. Sin embargo, siempre presentarán algún grado de espiritualidad, de luz, de vida, de bondad, de santidad, de justicia, de sabiduría, etc.

Anne Conway tiene una peculiar interpretación de la tercera sustancia, la de las creaturas mudables, las afectadas por el tiempo. Todas las creaturas tienen una única sustancia. Sin embargo, esta sustancia es mudable. ¿Hasta dónde se extiende esa mutabilidad? Lo primero que responde Anne es que no puede haber mutabilidad de un individuo determinado que cambie a otro individuo determinado, es decir, Juan no puede convertirse en Pablo. Sin embargo, sí afirma la posibilidad de que un individuo pueda cambiar de especie o, incluso, mejorar dentro de su especie original:

pues muchas especies que comúnmente se dicen distintas, no difieren realmente unas de otras en su sustancia o esencia, sino sólo en determinados modos o propiedades, y cuando estos modos o propiedades cambian, suele decirse que la cosa cambia su especie (*Ibid.*, cap. 6, 3, p. 157).

El cambio se da en el modo de ser de las cosas y no en su esencia o sustancia. Pero de nuevo, esto no se da a nivel del individuo determinado porque: “y si un hombre no puede cambiarse en otro hombre, mucho menos este hombre puede transformarse en otro individuo de especie distinta; si Alejandro no puede cambiarse en Darío, tampoco puede cambiarse en su caballo Bucéfalo” (*Ibid.*, cap. 6, 3, p. 158). Por eso, el cambio que puede darse no es a nivel de particulares en particulares.

Uno de los ejemplos que ofrece es el de un caballo que al morir puede volver a nacer en una especie superior, siempre y cuando se haya destacado como un ejemplar excepcional en su especie caballo. Es decir, un individuo x que en determinado momento formó parte de la especie caballo y fue un ejemplar excepcional de esa especie, después de morir puede pasar a pertenecer a la especie humana, y aun así sigue siendo el mismo individuo x. Esto se debe a que: “Las criaturas individuales son limitadamente buenas y finitamente distantes entre sí en cuanto a su especie, y sólo potencialmente infinitas, esto es, siempre capaces de ulterior perfección sin límite alguno” (*Ibid.*, cap. 6, 6, p. 163). Esto significa que Anne sostiene la existencia de una jerarquía de seres en el ámbito de la sustancia mudable, que pueden volverse infinitamente mejor, pasando de una especie a otra. En esta escala la naturaleza humana, en tanto especie, ocupa el lugar más alto, y a su vez siempre tiene también la posibilidad de volverse mejor. En esta jerarquía las trasmutaciones se producen como consecuencia de la justicia divina en el universo. Conway afirma: “Esta misma justicia otorgó la ley a todas las criaturas y la inscribió en sus naturalezas: cualquier criatura que viola esta ley es por ello castigada; quien la observa recibe su premio para hacerse mejor” (*Ibid.*, cap. 6, 7, p. 166).

Veamos ahora la composición de cada criatura. Toda criatura está compuesta por espíritu y cuerpo, es decir, un principio más activo y uno más pasivo, que Conway equipara con lo masculino y lo femenino. Todas las producciones y generaciones que se dan requieren de ambos principios, un principio luminoso y uno opaco donde pueda reflejarse la luz:

El espíritu es la luz o el ojo que contempla su propia imagen, y el cuerpo es la oscuridad en la que se recibe esta imagen cuando el espíritu mira en él, como aquel que se mira en un espejo y no puede contemplarse de la misma manera en el aire transparente ni en un cuerpo diáfano, pues la reflexión de la imagen requiere cierta opacidad, que nosotros llamamos cuerpo (*Ibid.*, cap. 6, 11, p. 171).

El cuerpo da la posibilidad del reflejo y de la retención, entonces no hay espíritu sin cuerpo y, por supuesto, no existe nada que sea solo cuerpo.

Ahora, como ya afirmamos anteriormente, cada individuo contiene en sí una multiplicidad; entonces, cada cuerpo y espíritu contienen en sí una multiplicidad de cuerpos y espíritus ordenados de modo determinado de acuerdo a su función: un espíritu principal presidirá sobre el resto de los espíritus; análogamente un cuerpo principal retendrá los espíritus con sus cuerpos de los que este ser está compuesto. Y si recordamos que estas creaturas pertenecen todas al mismo tipo de ser o sustancia, resulta natural aceptar que la distinción que pueda haber entre espíritu y cuerpo no pueda ser en absoluto la de algún tipo de oposición. Sostiene Anne:

Y en verdad, todo cuerpo es espíritu y nada más, y sólo difiere del espíritu en que es más tenebroso: cuanto más grosero se hace, tanto más se aleja de su grado de espíritu, de manera que aquí hay sólo distinción modal y gradual, no esencial o sustancial (*Ibid.*, cap. 6, 11, p. 173).

Cada creatura es una única sustancia con modificaciones graduales, una continuidad en donde hay más o menos sutileza.

Ahora bien, aunque se trate de la misma sustancia, el estado o modo espiritual es más excelente que el estado corpóreo, se asemeja en mayor grado a Dios y a Cristo. De hecho, Dios, espíritu supremo, no participa en nada de la corporeidad, y así el cuerpo tiende a la espiritualidad infinitamente. Esta también es la razón por la que no se encuentra cuerpo sin espíritu, porque Dios no tiene opuestos y no podría existir opacidad tal que se oponga a su luz. Equiparada la luz al espíritu y ambos al bien, Anne sostiene que las creaturas, si bien pueden tender al mal en tanto absolutamente mudables, se dirigen infinitamente al bien, de modo de acercarse cada vez más a su Creador, aunque nunca puedan convertirse en esa otra sustancia divina. Sin embargo, ellas tienen límite hacia el mal porque son creadas por el Dios bondadoso que no tiene opuesto, y por ello siempre tienen algún grado de bondad.

Lady Conway explica que la tendencia al mal, que es limitada por lo dicho anteriormente, puede ser subsanada. El modo que ella propone para reconducirse hacia el bien, además del ejemplo de Cristo y justamente a partir de este ejemplo, es el dolor. Así:

pues el embrutecimiento y torpeza contraídos por un espíritu o un cuerpo se atenúa mediante la tolerancia del dolor, con lo que el espíritu, cautivo en tal embrutecimiento y torpeza, se va encontrando en libertad y convirtiéndose en más espiritual y, por lo tanto, más activo y más operativo a través del dolor (*Ibid.*, cap. 7, 1, p. 180).

El dolor genera actividad en quien lo padece; esa actividad se traduce en mayor espiritualidad y bondad, aumenta el grado de los atributos comunicados por Dios y de esta manera el individuo asciende en la escala de los seres. Este aspecto de la filosofía de Conway ha sido resaltado a

raíz de los dolores que la propia filósofa sufrió durante su vida. Sin embargo, también puede ser interpretado como un motivo más del cristianismo relacionado con su pensamiento filosófico¹⁰⁵.

La unión de alma y cuerpo se explica porque, como dijimos, ambos pertenecen a la misma sustancia, aunque se den en distintos modos en los seres creados, es decir, como cuerpo o como alma. De esta manera, el dolor que padece al cuerpo, afecta indefectiblemente al alma, porque el alma mueve al cuerpo y sufre con él. En este punto, Anne se distancia una vez más de la concepción dualista de alma y cuerpo como sustancias opuestas, y que tiene como consecuencia la dificultad de explicar cómo se produce la unión e interacción entre ambos. Así explica:

Si, por el contrario, se admite que el alma es de la misma naturaleza y sustancia que el cuerpo, aunque exceda a éste en muchos grados en vida y espiritualidad lo mismo que en velocidad de movimiento y penetrabilidad y en otras varias perfecciones, entonces se desvanecen todas las mencionadas dificultades, y se comprende fácilmente cómo el alma y el cuerpo están unidos entre sí, cómo el alma mueve al cuerpo y sufre con él y a través de él (*Ibid.*, cap. 8, 2, p. 204).

Ahora bien, si tenemos en cuenta lo dicho hasta ahora, no debemos pensar que la creación es una única entidad que se extiende de modo ilimitado porque cada ser tiene su espíritu y su cuerpo y se distingue de otros. Es decir, los individuos son recortes de esa única sustancia de la creación. Al interior de estos, el cuerpo se une al espíritu a través de una gradación entre sus distintos modos. Compuestos por infinidad de espíritus y cuerpos, se produce un eslabonamiento de espíritus y cuerpos más sutiles y más groseros, que forman la unidad del individuo del que se trate: “estos cuerpos intermedios son en realidad como los eslabones y cadenas mediante las que el alma tan sutil y espiritual conecta con un cuerpo tan grosero” (*Ibid.*, cap. 8, 3, p. 204). Esta concatenación de espíritus y cuerpos y la posibilidad de que algunos más sutiles puedan escapar de los cuerpos principales resulta en la comunicación y el conocimiento entre los seres.

Una consecuencia evidente de esta ontología es que la muerte no puede ser interpretada como una aniquilación del individuo, sino como su transformación. Los cuerpos que se disuelven, se convierten en otros cuerpos, más o menos sutiles, aunque con una tendencia siempre hacia el bien. Y los espíritus separados de unos cuerpos, generan un nuevo cuerpo a partir de su propia idea, haciendo uso de su poder plástico (o capacidad de dar forma). Afirma: “Pues la muerte de las cosas no es la aniquilación de las mismas, sino la transformación de una especie y grado de vida en otra” (*Ibid.*, cap. 8, 7, p. 210). La filósofa encuentra apoyo para su interpretación del desarrollo de la vida en la observación del mundo natural, por lo cual aporta ejemplos de animales y materiales que se transforman.

¹⁰⁵ Christia Mercer ha sostenido que hay razones filosóficas, además de las biográficas, para su interés en el dolor y el sufrimiento (Mercer, 2019, pp. 49-73).

A modo de conclusión

En este capítulo mi intención fue la de dar a conocer el pensamiento de una filósofa del siglo XVII. Ella es un caso entre muchos otros que hubo en su época, algunos de los cuales se ven en este mismo volumen. Anne Conway pertenecía a la aristocracia de Inglaterra en un tiempo de convulsiones políticas y religiosas. Fue un caso excepcional ya que su familia la animó a dedicarse al estudio de la filosofía, que fomentó el contacto con filósofos, y le dio todo el acceso posible al universo de los libros y de la cultura en general. Ella supo pensar por sí misma, generar una filosofía que no seguía a la de su maestro, que fomentaba la unidad de las distintas religiones, que discutía con los filósofos más importantes de la época.

Lamentablemente, Conway concibió su filosofía como una actividad privada, es decir, no buscaba publicar sino solo estudiar en su casa con sus amistades. Este hecho puede explicarse en parte por su delicado estado de salud, en parte incluso por su condición de mujer. Ella creyó que todos los seres somos recortes en una unidad, que nuestra sangre nos hermana, no solo con quienes formamos parte de la especie humana, sino también con las demás especies. Y concibió que el dolor era amor y sanación, en tanto la justicia divina regía al todo.

Por otra parte, la filosofía de Anne Conway tiene múltiples dificultades que son evidentes en un acercamiento a su texto. Ese texto que es parcial, que nunca podremos leer en su original, siempre es una traducción, cuando no es una doble traducción. Sin embargo, vivimos un momento en la historia de la filosofía en el que ya no se tolera el acto de silenciar las voces femeninas. En los últimos años se registra una proliferación de los estudios sobre el pensamiento de nuestra filósofa. Actualmente se está realizando una nueva traducción al inglés de su obra y su nombre empieza a sonar cada vez más familiar en los estudios de la filosofía de la modernidad temprana. Pero queda mucho por hacer.

El estudio de Anne Conway no puede ser una cuestión de azar sino una necesidad por encontrar las voces silenciadas en la filosofía, que otorgan otras posibilidades para comprender la gestación de los pensamientos dominantes y también de aquellos que fueron olvidados. Como historiadora de la filosofía leo esto como un deber, un deber para con el conocimiento y el futuro.

Referencias

Fuentes primarias

Conway, A. (2004) [1690]. *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (Trad. B. Orio de Miguel). En ib Ed., *La filosofía de Lady Anne Conway, una proto-Leiniz*. Valencia: Universidad Politécnica.

Fuentes secundarias

- Hutton, S. (2004). *Anne Conway. A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutton, S. (2020). The Cambridge Platonists. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/cambridge-platonists/>
- Hutton, S. (1990). *Henry More (1618–1687): Tercentenary Studies*. Dordrecht: Kluwer.
- Mercer, Ch. (2019). Anne Conway's Metaphysics of Sympathy. En E. O'Neill y M. P. Lascano (Eds.), *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought* (pp. 49-73). Cham: Springer.
- Strok, N. (2020). 'Amicitia' en Anne Conway. *Stylos*, 29, pp. 156-173.
- Strok, N. (2021). Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 54 (1), pp. 9-31. <https://doi.org/10.5209/asem.74713>
- White, C. W. (2008). *The Legacy of Anne Conway (1631-1979): Reservations from a Mystical Naturalism*. New York: State University of New York Press.

CAPÍTULO 13

Juana Inés de la Cruz: el estudio para ignorar menos

Natalia Strok

El presente capítulo trata sobre la figura y el pensamiento de una filósofa del siglo XVII que, a diferencia de los otros casos en este volumen, vivió en nuestro territorio americano. Juana Inés de la Cruz, sor Juana, es considerada la décima musa¹⁰⁶ porque es la figura más destacada de la literatura hispanoamericana de aquel siglo. En esta afirmación se encuentra un primer problema a pensar: nuestra filósofa es considerada mayoritariamente como una literata. Este es el hecho por el cual, en lo personal, el acercamiento a Juana Inés me resulta más dificultoso que el acercamiento a otras filósofas. No solo porque se trata de escritos con forma literaria —algo que se encuentra en otras manifestaciones de filósofas—¹⁰⁷, sino además porque el tipo de forma literaria de algunas de sus obras es la poesía barroca. Ahora bien, el contenido de su poema filosófico más reconocido, *Primero sueño*, tiene aspectos claros de la filosofía platónica a la que me he dedicado, por lo cual, pasada la primera dificultad de la forma, hemos empezado a entendernos con Juana Inés.

En lo que sigue realizaré un bosquejo de la vida de nuestra autora y de las características de la poesía barroca, para luego concentrarme en la producción filosófica de Juana Inés, la cual se encuentra diseminada por toda su obra. Sin embargo, me restringiré a los escritos que los estudios críticos destacan por abordar temas filosóficos, estos son: su poema *Primero sueño* (1685), su *Carta atenagórica* (1690) y la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691),¹⁰⁸ donde no solo se leerá su filosofía sino también su feminismo¹⁰⁹. No es mi intención realizar una crítica literaria, sino justamente disfrutar del pensamiento filosófico de una gran escritora.

¹⁰⁶ En la mitología griega las musas eran las nueve diosas inspiradoras de las artes.

¹⁰⁷ Véanse los [capítulos 11](#) y [15](#) de este libro.

¹⁰⁸ Fechada el 1 de marzo de 1691 pero publicada en 1700.

¹⁰⁹ Hablar del feminismo de Juana Inés de la Cruz es *tópico*, nos dice María Luisa Femenías, y menciona algunos de los estudios sobre el tema (Femenías, 1996, p. 2-3).

Juana Inés Ramírez de Asbaje

Juana Ramírez de Asbaje nació en San Miguel Nepantla, Popocatepelt, México, a mediados del siglo XVII: en 1651 o quizás en 1648, explica Octavio Paz (1982, p. 97). Se trata del México colonial, el Virreinato de Nueva España, donde convivían gente nacida en España y personas autóctonas de América, y donde la cultura del viejo mundo se presentaba en forma anacrónica, porque este nuevo mundo estaba cerrado al porvenir. Era una sociedad “neomedieval” que no buscaba la modernidad, sino que la combatía (Santa Cruz, 1994, p. 159).

Su padre fue Pedro Manuel de Asbaje, de quien poco se sabe, y su madre fue Isabel Ramírez de Santillana, criolla, quien tuvo cinco hijas y un hijo, los tres últimos de su segundo esposo, Diego Ruiz Lozano. Desde pequeña Juana era una niña muy curiosa, curiosa del mundo y de sí misma, y esa característica la llevó a aprender a leer y escribir a los tres años cuando la maestra de sus hermanas mayores accedió a darle lecciones (Juana Inés, 1957b, p. 445). A los siete años le pidió a su madre que la enviara a la universidad vestida de hombre (ya que estaba prohibida a las mujeres) y ante la negativa, se refugió en la biblioteca de su abuelo, que se sabe muy nutrida (Juana Inés, 1957b, p. 446). Con esos libros aprendió latín, además de gramática, y se alimentó de la cultura renacentista.

A los ocho años, quizás a los diez, Juana es enviada a la capital de Nueva España, la ciudad de México, donde vivió primero con sus tía y tío, y luego se convirtió en dama de honor de Leonor Carreto, la esposa del virrey Antonio Sebastián de Toledo. La pareja de virreyes se interesaba por las letras y Juana Inés la fascinó de inmediato.

Luego de pasar alrededor de una década en la corte, donde su saber y su ingenio conquistaron la admiración de los doctos y cortesanos, entró como novicia en el convento de San José de las Carmelitas Descalzas. Tenía diecinueve años y la severidad de la regla ocasionó que se marchara del convento luego de tres meses. Sin embargo, un año y medio después, en 1669, tomó los hábitos en el convento de San Jerónimo. Paz sostiene que “la vida religiosa, en el siglo XVII, es una profesión” (1982, p. 149). Allí Juana se dedicó con afán al estudio y progresó en varias disciplinas; entre ellas, sin lugar a dudas, se cuenta la filosofía (Beuchot, 1996, p. 184). La vida monacal le aseguraba la posibilidad de dedicarse a las letras, algo que era más difícil estando casada o, incluso, soltera.

Su celda, donde podía tener vida privada, se convirtió en lugar de reunión de poetas e intelectuales, entre quienes se cuentan Carlos de Singüenza y Góngora, pariente del poeta cordobés Luis de Góngora, el virrey Tomás Antonio de la Cerda y su esposa Luisa Manrique de Lara, los clérigos Fray Payo Enríquez Rivera, que fue también virrey, Manuel Fernández de Santa Cruz y Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, entre otros. Allí realizó también experimentos científicos y escribió sus obras, que abarcan distintos géneros: poesía, teatro, obras filosóficas y musicales. Luis Armando González afirma que “el convento le ofrece la oportunidad de dar concreción a su amor al conocimiento, pero también a su deseo de ser conocida” (2004, p. 203).

En 1690 Sor Juana publicó la *Carta atenagórica*. Se trata del análisis de un sermón pronunciado por el padre Antonio de Veyra sobre las finezas de Cristo. El obispo de Puebla, Manuel

Fernández de la Cruz escribió bajo el pseudónimo de Sor Filotea de la Cruz una respuesta a la *Carta atenagórica*, donde reconocía su talento pero le recomendaba que, dada su condición de mujer, se dedicara a la vida monástica antes que a la reflexión teológica. Juana Inés escribe a su vez la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, a partir de ese texto del obispo de Puebla. Allí, reivindica el derecho a la educación de las mujeres. Sin embargo, los dichos del obispo la afectaron sobremanera. Un tiempo después de este episodio Juana Inés se deshizo de su biblioteca y todo cuanto poseía, y se consagró por completo a la vida religiosa. Murió en 1695, ayudando a sus compañeras en medio de una epidemia de cólera que asolaba a México en ese momento (Ruiza, Fernández y Tamaro, 2004).

La poesía barroca

El movimiento barroco se inicia a finales del siglo XVI y alcanza su mayor despliegue en el XVIII. Presenta un importante desarrollo en la cultura hispana: destaquemos que ese período es conocido como el Siglo de Oro español. Entre sus integrantes más importantes podemos nombrar a Francisco de Quevedo (1580-1645), Luis de Góngora (1561-1627) y Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). Pero la corriente también tiene sus frutos en Nueva España, donde se destacan Diego Hojeda (1570-1615), Juan Luis de Alarcón y Mendoza (1581-1639) y sobre todo Juana Inés de la Cruz. Los temas de la muerte, la fugacidad del tiempo y el amor son destacados por este grupo. Góngora, quien tuvo fuerte influencia en Juana, se destacó al punto de que se acuñara el término *gongorismo* para hacer referencias a su tipo de poesía. Por su parte, Calderón de la Barca fue especialmente conocido por su obra dramática, aunque también escribió sonetos.

La literatura barroca, aún buscando la continuidad de formas e intereses de la literatura renacentista, realiza un cambio importante en la sensibilidad que expresa en su manera pesimista o desengañada de ver aquellas formas. Luego del Renacimiento, que proponía ante todo la armonía, la poesía comienza a tomar formas más exageradas. Frente al clasicismo¹¹⁰, el movimiento barroco busca lo irregular y lo singular, lo que puede asombrar. Este estilo es, en primer lugar, un formalismo¹¹¹, en el que le poeta busca la originalidad y la sorpresa. Para ello su arma es el ingenio. Santa Cruz nos explica que, en busca de la transgresión de las formas, se usa y se abusa del hipérbaton¹¹², pero también se apela a las paradojas y al juego de contradicciones. El acento está puesto en el objeto y por ello se intenta descubrir relaciones entre las cosas. Explica

¹¹⁰ Movimiento artístico que emula a la antigüedad clásica en sus patrones, es decir, que busca simplicidad, unidad, sobriedad, armonía, racionalidad, etc.

¹¹¹ Tendencia a aplicar y observar de forma rigurosa el método y las fórmulas de una escuela. Es decir, que requiere de una forma específica de acuerdo con aquellas fórmulas y método.

¹¹² Figura retórica por la cual se altera el orden sintáctico habitual y lógico de las palabras en la oración. Por ejemplo: oscuro cielo sobre la luna sale.

Santa Cruz que la poesía barroca: “Es intelectual y conceptista, no sentimental ni confesional” (Santa Cruz, 1994, p. 157).

El hecho de que Juana Inés perteneciera a este movimiento nos advierte sobre la forma y el tono de su poesía y su escritura en general. A continuación, me detendré en su poema filosófico *Primero sueño*. Luego me dedicaré brevemente a los otros dos escritos en los que se encuentran notas de su filosofía y su feminismo.

Primero sueño

Santa Cruz nos advierte que Juana Inés quiere saber cómo está hecho el mundo y cómo está constituido el cuerpo humano, dando cuenta de una actitud ante la naturaleza inédita para su contexto, ya que no procede de la filosofía tradicional pero tampoco de reflexiones religiosas (Santa Cruz, 1994, p. 161). Esto se ve en el poema *Primero sueño*, que tiene novecientos setenta y cinco versos en un claro estilo barroco. Así comienza:

Piramidal, funesta de la tierra
nacida sombra, al cielo encaminaba
de vanos obeliscos punta altiva,
escalar pretendiendo las estrellas
(Juana Inés, 1951, vv. 1-4);

Juana entiende al universo ordenado en una jerarquía de seres. Lo piramidal, lo que se opone a la tierra, es el alma que tiene una tendencia a lo más alto del universo. En estos primeros versos ya se insinúa que el alma no es terrena y así se asume el dualismo de alma y cuerpo¹¹³. Nos adentramos en un viaje del alma, que se inicia como un sueño y culmina en un despertar.

En la primera parte imperan la oscuridad, la inmovilidad y el silencio:

Y en la quietud contenta
de impero silencioso,
sumisas sólo voces consentía
de las nocturnas aves
tan oscuras tan graves,
que aún el silencio no se interrumpía
(Juana Inés, 1951, vv. 19-24).

El cuerpo está dormido, el alma iniciará su viaje. Se trata, entonces, del sueño del cuerpo, del mundo y el viaje del alma, que puede desplegar su actividad intelectual, al encontrarse liberada

¹¹³ Véanse los capítulos sobre Descartes de este libro ([3-7-8-9](#)).

de lo corporal (Santa Cruz, 1994, p. 162). En esta primera parte, Juana describe al mundo dormido, que presenta como lo contrario a la vida, una especie de muerte. Así el alma se libera:

El alma, pues, suspensa
del exterior gobierno en que ocupada
en material empleo,
o bien o mal da el día por gastado,
solamente dispensa,
remota, si del todo separada
no, a los de muerte temporal opresos
(Juana Inés, 1951, vv. 192-198),

El cuerpo es descrito como un reloj que posee un movimiento regulado, una máquina, pero que en el estado actual de ensoñación tiene inactivos los sentidos. Sin embargo, sigue existiendo una comunicación entre el alma y el cuerpo a través de los *humores* o *espíritus vitales*¹¹⁴.

Inmediatamente se describen facultades del alma como la estimativa, la imaginativa, la memoria y la fantasía. En el alma se encuentran las representaciones de todos los seres. Entonces, ahora que se encuentra liberada de la atadura carnal, el alma asciende pero no puede llegar nunca a la cima:

si fueran comparados
a la mental pirámide elevada,
donde, sin saber como colocada
el alma se miró, tan atrasados
se hallaran que cualquiera
graduara su cima por esfera,
pues su ambicioso anhelo,
haciendo cumbre de su propio vuelo,
en lo más eminente
la encumbró parte de su propia mente,
de sí tan remontada que creía
que a otra nueva región de sí salía
(Juana Inés, 1951, vv. 423-434).

Sin embargo, la mente humana siempre aspira a la causa primera —esa causa que es principio de todo y que no es causada por nada— a elevarse y acercarse lo más posible a ella. Esa causa primera es el punto más alto en el universo y Juana echa mano del símil del círculo para describir su potencia creadora de toda esencia:

¹¹⁴ Esta noción se puede vincular con los espíritus animales postulados por Descartes. Vd. Cap. xx.

así la humana mente
 su figura trasunta
 y a la causa primera siempre aspira,
 céntrico punto donde recta tira
 la línea, si ya no circunferencia
 que contiene infinita toda esencia
 (Juana Inés, 1951, vv. 406-411).

El centro de la circunferencia es la causa primera de todas las esencias, las cuales, como los radios hacia la periferia, proceden a todas las cosas. Este esquema, entonces, es el de una única primera causa de todo, que contiene en sí las esencias de todas las cosas, y que las comunica, como en una emanación, al mundo. En el centro se da la perspectiva de la unidad del todo, que se multiplica en la circunferencia.

El alma, entonces, que llega alto, aunque no hasta la cima más alta, dirige ahora la mirada hacia abajo, es decir, hacia todo lo creado pero no lo comprende porque ello excede su propia potencia. El sol la enceguece, la inmensidad la sobrepasa, “permitiéndole apenas de un concepto confuso” (Juana Inés, 1951, vv. 547-548). El alma, entonces, retrocede y procura conocer de otra manera ya no el todo de la creación sino las cosas una a una:

Reducción metafísica que enseña
 los entes concibiendo generales
 en sólo unas mentales fantasías
 donde de la materia se desdeña
 el discurso abstraído,
 ciencia a formar de los universales,
 reparando advertido,
 con el arte el defecto
 de no poder con un intuitivo
 conocer acto todo lo criado
 (Juana Inés, 1951, vv. 583-592)

Recurre a las diez categorías¹¹⁵ como fantasías mentales, que sirven como herramientas para un conocimiento abstracto por medio de conceptos universales. Y así, ese arte permite corregir el defecto de no poder tener un conocimiento intuitivo, es decir, inmediato y directo, de la totalidad. De esta manera puede ir ascendiendo, concepto por concepto, peldaño por peldaño, desde los más ínfimo hasta lo más alto, lo que Juana denomina como el ser inanimado y el ser humano respectivamente. Recordemos que, en su cosmovisión, el mundo está organizando en una

¹¹⁵ Se refiere a las diez categorías aristotélicas que estructuran todo conocimiento: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión.

jerarquía de seres; por ello, la mente puede ir ascendiendo en los peldaños de dicha escalera a partir de lo que se supone una simetría entre el plano del ser y el del conocer.

A partir de este momento (v. 650), el poema se dedica a esta naturaleza más alta, la humana. Afirma Juana:

el hombre, digo, en fin, mayor portento
que discurre el humano entendimiento,
compendio que absoluto
parece al ángel, a la planta, al bruto,
cuya altiva bajeza
toda participó naturaleza.

(Juana Inés, 1951, vv. 690-695)

El rasgo que muestra la superioridad de esta naturaleza humana es que ella contiene en sí a toda la naturaleza, a todas las demás especies de la escala de seres. De esta manera, es mediadora entre lo más alto y lo más bajo. Posee, además, una poderosa sabiduría que le permite cerrar el círculo de la esfera con la tierra. La naturaleza humana, que es “señora de todo lo demás” (Juana Inés, 1951, v. 668-669), y tiende a lo más alto, lo hace a través del conocimiento. Pero en este camino del conocimiento discursivo el alma tampoco llega a la meta que persigue y nuevamente comienza a dudar. Luego de cierta desorientación, recuerda su rebeldía e intenta de nuevo emprender el camino de ascenso, pero esta vez el sueño empieza a disiparse y el cuerpo comienza a despertar: “Las cadenas del sueño desataban” (ib., v. 852). El alma pierde la libertad que había ganado durante el sueño, despunta el alba, se terminó la noche del mundo. El poema termina:

mientras nuestro hemisferio la dorada
ilustraba del sol madeja hermosa,
que con luz juiciosa
de orden distributivo, repartiendo
a las cosas visibles sus colores
iba restituyendo
entera a los sentidos exteriores
su operación, quedando a la luz más cierta
el mundo iluminado, y yo despierta
(Juana Inés, 1951, vv. 967-975).

Vemos que la salida del sol y su iluminación es el despertar de los sentidos. El verso final descubre algo que hasta entonces no se podía saber con seguridad: el alma que viajó, gracias a que el cuerpo se durmió, es un alma de mujer, es Juana.

No hay en este poema una diferencia entre lo profano y lo sagrado, no hay mención del Dios cristiano. Se marca una limitación para la mente humana, para el conocimiento. Sin embargo, se trata de ascender y, si se cae, volver a intentarlo, porque el alma humana es rebelde y no se dará

por vencida. Santa Cruz (1994, p. 165) explica que llegar a cierto punto y recaer para volver a ascender es el camino del perfeccionamiento y de la realización del ser racional, tema del que encuentra paralelo en las *Enéadas* de Plotino (204/5 – 270)¹¹⁶.

Carta atenagórica y Respuesta a Sor Filotea de la Cruz

Estas obras están escritas en prosa y nos aportan también información sobre el pensamiento de Juana Inés, a la vez que ofrecen datos sobre su vida. Me interesa resaltar que aquí se muestra claramente lo que se ha denominado como pensamiento feminista en Juana.

La *Carta atenagórica* es el análisis que ofrece nuestra autora sobre un sermón pronunciado por el padre Antonio de Vieyra, que fue publicada en 1690. El sermón trataba sobre las finezas de Cristo, es decir, las ayudas que el Hijo de Dios otorga a la humanidad para alcanzar su salvación. Me limitaré a incursionar en ese tema solo para ver la relación entre libre albedrío y gracia en el pensamiento de Juana. Este escrito, que evidencia su dominio de la argumentación lógica tanto como sus poemas, le ocasionó serios problemas.

En las primeras páginas expresa que su “sexo” es desacreditado en materia de letras. Sin embargo, quien lee esas primeras palabras ya descubre su prosa impactante (Juana Inés, 1957a, p. 413). Afirma que analizará el sermón del padre de Vieyra, quien discutía las posiciones de Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino sobre las finezas de Cristo¹¹⁷. Ella resume el argumento del padre y procede a defender las propuestas de los tres filósofos en su refutación del sermón del padre Vieyra. Utiliza así el campo discursivo que reflejaban las estructuras jerárquicas (la corte virreinal y los estamentos eclesiásticos, por ejemplo) y los paradigmas ideológicos oficiales de la sociedad novohispana del siglo XVII (Brescia, 1999, p. 88). Luego explica que Dios dio a los hombres el libre albedrío, por el cual pueden querer o no querer obrar bien o mal, y presenta al final su opinión sobre el tema.

Antes de ofrecer su opinión, Juana Inés se describe como ruda, corta y de poco estudio, y así se disculpa de antemano por lo que pueda ocasionar su pensamiento (Juana Inés, 1957a, p. 434). Para ella las mayores finezas de Cristo son sus beneficios negativos: “esto es, los beneficios que nos deja de hacer porque sabe lo mal que los hemos de corresponder” (Juana Inés,

¹¹⁶ Plotino es un filósofo griego de la Antigüedad tardía que es considerado el padre del [neoplatonismo](#) (véase en Glosario). Escribió una serie de tratados filosóficos que fueron reunidos en lo que hoy se conoce como las *Enéadas*. Santa Cruz marca un paralelo entre *Primero sueño* y la *Enéada* IV, 8, 1.

¹¹⁷ Juan Crisóstomo (347-407) fue un teólogo y clérigo destacado de Constantinopla considerado como uno de los Padres de la Iglesia de Oriente. Fue famoso por sus discursos públicos en los que se destacaba su elocuencia. Gracias a esto se consagró como el máximo orador entre los Padres griegos. Agustín de Hipona (354-430) es un santo, doctor y el más destacado Padre de la Iglesia latina. Creció en la cultura romana y se desempeñó como maestro de oratoria hasta su conversión al cristianismo a los 33 años. Escribió una gran cantidad de obras que tuvieron mucha influencia sobre toda la Edad Media, el Renacimiento y la modernidad temprana. Tomás de Aquino (1225-1274) fue un teólogo y filósofo — perteneciente a la orden de los Predicadores—, considerado el representante más importante de la filosofía escolástica. Se destacó como asimilador y comentador de la obra de Aristóteles en su reingreso al occidente latino y como doctor de la Iglesia. Escribió obras de filosofía y teología de gran renombre como la *Suma Teológica*.

1957a, p. 435). Esto significa que, para Juana, el mayor regalo que Dios le puede hacer a la humanidad es retirarle el beneficio de su gracia, es decir, su favor. La naturaleza humana requiere un único beneficio que se desprende de esta negativa de la divinidad y es la posibilidad de conocimiento, con la finalidad de que ese conocimiento pueda pasar a servicios prácticos y así reprimir la ingratitud de los hombres (Juana Inés, 1957a, p. 439). De ese modo, la libertad del intelecto humano parece ampliarse y la gracia divina restringirse. El ser humano se muestra independiente de Dios y capaz de adquirir conocimiento sin necesidad de asistencia divina.

Como decíamos al comienzo, este escrito de Juana Inés suscitó una respuesta por parte de Don Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, quien, en medio de halagos a su inteligencia, la insta a abandonar las letras profanas y a dedicarse de lleno a las sagradas, es decir, a ocuparse menos de la filosofía y la poesía y más de la fe y de la religión (González, 2004, p. 222). A esto responde Juana en su “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz” (1957b), pseudónimo que adoptó aquel obispo en su carta.

Juana Inés comienza su respuesta afirmando que padece de problemas de salud que demoraron su escrito, y una vez más se refiere a su escritura de forma despectiva, esta vez como “torpe”, correspondiente a “una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención” (Juana Inés, 1957b, p. 440). El tono es de agradecimiento y de disculpa¹¹⁸: ¿cómo habría de ofender ella, con su escrito, si era una mujer con muy pocas herramientas? Afirma Juana: “Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino solo por ver si con estudiar ignoro menos” (Juana Inés, 1957b, p. 444). Sin embargo, continúa hacia una defensa de la escritura y de la enseñanza. Femenías describe bien esta carta: “la forma es la obediencia y el contenido es el desafío” (Femenías, 1996, p. 7).

En este texto Juana relata su vida; que siempre tuvo como deseo más fuerte el de la sabiduría, el de la verdad, con una especial inclinación hacia las letras¹¹⁹. Y subraya la importancia de saber sobre las distintas ciencias, empezando por las artes liberales¹²⁰, para poder alcanzar el conocimiento de la teología (Juana Inés, 1957b, p. 447ss). La diversidad de estudios no es dispersión para ella, sino que todos ellos se entrelazan, así como todo en el universo (Santa Cruz 1994, p. 172). Sin embargo, como en *Primero sueño*, señala cierta limitación para el conocimiento (González, 2004, p. 222).

El mayor de los bienes para nuestra autora es el entendimiento, y la sabiduría no se encuentra solo en los libros sino también en las cosas del mundo, en el libro de la naturaleza. El mundo tiene inscripto el entendimiento y el orden de su creador. De este modo, la observación y la experiencia sirven al conocimiento, de allí la famosa frase de Juana: “¿qué podemos saber las mujeres sino filosofía de cocina?” (Juana Inés, 1957b, p. 459). Aunque a las mujeres se les

¹¹⁸ El tópico de la humildad se encuentra presente también en otras filósofas. Véase el [capítulo 15](#) de este libro.

¹¹⁹ Femenías explica que este texto es un claro ejemplo del dominio de su técnica retórica, donde sobresale su capacidad para construir un sujeto intelectual moderno (Femenías, 1996, p. 7).

¹²⁰ Las artes liberales son las siete disciplinas que conformaban el saber clásico: gramática, dialéctica, retórica, que formaban el *trivium*, y aritmética, geometría, astronomía y música, que se agrupaban en el *quadrivium*.

nieguen los libros, el mundo está ahí para ser estudiado. Porque hay una correspondencia entre el plano del ser y el del conocer, que ya se vio en *Primero sueño*: más se conoce, más se asciende en la escala de ser (Santa Cruz, 1994, p. 175).

Ella presenta un catálogo de mujeres destacadas, en el que se incluye a sí misma, como argumento a favor de la educación de todas las mujeres —lo que Femenías denomina una “genealogía de mujeres sabias” (Femenías, 1996, p. 9-10)—, y destaca a su contemporánea Cristina de Suecia: “tan docta como valerosa y magnánima” (Juana Inés, 1957b, p. 462). Además, ofrece como argumento una interpretación de las palabras de San Pablo en las Escrituras, según la cual a las mujeres solo les estaba prohibido predicar desde el púlpito, pero no estudiar ni enseñar. En este mismo sentido, ofrece también un argumento de tipo práctico: la utilidad de que las madres puedan enseñar a sus propias hijas. Entre otros testimonios, aporta el de Eusebio de Cesarea¹²¹, quien afirma que en la iglesia primitiva las mujeres se enseñaban unas a otras. A partir de estos argumentos sostiene que si ella hubiera sido instruida como corresponde, no habría escrito las cosas que tanto ofendieron a sus detractores. En última instancia, si se debe establecer una distinción de naturalezas, esta debe ser entre necios y sabios mas no entre hombres y mujeres.

Tanto la *Carta* como la *Respuesta* están repletas de referencias a diversas obras y citas en latín. Sobre la segunda, Santa Cruz afirma que se trata de una apología, como la de Sócrates: la autodefensa que, en realidad, es defensa de principios y de ideas, que defiende la libertad del ser racional, y no algo personal; en todo caso, el de ella es solo un ejemplo (Santa Cruz, 1994, p. 177). Sin embargo, a pesar de su defensa, dos años después Juana Inés se llama a silencio por el resto de su vida. Por suerte, en su escrito nos dejó su ejemplo de apología.

Algunas consideraciones finales

Juana Inés de la Cruz tiene una pluma excelsa y se destaca en un movimiento literario complejo como el barroco. Su pensamiento filosófico se hace presente en su escritura y eso tiene como consecuencia una profundidad que no es fácil de desentrañar. Y ella escribe como la mujer que es, el prodigio que deslumbró con su ingenio a quienes pudieron conocerla. Sin embargo, sabe que es solo un ejemplo, que no hay diferencia entre las almas de hombres y mujeres, que la única posibilidad de distinción es entre personas necias y sabias. Para salir de esa dicotomía es necesaria la educación, y la de las mujeres se convierte en una deuda de la humanidad. Juana, que indudablemente habita una profunda soledad, pide no ser la única mujer letrada, como varias mujeres lo harán a lo largo de la modernidad. Su reflexión explica, además, la gestación del pensamiento americano, que adopta características propias que lo distinguen del europeo.

¹²¹ Eusebio (c. 263-339) es considerado el padre de la historia de la Iglesia por su libro *Historia Ecclesiae*.

Vuelvo a donde empecé y agrego una dificultad para el estudio de la filosofía de Juana Inés. *Primero sueño* es un poema complejo, profundo, en el que la elección y la ubicación de cada palabra es central. ¿Se puede traducir a otros idiomas? Sabemos que toda traducción pierde algo del original y gana algo en interpretación, pero me pregunto si este problema adquiere otra dimensión cuando se trata de una forma de escritura tan precisa como la que ella utiliza, una forma en la que el español es su principal herramienta. Quizás mi pregunta causaría risas a un Borges. Mucha gente sabe español y, entonces, mi deseo es que, así como nosotros estudiamos inglés, francés, alemán, latín y griego para estudiar a las filosofías europeas, ojalá la comunidad filosófica del Norte global considere que es igualmente importante estudiar el idioma de nuestra filósofa, nuestro idioma. De ese modo también, las lecturas se verían enriquecidas por fuera de la mirada idiosincrática. Solo un deseo, como la educación para las mujeres en las palabras de la propia Juana.

Referencias

Fuentes primarias

- Juana Inés de la Cruz, Sor. (1951) [1692]. *Primero sueño*. En *Obras Completas I. Lírica personal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Juana Inés de la Cruz, Sor. (1957a) [1690]. Carta atenagórica. En *Obras Completas IV. Comedias, Sainetes y Prosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Juana Inés de la Cruz, Sor. (1957b) [1700]. Respuesta a Sor Filotea de la Cruz. En *Obras Completas IV. Comedias, Sainetes y Prosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes secundarias

- Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder.
- Brescia, P. (1999). Las razones de Sor Juana Inés de la Cruz. *Anales de Literatura Española*, 13, pp. 85-105.
- Femenías, M. L. (1996). *Oí decir que había universidad y escuelas: Reflexiones sobre el feminismo de sor Juana*. *Orbis Tertius*, 1 (2-3), pp. 65-88.
- González, L. A. (2004). Las ideas filosóficas de Sor Juana Inés de la Cruz. *Realidad*, 98, pp. 195-228. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i98.4605>
- Paz, O. (1982). *Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). Biografía de Sor Juana Inés de la Cruz. *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Disponibles en https://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/juana_ines.htm
- Santa Cruz, M. I. (1994). Filosofía y feminismo en Sor Juana Inés de la Cruz. En María Luisa Femenías (Ed.), *Mujeres y Filosofía II: Teoría filosófica de Género* (pp. 157-181). Buenos Aires: CEAL.

CAPÍTULO 14

Acerca del materialismo y el inmaterialismo modernos: una disputa desde Descartes a Berkeley¹²²

Juan Pablo Moreno

Introducción

Es indudable que el pensamiento de René Descartes ha sido sumamente influyente en el periodo de la modernidad. De entre todos los debates abiertos por este autor francés, la querella sobre la dualidad mente/cuerpo o espíritu/materia ha logrado que los filósofos posteriores tuvieran que fundamentar su posición con respecto a la existencia de la o las sustancias que conforman la realidad posible de ser conocida, si querían introducirse en la gnoseología moderna. En este sentido, los filósofos que concibieron la posibilidad de tener un conocimiento seguro sobre los objetos del mundo físico les abrieron paso a las corrientes materialistas modernas que comenzaron a establecerse a partir del siglo XVII.

En este contexto se enmarca la filosofía de George Berkeley (1685-1753), un obispo de la Iglesia anglicana firmemente comprometido con no darle lugar ni al ateísmo ni al escepticismo en sus respuestas y propuestas filosóficas. Ante esto, la salida que Berkeley encuentra al desafío legado por Descartes lo llevó a considerar una solución que consistía en eliminar la sustancia material y quedarse únicamente con la inmaterial a partir del desarrollo y fundamentación de algunos principios de su filosofía que veremos en detalle, como el famoso *esse est percipi* (ser es ser percibido) o el *principio de semejanza*.

Me propongo en este trabajo, entonces, tres objetivos: en primer lugar dejar clara la influencia que tuvo Descartes en el desarrollo de las propuestas gnoseológicas posteriores; en segundo lugar, mostrar cuál es la relación que Berkeley cree que existe entre escepticismo, materialismo y ateísmo para formular una teoría del conocimiento que dé respuesta al problema abierto por Descartes; y, por último, afirmar que su teoría inmaterialista del conocimiento fue una propuesta que estuvo fuertemente motivada por cuestiones religiosas más que gnoseológicas.

¹²² Una primera versión de este trabajo fue presentada en las *XII Jornadas de Investigación en Filosofía* (La Plata, 6-9 de agosto de 2019) bajo el título "La respuesta de George Berkeley al dualismo cartesiano: la relación entre materialismo, escepticismo y ateísmo a partir del principio de semejanza".

Dualismo cartesiano, materialismo e inmaterialismo

Para quienes se hayan dedicado en algún momento al estudio de la filosofía moderna es algo claro y distinto que el pensamiento de Descartes ha influido cabalmente en los pensadores posteriores. Leer a los filósofos de la modernidad sin percibir esa huella cartesiana es algo difícil de realizar, no solo por su importancia canónica a lo largo de las reconstrucciones históricas de la filosofía, sino por su real influencia. Más aún, incluso es válida la afirmación de que muchos autores le deben a Descartes sus principales incitaciones filosóficas; quizás por todo esto y mucho más este autor sea comúnmente considerado el padre de la filosofía moderna.

Sin embargo, en este trabajo me concentraré en una de sus tantas líneas de influencia, dejando de lado algunos temas clásicos del legado cartesiano¹²³, como el método, su idea de Dios o la justificación de la ciencia, etc. Quiero que le dediquemos un momento de reflexión a aquellos problemas que se originan a partir del dualismo mente/cuerpo o espíritu/materia¹²⁴, una concepción que vamos a interpretar como una gran incitación filosófica para Berkeley. Repasemos primero, de manera muy breve, de dónde surge esta idea del dualismo en *Meditaciones Metafísicas*.

Su sexta y última meditación se titula “De la existencia de las cosas materiales y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre”, cuyo objetivo principal es examinar si existen cosas materiales, es decir, si se puede demostrar a partir del criterio de claridad y distinción que hay otra sustancia además de la pensante infinita (Dios) y la pensante finita (los distintos yos). En otras palabras, si es posible demostrar la existencia de la *res extensa* (cosa extensa o cosa material) además de la existencia de la *res cogitans* (cosa pensante), ya demostrada en su segunda meditación.

Para no demorarme tanto en esto, explicitaré únicamente algunos puntos de la argumentación de Descartes que me serán útiles más adelante. Según este autor, ni las ideas que provienen de la imaginación ni aquellas que provienen de la sensación certifican sin dudas la existencia del mundo exterior, ya que muchas veces estas son oscuras y confusas. Por lo tanto, es necesario hallar algo claro y distinto que asegure su existencia para que podamos concluir que no estamos siendo engañados al momento de tener una percepción sensible de la sustancia material. Y, como dice Cottingham (1995, p. 125), “una vez que el meditador cartesiano se asegura de la existencia de un Dios benevolente, rápidamente puede concluir que un mundo externo existe”. Esto se debe a que percibo clara y distintamente que mis ideas de las cosas sensibles (o sustancias extensas) parecen venir de objetos corporales distintos de mí mismo, ya que es evidente que yo no soy la causa de esas ideas; y en esto “no veo cómo se podría excusar el engaño, si en efecto estas ideas partieran de otras cosas o fueran producidas por otras causas diferentes de las corporales; y, por consiguiente, es necesario concluir que existen cosas corporales” (Descartes, 1980, p. 278)

¹²³ Véase el [capítulo 7](#) de este libro.

¹²⁴ Véase el [capítulo 9](#).

En resumen, yo mismo no puedo ser causa de las ideas de cosas sensibles que no dependen de mi voluntad; sin embargo, como Dios es benevolente, no es posible que me engañe cada vez que veo a otro cuerpo, sino que lo percibo en una idea clara y distinta. Asimismo dado que Dios tampoco es la causa de mis ideas, entonces la sustancia material tiene que existir necesariamente y la realidad puede ser explicada a partir de un dualismo sustancial de *res cogitans* y *res extensa*.

Sin embargo, este planteo deja abiertos muchos problemas filosóficos que iban a ser motivo de numerosos debates, ya que explicar la realidad apelando a dos sustancias distintas trae consigo algunas preguntas adicionales difíciles de responder. Por ejemplo, ¿cómo se da la conexión entre ellas? ¿cuál de las dos es prioritaria a la hora de fundamentar el conocimiento? ¿cómo puede ser que dos naturalezas distintas y con atributos opuestos se afecten mutuamente?

A partir de Descartes, nos encontramos con que la filosofía moderna ha dedicado un gran número de textos a responder este tipo de preguntas surgidas de su dualismo. Así mismo, se ha ocupado de dichas cuestiones a partir de diversas motivaciones e intereses, ya sean antropológicos, epistemológicos¹²⁵, políticos o religiosos. Berkeley es autor de algunos de esos textos, y ve en el dualismo cartesiano la semilla de muchos males para “el estudio del saber y la verdad” (Berkeley, 1994, p. 13), sintiéndose así motivado a dar una respuesta definitiva a esta dificultad.

El problema de la relación entre la *res cogitans* y la *res extensa* que surge del dualismo cartesiano suscitó diferentes reacciones. De entre ellas, me interesa aquí señalar dos que son opuestas entre sí, a saber, el materialismo y el inmaterialismo. A grandes rasgos, dentro del periodo de la filosofía moderna, el materialismo que germinó a partir de Descartes se define por la concepción de que todo puede ser reducido a la materia como extensión, es decir, en su versión más técnica, como realidad espaciotemporal que carece de distinciones cualitativas y cuya esencia se expresa en un conjunto de propiedades geométrico-matemáticas (López Álvarez, 2003). Las corrientes materialistas a lo largo de la historia de la filosofía son muy diversas y heterogéneas, y no vamos ahora a detenernos en cada una. Basta con señalar dos grandes clases de materialismo, siguiendo la interpretación de Falk Wunderlinch (2016): el materialismo psicológico, que afirma que la materia, por sí misma, es capaz de pensar o, al menos, que todo fenómeno mental puede ser reducido o explicado mediante un fenómeno corporal; y el materialismo ontológico, que se basa en la idea de que todo lo que existe es necesariamente material.

Hecha esta introducción general, es preciso aclarar que, a diferencia de la clasificación mencionada, al interior del pensamiento de Berkeley, cualquier filosofía que postule la existencia real de sustancias materiales separadas e independientes sería considerada materialista; incluso si esta filosofía admitiera también la existencia de una sustancia inmaterial o espiritual. La posición de Berkeley nos muestra una concepción de materialismo en sentido amplio, en donde incluso un autor como Descartes sería considerado como un materialista, ya que supone la existencia de otra sustancia además de las espirituales. En este sentido, me parece importante señalar que

¹²⁵ Véase la entrada [Epistemología](#) en el [Glosario](#).

ciertas corrientes materialistas nacen con el fin de solucionar, mediante la vía de la reducción de lo espiritual a lo material, el problema de la relación entre la *res cogitans* y la *res extensa* que Descartes había dejado irresuelto.

Por su parte, el inmaterialismo sostiene que no existe tal cosa como la sustancia material o, dicho de otro modo, que solo poseen existencia real las entidades espirituales y que, nuevamente hablando con rigor, “los cuerpos no deben entenderse como cualidades inherentes en un substrato independiente y desprovisto de pensamiento, sino como una colección de ideas que dependen de la mente.”¹²⁶ (Raid, 2014, p. 119). El máximo —quizás el único— exponente de esta última corriente es Berkeley, en quien deseo detenerme.

Este autor irlandés se sitúa entre los más reconocidos del periodo moderno debido principalmente a su teoría inmaterialista, la cual afirma como únicamente existente a las entidades espirituales o incorpóreas. Estas entidades no solo se acotan a las almas humanas o a Dios, sino también a las ideas de todo tipo. Si queremos ponerle un rótulo a la filosofía de Berkeley podemos decir que se trata de un idealismo inmaterialista¹²⁷, pero para entender mejor esta denominación tenemos que saber que la idea principal de su teoría del conocimiento humano se basa en su famoso principio ontológico *esse est percipi*, es decir que la existencia de los objetos y seres que las filosofías materialistas (en el sentido amplio berkeleyano) consideraban como materiales no son más que ideas percibidas por una mente; o, en otras palabras, que nada puede existir sin ser percibido por alguien.

Este principio de Berkeley que podríamos traducir como “ser es ser percibido” está resumiendo varias ideas a través de las cuales este autor interpreta la realidad cognoscible. Vamos a enumerarlas con el fin de diferenciar claramente el materialismo del inmaterialismo y entender las cuestiones más fundamentales de estas teorías en la modernidad. En primer lugar, Berkeley está afirmando que el objeto del conocimiento humano son las ideas, ideas que, sin lugar a dudas, tienen que ser inmatrimales ya que cuando son percibidas existen dentro de una mente. Esta mente —a la que también llama *espíritu*, *alma* o *yo*— es la encargada de percibir las ideas y contenerlas. Además, es claro que una mente no es semejante a una idea ya que la primera es activa, al tener la capacidad de querer, imaginar o recordar, mientras la segunda es pasiva pudiendo únicamente ser percibida por una mente. Por lo tanto, si seguimos este argumento y acordamos con sus premisas, la conclusión que nos ofrece Berkeley es que la existencia de las ideas depende absolutamente de ser percibidas por una mente o, dicho de otro modo, su ser consiste en ser percibidas. Entonces cuando decimos que un objeto del mundo existe, lo que en realidad estamos diciendo es que mi mente está percibiendo en ese momento la idea de ese objeto.

¹²⁶ La traducción al castellano es mía.

¹²⁷ Dentro del canon clásico de la filosofía moderna, Berkeley ha sido históricamente considerado como un exponente del empirismo británico, una visión que personalmente discuto pero que no tiene relevancia en este texto. Véase el [capítulo 2](#) de este libro.

Ahora bien, una de las críticas que rápidamente podemos hacerle a una propuesta inmaterialista como la de Berkeley es que, en cada momento, la realidad depende de ser percibida por una mente o que, en cada instante, los objetos son creados o aniquilados según nuestra percepción. Esta objeción, que el mismo autor expone en su tratado (Berkeley, 1994, p. 81) es resuelta apelando a Dios; es decir que, si sostenemos el principio *esse est percipi*, aclara Berkeley, no nos estamos refiriendo a que una idea sea percibida por esta o aquella mente, sino por cualquier mente, sea esta finita o infinita. Por lo tanto si seguimos los principios hasta ahora mencionados nos encontramos con una realidad en donde los objetos del mundo son ideas que dependen de ser percibidas y que todo puede ser percibido por una mente infinita que es Dios; por lo tanto, cuando yo dejo de percibir una idea esta no es aniquilada y luego creada de nuevo al momento de la percepción, sino que un Dios infinitamente sabio, bueno y poderoso percibe a toda la naturaleza todo el tiempo.

Con esto podemos comprender que un sistema como el de Berkeley deba ser necesariamente teísta. Dios no es aquí un mero supuesto religioso, sino que tiene un objetivo fundamental que es ontológico dentro de la gnoseología inmaterialista, permitiendo que sus principios se sostengan sin entrar en contradicciones. Queda claro en este pasaje:

Tan cierto, pues, como que existe realmente el mundo sensible, es que hay un Espíritu infinito y omnipresente que los contiene y mantiene (...) ¿es que no hay diferencia entre decir hay Dios, luego percibe todas las cosas, y decir, las cosas sensibles existen realmente; y si existen realmente son percibidas necesariamente por una mente infinita; luego hay una mente infinita o Dios? (Berkeley, 1996, p. 83-84)

Con esto hemos aclarado que Dios, en el sistema berkeleyano, tiene la función de ser una mente infinita que percibe y genera todas las ideas que constituyen el mundo objetivo. Pero advertiremos que este supuesto puede verse no solo desde un interés gnoseológico, sino también desde un interés religioso.

Materialismo, escepticismo y ateísmo en Berkeley

Es importante que recordemos que Berkeley se enmarca en el duro contexto de hacer filosofía después de Descartes, por lo cual el problema del dualismo es algo que le interesa, no solo desde una perspectiva meramente gnoseológica como dijimos recién, sino también como una preocupación religiosa ya que este autor tiene una peculiaridad que aún no hemos mencionado: desde su juventud fue clérigo de la Iglesia anglicana y en su madurez llegó a recibir el título de Obispo; lo que me hace pensar que su interés en esta cuestión se debió principalmente a sus profundas creencias religiosas. Si lo pensamos desde esta perspectiva, es obvio que nuestro autor aceptará que existe una sustancia espiritual infinita que es Dios y, por lo tanto, la espiritual finita será aceptada como todo lo que existe en la realidad además de Dios, es decir mentes

humanas que perciben; pero la sustancia material será rechazada fuertemente por conducir, en palabras del mismo Berkeley, al escepticismo y al ateísmo. Entonces, visto así y llegando a la segunda cuestión que veremos en este texto, parece que se establece una relación entre materialismo, escepticismo y ateísmo. Esclarecer de qué manera se relacionan estos tres conceptos en el sistema berkeleyano es el objetivo que ahora me propongo.

Tan solo con prestarle atención a los títulos de sus obras podemos dilucidar que prácticamente todos los textos escritos por Berkeley tienen como objetivo “demostrar claramente la realidad y perfección del conocimiento humano” (Berkeley, 1996)¹²⁸ para acabar radicalmente y de una sola y única vez con el escepticismo y el ateísmo. Permítaseme insistir en este punto, Berkeley estaba convencido de que todo esto puede ser cumplido al mismo tiempo y de una sola vez; es decir, que es posible formular algunos principios que le sirvan para refutar tanto el escepticismo como el ateísmo. Él mismo dice: “Si los principios que aquí intento propagar se admiten como verdaderos, las consecuencias que creo que de forma manifiesta provienen de ello son que el *ateísmo* y el *escepticismo* quedarán completamente destruidos” (Berkeley, 1996, p. 41).

Ahora bien, este autor está convencido de que la creencia de que existe realmente una sustancia material independiente de nuestra percepción tal como la creencia en la *res extensa* introducida como evidente por Descartes y sostenida por las corrientes materialistas posteriores es lo que causa tanto daño en la filosofía y nos conduce sin remedio a un sinnúmero de paradojas, dificultades e inconsistencias. Como dice David Sobrevilla:

Nuestro autor combatía el materialismo porque creía que llevaba a la irreligiosidad y al escepticismo. (...) que la filosofía cartesiana tuvo una gran influencia sobre el materialismo se comprueba cuando posteriormente el más virulento de los materialistas franceses, De la Mettrie, se proclamaba cartesiano. (Sobrevilla, 1995, p. 340)

Por lo tanto, Berkeley atacará solo ese aspecto materialista del dualismo cartesiano conservando algunos aspectos de su filosofía. Es decir, no es que este autor vaya directamente contra Descartes y todo su sistema; en realidad el obispo parece seguir el mismo camino histórico que su predecesor francés en cuanto a formular una nueva teoría de la percepción. El planteo del problema es similar, y por eso un comentarista como Jorge Secada (2000) afirma que para comprender cabalmente a Berkeley hay que situarlo en el contexto de la filosofía cartesiana. Sin embargo, hay algo que los distingue fundamentalmente y que se vincula justamente con la cuestión de la existencia de la sustancia material, lo que tuvo como consecuencia el surgimiento de las posteriores corrientes materialistas que vieron en Descartes el puntapié inicial de sus desarrollos.

¹²⁸ Parte del título completo de los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, el cual dice: *Cuya intención es demostrar claramente la realidad y perfección del conocimiento humano, la naturaleza incorpórea del alma, y la providencia inmediata de una Deidad, en oposición a escépticos y ateos; y también iniciar un método que convierta a las ciencias en más factibles, útiles y concisas.*

Llegados a este punto espero que estén conmigo en afirmar que dentro del sistema de Berkeley es el materialismo el que causa el escepticismo y el ateísmo, y en que esclarecer la relación que hay ente estos tres conceptos nos puede ayudar a comprender mejor esta filosofía inmaterialista que sostiene. La tesis que propongo defender es que desde la perspectiva berkeleyana la relación que existe entre los materialistas, los escépticos y los ateos es que todos ellos violan lo que suele conocerse como *principio de semejanza* propuesto por Berkeley en varios de sus escritos. Y de aquí en adelante me centraré en argumentar a favor de esto utilizando sobre todo los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* (1713).

En el marco de la filosofía de Berkeley el concepto *escepticismo* no es algo que pueda ser tomado a la ligera; la comprensión de este término tal como nuestro autor lo entiende es indispensable para reconstruir fielmente sus críticas e ideas. Sin embargo, esto no es algo sencillo debido a que no hay en sus textos una definición acabada de lo que quiere decir escepticismo; más bien hay algunos esbozos que pueden llegar a darnos algunas pistas.

Basándome en algunos acuerdos y desacuerdos que encontré entre los comentaristas de este autor, podría decir que el escepticismo surge cuando se violan o rechazan ciertos principios que guían el conocimiento humano o ciertas leyes del razonamiento, entre ellas, el *principio de semejanza*.

El principio de semejanza de Berkeley tiene como objetivo rechazar la idea de que existe una sustancia material no pensante semejante a nuestras ideas. Según él: “una idea no puede parecerse más que a otra idea (...) si escudriñamos un poco nuestros propios pensamientos, descubriremos que nos es imposible concebir semejanza alguna, como no sea semejanza entre nuestras propias ideas” (Berkeley, 1994, p. 59).

Ahora bien, los dualistas (que desde el punto de vista de nuestro autor, son materialistas) serían escépticos para Berkeley ya que violarían este *principio de semejanza* al afirmar que nuestras ideas son un reflejo o una copia de los objetos que existen en una sustancia material. Una teoría del conocimiento que admite el dualismo espíritu/materia asemeja una idea a una cosa material y supone la existencia de otra sustancia de la que no tenemos percepción; el mundo de las percepciones y el de los objetos materiales no coinciden para nuestro autor, y no hay ninguna forma de hacerlos coincidir sin entrar en una contradicción manifiesta con este principio.

Por lo tanto, todas las teorías que sostienen la existencia real de otra sustancia, además de las espirituales, admiten una premisa que no puede justificar el conocimiento: que las representaciones que se dan en nosotros son copias de una sustancia exterior. Sin embargo, nadie logró explicar cómo se asemeja una cosa con la otra. El problema que nuestro autor denuncia es “el de descubrir una conexión entre dos grupos totalmente dispares de fenómenos y de explicar la transición que la conciencia lleva a cabo entre ellos” (Cassirer, 1956, p. 244). En otras palabras, se refiere a ese problema que mencionábamos al inicio, abierto por Descartes, y que algunos filósofos materialistas modernos intentaron solucionar. La opción de Berkeley para enmendarlo es muy radical y consiste en eliminar esa fuente constante de errores para quedarse con la pura percepción de ideas en la mente.

El argumento que utiliza para demostrar la imposibilidad ontológica de que exista la materia, basado en el *principio de semejanza*, se puede reconstruir de la siguiente manera:

1. Una idea solo puede asemejarse a otra idea
2. Si una idea se asemeja a algo real, eso real sería perceptible o imperceptible
3. Si es perceptible, entonces lo real seguiría siendo una idea
4. Si no es perceptible, no podría haber semejanza entre la idea y la cosa real. (González, 2008).

Por lo tanto, ya desde el comienzo de la obra de los *Tres diálogos*, la relación entre materialismo y escepticismo aparece muy clara. Constantemente Filonús, el personaje que interpreta y representa la filosofía de Berkeley, insiste en sostener que la creencia en la sustancia material conduce al escepticismo; incluso todo el tiempo trata como escéptico a su interlocutor, Hylas. Para este autor parece claro que los escépticos son quienes suponen que existen cosas independientemente de que sean percibidas, esto lo podemos encontrar explícitamente en los *Comentarios filosóficos*, nota 606: “La suposición de que las cosas son distintas de las Ideas elimina toda Verdad real y en consecuencia introduce un Escepticismo Universal, puesto que la totalidad de nuestro conocimiento y contemplación se confina solo a nuestras Ideas” (Berkeley, 1989, p. 94). En síntesis, los escépticos son materialistas y violan el *principio de semejanza*. Con esto hemos encontrado la primera relación que buscábamos. Intentemos ahora comprender la relación que Berkeley establece entre el materialismo y el ateísmo.

El ateísmo, como la palabra lo indica, niega la existencia de Dios, o por lo menos de un dios que pueda relacionarse con la historia e intervenir en los acontecimientos humanos; cosa que, como ya sabemos, Berkeley atacará con rigor. Mi propuesta en lo que queda es demostrar que quienes abrazan el ateísmo también violan este *principio de semejanza*, concediéndole a Berkeley que su idea de acabar con el escepticismo y el ateísmo a la vez no era tan enrevesada al interior de su propia teoría inmaterialista.

A partir del mismo *principio de semejanza*, Berkeley argumentará para demostrar la existencia de Dios. Su premisa fundamental para esta demostración es la misma que Descartes había usado para argumentar a favor de la *res extensa*, a saber, que tenemos ideas que no dependen de nuestra voluntad. El argumento de Berkeley, presente en el segundo de sus *Tres diálogos* es el siguiente:

1. El mundo sensible es el que percibimos a través de nuestros sentidos
2. Nada es percibido por los sentidos aparte de ideas
3. Ninguna idea puede existir de otra manera que en la mente
- 4.1. Las ideas que no dependen de mi pensamiento deben existir en otro espíritu distinto (por el principio de semejanza es imposible que sean producto de cuerpos materiales)
- 4.2. Por lo tanto, es igualmente seguro que existe un mundo sensible y que hay un espíritu omnipresente e infinito que lo contiene y lo sostiene.

En otras palabras, “las cosas sensibles existen realmente; y, si existen realmente, son necesariamente percibidas por una mente infinita; por lo tanto hay una mente infinita o Dios” (Berkeley, 1996, p. 108)

Con esto podemos ver que el tratamiento que Descartes y Berkeley le dan al hecho de que tenemos en nosotros percepciones que son independientes de nuestra voluntad es radicalmente diferente en base a que Berkeley sostiene el *principio de semejanza* y no concebirá aceptar que algo que no es una idea pueda afectar a sus ideas.

En resumidas cuentas, para Berkeley, los ateos niegan la existencia de Dios negando así la única posibilidad de tener ideas más allá de su voluntad sin hacer la suposición de que existen cuerpos materiales; ellos también violan el *principio de semejanza* porque están obligados a aceptar el materialismo como explicación última de su percepción.

Por lo tanto, podemos concluir que para Berkeley materialistas, escéptiques y ateos no son más que una misma cosa, todos ellos niegan el *principio de semejanza* creyendo que la sustancia material puede afectar a las ideas. Entonces, para nuestro autor construir una filosofía que a través de ciertos principios refute a alguna de esas tres corrientes, acabará por refutarlas a todas.

Las motivaciones filosóficas modernas

Hasta aquí he expuesto brevemente aquellas pruebas que sitúan a la filosofía de Berkeley en el marco de la discusión abierto por Descartes y su dualismo sustancial. Se pudo ver cómo los conceptos de escepticismo, materialismo y ateísmo están relacionados al interior de su sistema a partir del principio *esse est percipi* y el *principio de semejanza* y dilucidar algunos de sus argumentos que defienden esta relación. Sin embargo, no quiero terminar sin hacer una reflexión sobre las motivaciones y preocupaciones que llevaron a este filósofo moderno a desarrollar una de las teorías del conocimiento más complejas y antiintuitivas que haya existido.

En lo que vimos aquí sobre Berkeley, podemos afirmar que la preocupación religiosa dada por su condición de Obispo fue la que impulsó fuertemente su teoría inmaterialista, es decir que, reconociendo en el materialismo un peligroso contra argumento para su creencia teísta, optó por construir una gnoseología que sustentara sin fisuras su religión. Con esto me refiero a que, probablemente, la idea de un posible inmaterialismo no fue un punto de partida, sino una consecuencia de defender su creencia religiosa de las filosofías que consideraba peligrosas. Si esto es así, Berkeley aceptó poner toda su energía argumentativa en crear una teoría del conocimiento que, costara lo que costara, echara por tierra cualquier rasgo de ateísmo para poder así sostener y fundamentar sus creencias; incluso si eso implicaba acabar con la existencia de la sustancia material. En palabras de Berkeley:

Cuán gran amiga ha sido la sustancia material de los ateos de todas las épocas, es cosa que no necesita ser aquí narrada. Todos sus monstruosos sistemas tienen tan necesaria y visible dependencia de la noción de sustancia material, que cuando esta piedra angular sea al fin removida, toda la construcción habrá de venirse abajo, y no merecerá la pena detenerse en refutar por separados los absurdos de cada una de las sectas de ateos. (Berkeley, 1994, p. 113)

Posiblemente, aunque queda por fuera de los objetivos de este capítulo, sea interesante investigar y explicitar las motivaciones filosóficas que llevaron a las construcciones de las teorías del conocimiento modernas. Creo que toda la complejidad conceptual que está presente en ellas se debe a una cuestión de justificación de principios aceptados, principios que como en el caso de Berkeley pueden ser religiosos u ontológicos. Teniendo esto en cuenta podríamos hallar nuevas maneras de interpretar o clasificar los desarrollos de la gnoseología en la modernidad, interpretaciones que podían ir más allá de las reconstrucciones historiográficas clásicas¹²⁹. Por ejemplo, afirmar que el planteo de Berkeley tiene más que ver con una demostración de la existencia de Dios y de su influencia constante en los seres humanos para acabar con el ateísmo, que a su vez está estrictamente relacionado con el materialismo y con el escepticismo, nos mostraría un hilo del que tirar para superar los rótulos empirismo y racionalismo¹³⁰ con los que típicamente clasificamos la filosofía moderna. Este trabajo ha perseguido justamente eso a través de un caso particular de la disputa entre el materialismo y el inmaterialismo.

Referencias

Fuentes primarias

- Berkeley, G. (1989). [1707-1708]. *Comentarios filosóficos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berkeley, G. (1994). [1710]. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Barcelona: Altaya.
- Berkeley, G. (1996). [1713]. *Tres diálogos entre Hylas y Filonus*. Madrid: Espasa Calpe.
- Descartes, R. (1980) [1641]. *Meditaciones metafísicas*. En R. Descartes, *Obras escogidas* (pp. 201-289). Buenos Aires: Editorial Charcas.

Fuentes secundarias

- Cassirer, E. (1956). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ferrater Mora, J. (1971). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- González, J. L. (2008). Análisis de la respuesta antiescéptica de Berkeley: del conocimiento y el sentido común. *Saga. Revista de estudiantes de filosofía*, 9(18), 27-41. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/saga/article/view/15100>

¹²⁹ Véase el [capítulo 1](#) de este libro.

¹³⁰ Véase el [capítulo 2](#) de este libro.

- López Álvarez, P. (2003). Materialismo. En *Diccionario Espasa de Filosofía* (pp. 568-576). Madrid: Espasa-Calpe.
- Pappas, G. (1999). Berkeley and Scepticism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(1), 133-149.
- Popkin, R. H. (1951). Berkeley and Pyrrhonism. *The Review of Metaphysics*, 5(2), 223-246. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/20123258>
- Raid, J. (2014). Immaterialism. En A. Garrett, *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* (pp. 119-142). Oxon: Routledge.
- Secada Koechlin, J. (2000). Berkeley y el idealismo. En J. Echeverría (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración II* (pp. 197-233). Madrid: Trotta.
- Sobrevilla, D. (1995). El idealismo de Berkeley. *Areté*, 7(2), 331-352. Disponible en <http://revis-tas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/5175>
- Wunderlinch, F. (2016). Varieties of Early Modern Materialism. *British Journal for History of Philosophy*, 24(5), 797-813.

CAPÍTULO 15

Catharine Trotter Cockburn: una filósofa por derecho propio

Sofía Calvente y Sofía Crottogini

Catharine Trotter Cockburn es una escritora y filósofa inglesa que vivió entre los años 1679 y 1749. El tema recurrente que la preocupa es el de establecer bases firmes para la moral, compromiso que puede rastrearse tanto en sus textos filosóficos como en sus obras literarias. Encontramos también una metafísica muy original que se deja traslucir en distintos lugares de su obra y apunta a borrar las distinciones tajantes entre espíritu y materia, y a redefinir los modos tradicionales de comprender ambas sustancias.

Vida y obra

Catharine Trotter nació en Londres en el seno de una familia escocesa protestante. Su padre, comodoro de la marina, murió cuando ella tenía cuatro años, lo que dejó a la familia en la pobreza y con una pensión como único sustento. No hay información certera sobre su educación pero en base a sus escritos y a su biógrafo oficial, Thomas Birch, sabemos que no recibió educación formal de ningún tipo¹³¹. De todas formas, logró aprender de modo autodidacta francés y también dominó la lógica, la gramática y el griego antes de alcanzar la pubertad.

A pesar de que su familia estaba venida a menos, los contactos profesionales de su padre y el estatus social de su madre le permitieron darse a conocer a la élite intelectual, logrando su favor y reconocimiento. A los dieciséis años inició su carrera como dramaturga con la puesta en escena de *Agnes de Castro* en el Royal Theatre. La obra que le confirió mayor renombre y rédito económico fue *Fatal Friendship* [Amistad Fatal] (1698), en la que aborda temas como la racionalidad, el autocontrol y el conocimiento de sí, dejando traslucir un interés genuino por los problemas filosóficos de su época. En 1701 se mudó a Salisbury y conoció a Gilbert Burnet, obispo del lugar. Burnet y su esposa Elizabeth, amiga personal de John Locke, despertaron y

¹³¹ La biografía de Trotter puede encontrarse en la edición de sus obras completas (WCC I, i-xlvi). El método de citación de las obras de Trotter se explica en la sección Referencias. La traducción al español de las obras citadas de la autora es nuestra.

fomentaron sus intereses teológicos y filosóficos. Al año siguiente pudo dedicarse enteramente al estudio de la filosofía, en especial a la obra de Locke, a la que dedicó su primera obra filosófica, *A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding* [*Una defensa del 'Ensayo sobre el entendimiento humano' del señor Locke*]. Como era consciente de los prejuicios y perjuicios que podría causar el hecho de que una obra filosófica fuese escrita por una mujer, decidió publicarla de forma anónima. La obra alcanzó un buen nivel de aceptación, y eso animó a Trotter a hacer pública su autoría. Gracias a ello, recibió el reconocimiento de filósofos como Gottfried Leibniz y John Toland. El mismo Locke le correspondió con una carta de agradecimiento, dinero y varios libros como regalo.

En 1708 contrajo matrimonio con un pastor anglicano, Patrick Cockburn. Los años que le siguieron fueron dedicados exclusivamente a la crianza y educación de sus cuatro hijos y a la realización de tareas domésticas, dejando en pausa toda escritura. La familia pasó grandes penurias económicas durante un tiempo pero en 1726 la situación se recompuso y eso le brindó a Trotter las condiciones para revivir el interés por la filosofía. En esta nueva etapa escribió *A Letter to Dr. Holdsworth, Occasioned by His Sermon Preached before the University of Oxford* [*Carta al Dr. Holdsworth, con motivo del sermón que predicó ante la Universidad de Oxford*] que se publicó en 1727.

Durante los últimos años de su vida, Trotter fue muy prolífica como filósofa. Escribió *Remarks upon some Writers in the Controversy concerning the Foundation of Moral Virtue and Moral Obligation* [*Observaciones sobre algunos escritores respecto a la fundamentación de la virtud moral y de la obligación moral*], que fue publicada en 1743 de forma anónima. En 1747, publicó *Remarks Upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligations of Virtue* [*Observaciones sobre los principios y razonamientos del Ensayo acerca de la naturaleza y obligaciones de la virtud del Dr. Rutherford*]. Con la muerte de su marido en 1749, su ya deteriorada salud cedió y murió pocos meses después.

Como la obra de Trotter había atraído la suficiente atención en el ámbito intelectual de la época, Thomas Birch, clérigo, historiador y destacado hombre de letras, le propuso realizar la recopilación y edición de sus obras completas, incluida su correspondencia. Trotter ayudó en la preparación del trabajo pero no llegó a verlo publicado.

¿Comentadora o autora?

La obra filosófica de Trotter tiene predominantemente el formato de polémica. Su pensamiento fue motivado por la lectura de observaciones de otros autores sobre las doctrinas de Locke y Clarke, y sus textos buscan responder a las dificultades y objeciones que se les formulan. Eso llevó a que se la considerase como una mera vocera de estos dos autores y que se hayan subestimado lo original de su interpretación y su propio programa filosófico (Brandt Bolton, 1993, p. 567; Sheridan, 2006, p. 26). Trotter era consciente tanto de esta acusación como de los prejuicios contra las mujeres y la consecuente discriminación que sufrían en los

ámbitos letrados. Esta postura se expresa fundamentalmente en su epistolario, donde defiende a Damaris Masham de la misma acusación que se le hacía a ella: la de ser una mera divulgadora de Locke. En esa oportunidad, denuncia que “cuando una mujer escribe algo que ellos no pueden negarse a aprobar, nos roban el mérito alegando que no es una obra propia; o al menos, que debemos recibir ayuda, lo que muchas veces ha sido dicho injustamente” (WCC II, 190). Trotter considera que la racionalidad es un atributo inherente a la naturaleza humana como tal; por lo tanto, no es patrimonio exclusivo de los varones. La inferioridad que solía atribuírsele a las mujeres tenía que ver más con desventajas arraigadas en desigualdades sociales que con diferencias constitutivas entre los géneros. Por lo tanto, “no se debe dudar de que las mujeres sean tan capaces de penetrar los fundamentos de las cosas y de razonar justamente como los hombres, quienes no tienen mayor ventaja que nosotras, excepto por las oportunidades de acceder al conocimiento” (WCC II, 190).

En sus obras filosóficas Trotter no se limita a defender a autores consagrados, sino que se apoya en ciertos principios desarrollados por ellos para elaborar su propio pensamiento, procedimiento que no se distancia tanto del modo de hacer filosofía de sus colegas varones. Si examinamos sus influencias lockeanas, el interés de Trotter pasa por apelar a los principios epistemológicos de Locke —fundamentalmente al principio de reflexión— como fundamento para el conocimiento moral. Sin embargo, la postura moral que desarrolla a partir de esos principios se distancia de la del propio Locke. Trotter es consciente de esa operación selectiva al señalar que “la cuestión no es lo que el señor Locke piensa, sino lo que pueda probarse a partir de sus principios” (DLE 60). En cuanto a su relación con la obra de Clarke, puede considerarse que en varios aspectos su propuesta anticipa la teoría moral de este autor, por lo que lo correcto sería decir que ambos defienden la misma postura (Brandt Bolton, 1993, pp. 567, 576). Una vez que toma contacto con el pensamiento de Clarke, su propósito es defenderlo de las objeciones de las que había sido objeto y elaborar ciertos aspectos que encuentra vacantes, fundamentalmente, respecto de las implicancias prácticas de su doctrina ética en el seno de la comunidad cristiana, como el rechazo al dogmatismo clerical y a las persecuciones religiosas (Brandt Bolton, 1993, pp. 586, 588).

Por lo tanto, la actividad filosófica de Trotter no se restringe a la defensa del pensamiento ajeno ni implica la adopción de la totalidad de los sistemas filosóficos de aquellos con quienes encuentra afinidad. El ejercicio reflexivo y argumentativo que significa reconstruir y esclarecer los argumentos de otros termina oficiando como plataforma sobre la cual erigir su postura original respecto de los tópicos de los que se va ocupando a medida que recorre las objeciones a las que va dando respuesta.

Una moral antropocéntrica

Al igual que muchos pensadores de su época, Trotter estaba interesada por indagar acerca de los fundamentos de la moral. Compartía con varios de ellos la convicción de que ese

fundamento es la religión, aunque más allá de este acuerdo general había diversos aspectos que eran materia de debate. De los puntos sometidos a discusión, podemos mencionar la cuestión de determinar si lo que consideramos como bueno o malo depende de la naturaleza intrínseca de las cosas o está sujeto a la voluntad divina. Otra cuestión relevante, vinculada con la anterior, consistía en establecer si lo que nos motiva a actuar moralmente es nuestro propio interés y felicidad en función de los premios y castigos que recibiremos en el más allá, o si es tanto o más relevante el interés por los demás y su felicidad. Finalmente, otro eje de discusión pasaba por determinar el modo en que podemos llegar a conocer qué es lo bueno y qué es lo malo. Revisemos cuál es la postura de Trotter respecto de cada uno de estos puntos.

La primera cuestión se vincula con una postura llamada *voluntarismo teológico*, que gira en torno a determinar si los imperativos morales se basan en la voluntad irrestricta de Dios o tienen otro fundamento¹³². Respecto de este tema, es posible reconocer en el debate británico de comienzos del siglo XVIII dos posturas: un voluntarismo extremo y otro moderado (Brandt Bolton, 1993, p. 568). El voluntarismo extremo sostiene que la moral se basa por completo en la voluntad divina, por lo que la fuerza que nos motiva a actuar moralmente depende enteramente de la perspectiva de los premios y castigos que Dios distribuirá en el más allá, en función de nuestro grado de adhesión a sus mandatos¹³³. Frente a esta postura, Trotter se pregunta: si la voluntad de Dios es el único sustento de la obligación moral, ¿sobre qué fundamento estaríamos obligados a obedecer su voluntad? Si nos basamos en su capacidad absoluta de castigarnos o recompensarnos, el único móvil de las acciones morales sería la búsqueda de la felicidad individual en función de esos premios y castigos que nos esperan en el más allá. Es decir que el voluntarismo extremo implica asociar la obligación moral con el auto-interés. Trotter considera que podemos adoptar una actitud más moderada y pensar que la obligación moral se apoya en la adecuación u obediencia que las criaturas le deben a su creador. Desde esta perspectiva, lo que nos motiva a hacer el bien no es la expectativa de los premios y castigos divinos, sino la propia naturaleza humana (RSW 107, 144-6). De esta manera se evita el voluntarismo extremo, ya que la obligación moral no dependería de la arbitrariedad de la voluntad de Dios, sino de su voluntad pero en un sentido, si se quiere, más indirecto: se basaría en el modo en que diseñó la naturaleza humana (Brandt Bolton, 1993, p. 574). Así, la naturaleza humana es la que determina que es moralmente bueno comportarnos de cierta manera. ¿Por qué hace este giro que podríamos considerar *antropocéntrico* en la moral? Trotter sostiene —apoyándose en principios de conocimiento distintivamente lockeanos— que no podemos conocer directamente los atributos morales divinos

¹³² La expresión *voluntarismo* no es originaria del siglo XVIII sino que fue acuñada con posterioridad, en el siglo XIX. Se refiere a una teoría moral según la cual la voluntad tiene prioridad sobre el intelecto o entendimiento. Aplicada a la acción divina, la teoría voluntarista sostiene que la moral se origina a partir de la voluntad de Dios (De Tomasso, 2017, p. 331).

¹³³ El riesgo de este voluntarismo extremo es que, por ejemplo, ofrece margen para postular que Dios podría habernos ordenado ser injustos y egoístas, y eso es lo que entonces hubiésemos debido hacer. Es decir, no habría una noción fija del bien y del deber, ya que no se habrían establecido a partir de alguna regla o ley a la que se sujetase la voluntad divina sino que Dios sería libre de alterar sus mandamientos. Además, implica que la ley moral solo podría sernos ase- quible mediante la revelación, ya que, dada la naturaleza arbitraria de su contenido, no habría forma de inferirlo o aprehenderlo mediante la luz natural de la razón (Brandt Bolton, 1993, pp. 568-9).

porque están más allá del alcance de nuestra capacidad cognitiva. solo podemos hacernos una idea de ellos indirectamente, a partir de lo que observamos que es el bien y el mal natural en la creación. A su vez, lo que consideramos como bueno y malo en la creación surge de la reflexión acerca de nuestra propia naturaleza y las operaciones de nuestra mente. Trotter afirma:

Sea cual fuere el parámetro original del bien y el mal, es claro que no tenemos noción de él sino a partir de su conformidad o repugnancia con respecto a nuestra razón, y en relación a nuestra naturaleza; y lo que de acuerdo con ello percibimos que es bueno, se lo adscribimos al Ser Supremo. Porque no podemos conocer que la naturaleza de Dios es buena antes de tener una noción de lo bueno (DLE 44).

En este pasaje, Trotter plantea que el conocimiento que podemos llegar a tener de la naturaleza divina se alcanza a partir de la reflexión acerca de nuestra naturaleza. Por lo tanto, la naturaleza divina en sí no puede ser para nosotros la regla del bien y del mal, sino que esa regla se fundamenta en la naturaleza humana. Esto no representa una amenaza a la moral, ya que no implica que su fundamento sea menos inmutable ni menos sagrado que si lo ubicáramos directamente en la naturaleza divina. Mientras que la naturaleza humana siga siendo la misma, el fundamento de la moral se mantendrá estable. Y en tanto la naturaleza humana es producto de la voluntad de Dios, los mandatos morales que emanan de nuestra naturaleza son al mismo tiempo expresión de la voluntad divina. Si esto no fuera así, Dios no sería supremamente sabio, porque nos habría diseñado de tal forma que nuestro comportamiento moralmente bueno sería indiferente u opuesto a lo que es necesario para la naturaleza que él mismo creó. Dios nos diseñó para que nuestra naturaleza sea apta para cumplir lo que Él nos pide que hagamos, y el hecho de llevarlo a cabo nos conduce a la felicidad (DLE 44).

Este aspecto de la doctrina de Trotter es lo que se conoce como *adecuación moral (moral fitness)*: actuamos moralmente bien cuando nuestras acciones son conformes con o adecuadas a nuestra naturaleza, naturaleza que fue diseñada por Dios. Al fundar la obligación moral en la naturaleza humana, Trotter elimina la cuota de arbitrariedad que está implícita en el voluntarismo extremo, ya que su postura le otorga prioridad a la ley natural por sobre los mandatos divinos¹³⁴. Expliquemos esto con más detalle: Dios creó un sistema de seres, cada uno de los cuales tiene determinada naturaleza, es decir, ciertas características que le son inherentes. Esos seres entablan un conjunto de relaciones mutuas de donde resultan ciertas adecuaciones entre sí. Esas adecuaciones no dependen de la voluntad puntual de Dios en cada caso, sino de la naturaleza constitutiva de cada ser, lo que hace que las relaciones que entablan sean estables y regulares, porque la naturaleza de cada ser es eterna e inmutable. De esta manera, para Trotter la voluntad de Dios está constreñida por las mismas leyes inmutables que gobiernan la naturaleza. Eso es lo que garantiza que haya una coincidencia entre la voluntad divina y lo que la naturaleza humana

¹³⁴ Este es uno de los puntos de contacto centrales entre la propuesta de Trotter y la de Clarke (Brandt Bolton, 1993, p. 576).

nos indica como moralmente bueno (Sheridan, 2007, p. 137). Como trasfondo de la adecuación moral, Trotter asume la existencia de un designio divino que se infiere a partir de la observación del mundo: vemos que en la naturaleza las cosas se adecuan a sus fines específicos y por lo tanto, concluimos que en nuestro caso eso también debe cumplirse. Así lo expresa:

no podemos suponer que Él nos haya diseñado para actuar de forma contraria a los motivos necesarios de nuestras acciones y juicios de nuestras mentes, ya que sería una contradicción flagrante que un poder y sabiduría infinitos hubieran formado alguna de sus obras de manera tan desproporcionada a su finalidad (DLE 45).

Ahora bien, como podemos notar en este pasaje, la teoría de la adecuación moral no solo se apoya en la existencia de un designio divino, sino que ese designio a su vez se vincula con una teleología¹³⁵. Es decir, la observación de la naturaleza no solo revela cierto orden y armonía sino también la existencia de una finalidad intrínseca a cada criatura y la correspondiente adecuación de medios a fines, lo que garantiza el cumplimiento de esa finalidad.

La segunda cuestión que le preocupa a Trotter tiene que ver con combatir una consecuencia asociada al voluntarismo, que ya hemos mencionado. Esa consecuencia consiste en plantear que la única motivación para comportarnos moralmente reside en la búsqueda de la felicidad personal en función de los premios o castigos que recibiremos en el más allá. Para Trotter, los filósofos que defienden esta postura parten de una consideración extremadamente parcial de la naturaleza humana¹³⁶. Ella les opone una noción más amplia de la felicidad que la sola búsqueda del interés personal (RPR 149-51). Como vimos, Trotter considera que toda acción que esté de acuerdo con nuestra naturaleza es constitutiva de nuestra felicidad. Ahora bien, la naturaleza humana es tanto sensible como racional y social (RSW, 119). Esto implica que lo moralmente bueno no se limita solo a buscar lo que nos aleja del dolor y nos conduce al placer —lo que estaría en consonancia con nuestra naturaleza sensible— sino que también comprende aquellas acciones acordes con la razón y con la naturaleza de las cosas, y aquellas acciones que promueven el bien de los demás (RPR 167, 169). Por lo tanto, actuar moralmente bien implica llevar a cabo acciones que exceden nuestro auto-interés, porque dado que nuestra naturaleza abarca los aspectos sensible, racional y social, aquello que promueva la felicidad y el bien de la sociedad también debe considerarse como moralmente bueno (Brandt Bolton, 1993, pp. 575, 582).

Finalmente, la tercera cuestión vinculada con los fundamentos de la moral tiene que ver con determinar cómo es posible conocer la distinción entre lo bueno y lo malo. En este punto, Trotter

¹³⁵ Tal como observa Brandt Bolton (1993, p. 583), Trotter no asume explícitamente su teleologismo; por lo tanto, tampoco ofrece argumentos para defender la postura de que las cosas tienen naturalezas que determinan lo que es adecuado para ellas.

¹³⁶ Trotter se ocupa del tema en *Remarks upon some Writers* y *Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligations of Virtue* y alude a autores que hoy en día ocupan un lugar marginal en el canon filosófico, como Edmund Law, Thomas Johnson y el propio Thomas Rutherford.

se apoya abiertamente en la epistemología de Locke, particularmente en el principio de reflexión. Su postura queda expresada en su primer trabajo, *A Defence*, donde busca defender a Locke de una serie de objeciones planteadas al *Ensayo sobre el entendimiento humano* por un autor anónimo¹³⁷, que considera que el fundamento de la moral es la distinción entre el bien y el mal (FR 4)¹³⁸, pero sostiene que los principios de conocimiento que Locke propone resultan insuficientes para conocer esa distinción. Como es bien sabido, para Locke las fuentes de conocimiento son dos: la sensación y la reflexión (E 2.1.2)¹³⁹. Sin embargo, el autor anónimo de las objeciones, a quien Trotter se refiere como “el comentador” [*the Remarker*] entiende que para Locke el principio central de todo conocimiento es la sensación, a la que Locke le une la reflexión “para ayudarnos” (FR 4). El comentador considera que los ojos, la nariz, o los oídos no nos permiten captar la distinción entre el bien y el mal de la misma manera que nos permiten captar los colores, olores o sonidos, ni tampoco son suficientes las ideas que de esas sensaciones puedan derivarse (FR 4-5). Para el comentador, en cambio, las distinciones morales son percibidas mediante la *conciencia natural*, que puede entenderse como una suerte de instinto interno que nos permite no solo percibir inmediatamente la diferencia entre el bien y el mal moral sino que nos brinda una orientación para la acción (TR 7, 9)¹⁴⁰.

Frente a estas observaciones del comentador, Trotter afirma que la epistemología lockeana sí es base suficiente para fundamentar la moral y la religión (DLE 37). Contrariamente a lo que sugiere el comentador, la reflexión no tiene un rol subsidiario en el planteo de Locke, sino que es una fuente de ideas tan originaria como la sensación y es de importancia central para alcanzar el conocimiento moral (DLE 50)¹⁴¹, ya que es la facultad responsable del conocimiento de la naturaleza humana (Sheridan, 2007, p. 147). Así, Trotter afirma que aun si tuviésemos impresos en nuestra mente principios morales innatos, estos no tendrían ninguna efectividad a menos que “los hombres, por medio de la reflexión, descubr[iesen] esa ley que está destinada a ser la regla de sus acciones” (DLE 73)¹⁴². No sería posible conocer nuestro deber si no hiciésemos un uso correcto de nuestras facultades naturales, en particular, de la reflexión¹⁴³. A su vez, como señalamos antes, nuestro acceso a la fuente de la ley moral, que es la naturaleza divina, solo puede darse por vía de la reflexión acerca de nuestra propia naturaleza.

¹³⁷ Hasta hace poco tiempo se asumía que el autor de esos comentarios críticos era Thomas Burnet, pero recientemente se ha argumentado de manera convincente que esa presunción carece de evidencia suficiente (véase Walmsley, Craig y Burrows 2016). Por ese motivo nos referiremos a él del mismo modo que Trotter, como “el comentador.”

¹³⁸ El modo de citación de la obra del comentador se explica en la sección Referencias. Todas las traducciones al español de este autor son nuestras, excepto que se indique lo contrario.

¹³⁹ El modo de citación de la obra de Locke se explica en la sección Referencias.

¹⁴⁰ Trotter se ocupa de criticar esta noción de conciencia natural *in extenso* en *A Defence* (pp. 70-79), pero por razones de espacio no nos vamos a ocupar de ese tema aquí.

¹⁴¹ Véase De Tomasso, 2017, p. 328; Sheridan, 2007, p. 140.

¹⁴² Cabe aclarar que, en consonancia con la postura de Locke, Trotter sostiene un antiinatismo tanto respecto de cuestiones metafísicas como morales. La cita que transcribimos busca exaltar el rol fundamental que cumple la reflexión en las disquisiciones morales.

¹⁴³ Acerca del concepto lockeano de reflexión véase el [capítulo 2](#) de este libro.

Una metafísica inusual

Si bien el interés central de la filosofía de Trotter gira en torno a cuestiones éticas y no hay un desarrollo exhaustivo ni sistemático de cuestiones metafísicas en sus textos, podemos encontrar en algunos de sus trabajos, como *A Defence* y *Remarks upon some Writers* ciertos señalamientos que dan cuenta de una concepción novedosa y disruptiva de la sustancia que desdibuja las distinciones tajantes entre espíritu y materia. A continuación, veremos que para Trotter no existe una relación necesaria entre atributos tales como la inmaterialidad, la inmortalidad y el pensamiento, tal como proponen los planteos dualistas más rígidos de inspiración cartesiana¹⁴⁴.

Su postura sobre la sustancia comienza a delinearse en *A Defence*, al momento de dar respuesta a las objeciones que el comentador le hace a Locke. Desde un punto de vista dualista afín al planteo cartesiano, el comentador acusa a Locke de no haber probado suficientemente que el alma es inmortal (FR 12). Según el comentador, esta acusación se desprende, entre otras razones, de la suposición de Locke de que el alma no siempre piensa. Para el comentador, al igual que para Descartes, las sustancias se definen en función de un atributo principal, que en el caso de la sustancia pensante es el pensamiento. Entonces, considerar que una sustancia puede prescindir de su atributo principal equivale ni más ni menos que a su aniquilación (Gordon-Roth, 2015, p. 66). Si afirmamos que el alma no siempre piensa, ¿qué nos indica que luego de la muerte no permanecerá en ese estado, sin pensamiento ni sensación y, por ende, sin vida?

Trotter señala que la existencia del alma no está garantizada por el hecho de que piense o no, ya que Dios podría aniquilarla tanto en el momento en que no esté pensando como en medio de la reflexión más intensa. Por lo tanto, suponer que el alma siempre piensa no es prueba de su inmortalidad, ni lo contrario —plantear que no siempre piensa— debilita la posibilidad de que sea inmortal (DLE 53, 62). Por otra parte, agrega que el comentador no ofrece pruebas de que el pensamiento sea el atributo que define al alma de manera excluyente. En tanto no haya evidencia contundente al respecto, existiría la posibilidad de que compartiera ese atributo con otras sustancias, por ejemplo, con la materia. Si, en cambio, hubiese otros atributos además del pensamiento que perteneciesen al alma, no habría razón para afirmar que estos desaparecerían cuando el alma no estuviera pensando, y entonces, el alma no sería aniquilada al dejar de pensar (DLE 61). Finalmente, suponer que el alma dejaría de existir al dejar de pensar implicaría la grave consecuencia de que no se trataría entonces de una sustancia, ya que las sustancias se caracterizan por su permanencia (DLE 62).

En consonancia con Locke, Trotter sostiene que nuestra capacidad cognoscitiva es limitada y no nos permite acceder a la naturaleza de la sustancia, por lo que no podemos afirmar con certeza si el pensamiento es el atributo que la define, como así tampoco si es de carácter inmaterial. Entonces, hacer depender algo tan relevante como la inmortalidad del alma de un

¹⁴⁴Acerca del dualismo, véanse los capítulos [2](#), [7](#) y [9](#) de este libro.

fundamento tan incierto, como es la posibilidad de determinar con certeza cuál es su naturaleza, no contribuye en nada a la causa de la religión (DLE 63).

Otra de las objeciones que el comentador le plantea a Locke tiene que ver con la sugerencia que hace este último respecto de que no resulta contradictorio que Dios pueda, si lo desea, concederle a algunos sistemas de materia el poder de pensar (E 4.3.6). Esto conlleva para el comentador la peligrosa consecuencia de que lo espiritual se volvería prescindible. Si no es contradictorio que la materia albergue la capacidad de pensar, entonces no se ve por qué no habría de hacerlo. El comentador afirma: “si la materia fuese capaz de tal poder, no veo por qué no debería poseerlo, ya que todas las cosas pueden ser mejoradas de acuerdo con sus máximas capacidades” (FR 13)¹⁴⁵. De ser así, los seres espirituales serían superfluos porque la materia, por sí sola, podría llevar a cabo todas las operaciones vinculadas con el pensamiento. Desde una perspectiva dualista estricta como la del comentador, si el plano espiritual es prescindible entonces no está garantizada la inmortalidad del alma, ya que esta sería necesariamente material y no se ve cómo una entidad material podría perdurar en lugar de disolverse junto con el cuerpo (FR 12).

A Trotter no la inquieta la perspectiva de que el alma no sea inmaterial porque eso no representa un atentado contra su naturaleza inmortal (DLE 67). En primer lugar, desde su óptica el principal argumento para sustentar el carácter inmortal del alma no pasa por cuestiones metafísicas, ya que como vimos, no es posible penetrar con nuestro entendimiento en la naturaleza de la sustancia, lo que nos impide tener certezas acerca de su índole. El argumento sobre el que se apoya la inmortalidad del alma es moral y, por lo tanto, también religioso —habida cuenta de que la moral se sustenta en la religión: tiene que ver con la expectativa de premios y castigos en una vida futura de acuerdo con nuestras acciones en este mundo (DLE 68). Trotter observa que no es suficiente probar que el alma es inmaterial y que podría perdurar después de la muerte, sino que debemos demostrar también que en esa vida futura nos esperan los premios y castigos divinos, y que no nos fusionaremos con un alma universal o transmigraremos hacia otro cuerpo, por ejemplo. Lo determinante es que Dios nos hizo capaces de ser felices y desgraciados, nos dio facultades para discernir el bien del mal, y estableció que nuestras acciones nos hagan felices o desgraciados en función de su conformidad con la ley que rige la naturaleza humana. Es evidente que la distribución de premios y castigos no tiene lugar en esta vida, sino que está reservada para una vida futura (DLE 68). En definitiva, las pruebas de un estado futuro de premios y castigos son concluyentes aunque no haya certeza respecto de la inmaterialidad del alma, porque ese carácter concluyente proviene de la moral (DLE 80).

¹⁴⁵ Probablemente esta afirmación del comentador se relacione con un rasgo de la metafísica platónica que es el principio de plenitud, mediante el cual se afirma que el universo es un *plenum* en el que cada tipo de ser posible es efectivamente real. Si es posible que exista algo así como la materia pensante, entonces ese tipo de sustancia existe (ver Lovejoy, 1983). Esta sugerencia es plausible si se tiene en cuenta la estrecha relación que mantenía Burnet con filósofos platónicos de Cambridge (Broad, 2003, p. 151). En el [capítulo 10](#) de este libro, Natalia Strok ofrece una exposición sobre la cuestión de lo mental desde la perspectiva de un miembro de este grupo: Ralph Cudworth. También puede ser de interés el [capítulo 14](#), de Juan Pablo Moreno, donde se presenta otra respuesta posible —distinta de la del comentador— en favor de la sustancia espiritual y en detrimento de la sustancia material.

En segundo lugar, señala que no necesariamente debemos considerar que materia es equivalente a cuerpo. Esa asociación está implícita en la crítica del comentador a Locke, de ahí que al comentador le parezca inconcebible proponer que si el alma es material, pueda subsistir más allá de la disolución del cuerpo. Sin embargo, podríamos pensar que existen sistemas materiales distintos del cuerpo que pueden continuar existiendo una vez que este se descompone. En ese caso, la muerte del cuerpo no traería aparejada la muerte del alma, porque el alma estaría constituida por un tipo de materia que tendría la capacidad de “continuar en el mismo estado pensante una vez que el cuerpo se haya disuelto” (DLE 84)¹⁴⁶.

Como hemos podido notar, Trotter no considera que la sustancia material sea incompatible con el pensamiento ni tampoco con la inmortalidad. Al hacerlo, se desmarca del dualismo sustancial estricto. En *Remarks upon some Writers*, Trotter profundiza su postura y plantea: “No veo que sea absurdo suponer que pueda haber otras sustancias más allá de los espíritus o los cuerpos” (RSW 97). Concretamente, propone que la sustancia inmaterial no necesariamente está unida al atributo del pensamiento. Para cerrar esta breve presentación de la metafísica de Trotter, veamos qué es lo que la lleva a hacer semejante afirmación.

La posibilidad de que exista una sustancia inmaterial no pensante surge cuando indaga acerca de la naturaleza del espacio. En la modernidad había un debate acerca de si el espacio era una entidad concreta e irreductible que existe por derecho propio, o bien era solo una idea abstracta creada por nuestra mente, o incluso tan solo la ausencia de cuerpos materiales (Thomas, 2013). Trotter se posiciona del lado de quienes defienden la primera postura, reafirmando la sustancialidad del espacio. Al momento de inquirir acerca de su naturaleza, concluye que puede considerársele como una sustancia intermedia entre la materia carente de sensación y pensamiento, y la sustancia inteligente e inmaterial (RSW 97). ¿Por qué postula que debe haber algo que oficie como nexo entre las entidades materiales no pensantes y las entidades pensantes e inextensas? Porque asume que la realidad está estructurada a partir de una jerarquía ontológica conocida como la *gran cadena del ser*. Esta es una tesis de larga data en la historia de la filosofía, cuyos orígenes pueden remontarse hasta el *Timeo* de Platón¹⁴⁷, la cual plantea sintéticamente que el universo está estructurado como una escala de todas las clases posibles de seres, las que se distinguen entre sí solo mediante grados. Dios ocupa la cúspide y a partir de él se despliega una serie de seres cada vez menos perfectos, que abarcan ángeles, seres humanos, animales, plantas, y finalmente, la materia inanimada (Thomas, 2013, p. 205).

Trotter considera que la diferencia entre la materia no pensante y el espíritu pensante es demasiado grande y produce una disrupción en la gradualidad que rige la jerarquía de los seres. Por lo tanto, resulta plausible proponer que haya “algún ser que llene el vasto abismo que existe entre cuerpo y espíritu. De lo contrario la gradación fallaría y la cadena parecería romperse.” La

¹⁴⁶ Trotter indica que esto es planteado por muchos autores. Pone por caso a Cicerón, para quien el alma está compuesta por la quinta esencia, a la que define como un tipo de materia inmortal y que por lo tanto puede sobrevivir a la disolución del cuerpo (DLE 84). Véase. De Tommaso, 2017, pp. 335-336.

¹⁴⁷ Por razones de brevedad no podemos explayarnos al respecto, pero remitimos al libro clásico de Arthur Lovejoy (1983).

brecha persistiría a menos que algún ser que “participe en la naturaleza de ambos, sirva como conexión para unirlos y haga la transición menos violenta” (RSW 97). La posibilidad de concebir al espacio de esta manera implica que el pensamiento no es una consecuencia necesaria de la inmaterialidad de la sustancia, sino que puede haber seres inmateriales no pensantes (RSW 103). Más aún, el espacio es para Trotter una sustancia extensa porque ocupa un lugar, pero al mismo tiempo es indivisible, lo que implica que el atributo de la extensión no es necesariamente inconsistente con la indivisibilidad (RSW 99-100).

Conclusión

A diferencia de varios de los filósofos más renombrados de su época, la filosofía de Trotter no surge de la motivación de desterrar viejas creencias instauradas por la tradición para refundar la filosofía sobre nuevas bases seguras e inamovibles. Lo que la estimula a escribir es la necesidad de defender de acusaciones y críticas infundadas a quienes considera que ya han alcanzado ese objetivo. Pero esa es tan solo la chispa que alimenta el desarrollo de una argumentación sagaz, clara y contundente que nos termina mostrando implicancias inusitadas a partir de los principios que se aboca a defender. Son esas implicancias las que dan lugar a una postura original y novedosa tanto en el ámbito moral como en el metafísico. En el ámbito moral, con un giro hacia el antropocentrismo sin caer en el autointerés, sino anteponiendo la empatía al egoísmo. En el ámbito de la metafísica, con la salida del dualismo cartesiano, desplegando un abanico de posibilidades a la hora de pensar la sustancia, que conjuga de maneras infrecuentes atributos como la inmaterialidad, la extensión, y la indivisibilidad; lo material, el pensamiento y la inmortalidad.

Referencias

Fuentes primarias

- Anónimo. (1984) [1697-1799]. *Remarks upon an Essay Concerning Humane Understanding, Five Tracts*. Nueva York: Garland. [Citado como FR (*First remark*) y TR (*Third remark*) seguido de la paginación correspondiente].
- Locke, J. (1975) [1689]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Editado por P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. [Citado como E, seguido de libro, capítulo y sección].
- Trotter Cockburn, C. [1751]. *The Works of Mrs. Catharine Cockburn, Theological, Moral, Dramatic and Poetical* 2 vols. Editado por Thomas Birch. Londres. [Citado como WCC, seguido de volumen y página].
- Trotter Cockburn, C. (2006). *Philosophical Writings*. (Ed. P. Sheridan). Toronto: Broadview Press. [De este volumen citamos *A Defence of Mr. Locke's Essay, Remarks upon Some Writers* y

Remarks upon the Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligations of Virtue y nos referimos a cada una de ellas con las siglas DLE, RSW y RPR, respectivamente, seguidos por número de página].

Fuentes secundarias

- Brandt Bolton, M. (1993). Some Aspects of the Philosophical Work of Catharine Trotter. *Journal of the History of Philosophy*, 31(4), 565-588.
- Broad, J. (2003). Catharine Trotter Cockburn. En J. Broad, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, (pp. 141-165). Cambridge: Cambridge University Press.
- De Tomasso, E. M. (2017). Some Reflections upon the 'True Grounds of Morality' - Catharine Trotter in 'Defence of John Locke'. *Philosophy Study*, 7(6), 326-339.
- Gordon-Roth, J. (2015). Catharine Trotter Cockburn's 'Defense' of Locke. *The Monist*, 98, 64-76.
- Lovejoy, A. (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: Icaria.
- Sheridan, P. (2006). Introduction. En C. Trotter. *Philosophical Writings*. (Ed. P. Sheridan), (pp. 9-27). Toronto: Broadview Press.
- Sheridan, P. (2007). Reflection, Nature, and Moral Law: The Extent of Catharine Cockburn's Lockeanism in her 'Defence of Mr. Locke's Essay'. *Hypatia*, 22(3), 133-151.
- Thomas, E. (2013). Catharine Cockburn on Substantival Space. *History of Philosophy Quarterly*, 30(3), 195-213.
- Walmsley, J. C., Craig, H. y Burrows, J. (2016). The Authorship of the *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding*. *Eighteenth-Century Thought* 6, 205-243.

CAPÍTULO 16

Algunas nociones básicas sobre la teoría del conocimiento de Hume

Sofía Calvente

David Hume (1711-1776) es un filósofo e historiador que pertenece a la llamada Ilustración escocesa, un movimiento cultural y filosófico que se desarrolló fundamentalmente durante la segunda mitad del siglo XVIII, aunque tuvo sus antecedentes a comienzos de ese siglo y su prolongación en el primer cuarto del siglo XIX. Los pensadores más destacados de este movimiento son Adam Smith, Thomas Reid, y el propio Hume, pero hubo muchos otros más que formaron parte de él. Publicó su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), cuando solo tenía 28 años. En ese momento el trabajo pasó inadvertido, por lo que unos cuantos años después, Hume decidió reformular el modo en que estaba escrita para hacerla más clara y accesible. Así, en 1748 publica *Investigación sobre el entendimiento humano*, donde retoma de manera más depurada y con algunas modificaciones aquello que propuso en el primer tomo del *Tratado*, que tiene que ver con estudiar el modo en que funciona la mente humana para determinar qué es aquello que podemos y no podemos conocer, y el modo en que lo hacemos. En *Investigación sobre los principios de la moral*, que se editó en 1751, hace lo mismo pero respecto del tercer volumen del *Tratado*, ocupándose de establecer los principios de una ética basada en aquello que consideramos como motivos y acciones virtuosos antes que en normas establecidas formalmente. Entre otras obras, también escribió gran cantidad de ensayos sobre diversos temas, que fueron los que le permitieron obtener reconocimiento en su época. Como dijimos más arriba, Hume también fue un historiador de renombre, ya que publicó una *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes (1754-62).

Las intenciones de Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana* se relacionan con aplicar el método experimental al ámbito de las cuestiones morales, que en su época abarcaban lo que hoy equivaldría a las ciencias sociales y humanas, entre otras disciplinas. El método experimental fue iniciado por Francis Bacon (1561-1626) y continuado por muchos otros autores, entre los que se destaca Isaac Newton (1643-1727). En líneas generales el experimentalismo propone un cambio en el modo en que solía hacerse filosofía natural —lo que hoy quedaría comprendido en disciplinas como la física, la astronomía o la biología. Hasta el siglo XVII, los filósofos se centran en el estudio de la obra de grandes figuras como Aristóteles o Tomás de Aquino, antes que en la observación del mundo natural. Por el contrario, los nuevos filósofos experimentales

consideraban que había que dejar de lado la autoridad de los libros, porque el conocimiento adecuado solo provenía de la experiencia.

Bacon plantea que para obtener un conocimiento confiable en el ámbito natural debemos partir de hechos o casos particulares para poder ir construyendo, a partir de ellos, afirmaciones cada vez más generales: por ejemplo, puedo comenzar observando que mi perro *border collie* cambia de pelaje dos veces al año. Luego, puedo buscar otros perros de la misma raza entre mis conocidos y preguntarles si sucede lo mismo con sus perros, y así ir ampliando la cantidad de casos de *border collies* que hacen ese cambio de pelaje. Si en todos los casos observados constato lo mismo, puedo decir que *350 border collies observados en la región del gran La Plata en 2022, cambian de pelaje dos veces al año*. Esta es una afirmación de carácter general surgida a partir de la sumatoria de casos particulares. Puedo generalizar aún más la afirmación pidiéndoles a colegas de otros lugares que me informen de casos similares en Argentina, en Latinoamérica y en mundo, y continuar la observación a lo largo de los años. En ese caso, la afirmación diría que *100.000 border collies observados en 30 países durante el período 2022-2024 cambian de pelaje dos veces al año*. Sin embargo, por más cantidad de casos que sume, la afirmación nunca tendrá un carácter necesario ni absoluto, nunca podremos afirmar que *todos los border collies cambian de pelaje dos veces al año* porque puede surgir uno o más casos en los que haya perros de esta raza que no cambien de pelaje o que lo hagan más de dos veces al año. Pero al mismo tiempo, cuanto mayor sea la cantidad de casos similares, más fuerza tendrá la afirmación de que hasta el momento los *border collies* observados cambian de pelaje dos veces al año. Esto es lo que se conoce como conocimiento inductivo, que va de lo particular a lo general. El conocimiento inductivo nunca es necesario ni definitivo, sino probable y provisorio. Bacon consideraba, además, que los casos particulares no se obtienen solo por observación, sino que es lícito hacer experimentos para llegar —siempre que sea posible— a los mismos resultados. Los experimentos son hechos deliberadamente planificados por los investigadores, que buscan alterar o acelerar el curso natural para constatar de qué manera suceden las cosas. Es un camino complementario al de la observación.

Este método sirvió exitosamente para explicar muchos fenómenos del ámbito natural. De allí que Hume, al igual que otros autores de su época, buscara determinar si era posible aplicarlo a los fenómenos humanos y sociales para alcanzar resultados semejantes. Hume creía que en el ámbito moral, el método experimental debía basarse solo en la observación, ya que no era posible manipular experimentalmente la conducta y la mente humanas. La observación debía ser tanto del comportamiento de los seres humanos en sociedad, en interacción con otras personas, como de la propia mente mediante la introspección, lo que equivale a la observación de los estados de la propia conciencia.

Por ese motivo, como primer paso en su proyecto de investigación, Hume se propone conocer las diferentes operaciones y elementos de la mente, distinguiendo unos de otros y clasificándolos de manera adecuada. Sin embargo, Hume se considera a sí mismo como un escéptico mitigado

o académico¹⁴⁸ y, por lo tanto, sabe que seguramente no logrará descubrir los fundamentos últimos de esas operaciones y elementos mentales. En *Investigación sobre el entendimiento humano* comienza afirmando que, si bien el ser humano es un ser racional, las posibilidades de conocimiento con las que contamos son muy limitadas, en gran medida debido a que ni nuestra razón ni nuestros sentidos son infalibles. De esta manera considera que el escepticismo mitigado que profesa le permite restringir las investigaciones filosóficas a límites adecuados a nuestra capacidad, poniendo freno a las pretensiones exageradas de querer alcanzar verdades absolutas o definitivas que están fuera de nuestras posibilidades de conocimiento.

En este punto se diferencia de autores como Descartes, quien emplea el escepticismo como estrategia metodológica para encontrar esos fundamentos últimos e indudables del conocimiento.¹⁴⁹ Hume cree que debemos limitarnos a aquello que podemos conocer ya sea mediante la introspección, o por medio de la observación de la vida cotidiana de los seres humanos en sociedad, para luego establecer generalizaciones a partir de los hechos puntuales que podamos registrar. Esas generalizaciones no van a ser indudables sino provisorias y susceptibles de revisión, pero no podemos obtener otro tipo de conocimiento respecto de las cuestiones morales. Hume cree que es preferible contentarnos con un conocimiento de este tipo antes que inventar fuerzas ocultas o entidades inobservables como causas de los fenómenos que observamos.

Los componentes básicos de la mente

Los primeros elementos que Hume reconoce en su mente al hacer introspección son lo que denomina *percepciones*. Considera que las percepciones son la materia prima de la mente y las divide en dos clases a partir de un criterio fenomenológico: la intensidad con la que se nos presentan, a la que se refiere como *fuerza y vivacidad*. Las más vívidas se denominan *impresiones*. Las impresiones, a su vez, pueden ser de dos clases: de sensación y de reflexión. Las de sensación son las que surgen primero; por ese motivo, Hume las llama también *originarias*. Incluyen tanto sensaciones que provienen de los órganos de los sentidos (gusto, tacto, vista, olfato, oído), como así también dolores y placeres corporales, por ejemplo, el dolor que puedo sentir al quemarme con el vapor de la pava que puse al fuego. Los sentidos serían las causas inmediatas de las percepciones, pero sus causas remotas, es decir, lo que origina un determinado olor, un determinado sonido, una sensación placentera, etc. es algo que no podemos determinar, nos resulta desconocido (T 1.1.2.1)¹⁵⁰. Daría igual que las percepciones fuesen originadas por objetos materiales, por el poder de Dios, por un genio maligno, o por nuestra propia imaginación, ya que, en tanto Hume es un escéptico, considera que no podemos

¹⁴⁸ Véase el [capítulo 7](#) de este libro.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ El método citación de las obras de Hume se aclara en la sección [Referencias](#).

demostrar que existan conexiones causales entre nuestros estados mentales y algo distinto de ellos, como podría ser el mundo externo, del cual podrían provenir las imágenes, texturas, olores, dolores, placeres, etc. que pueblan nuestra mente. Hume sostiene al respecto que “no podemos satisfacer a la razón, que nunca halla un argumento convincente basado en la experiencia para demostrar que las percepciones están conectadas con los objetos externos” (IEH 12.14). En definitiva, solo puedo tener certeza, por ejemplo, de que siento dolor ocasionado por el calentamiento intenso de mi mano, pero no puedo demostrar que la causa de ese calor intenso es una pava con agua hirviendo a la que mi mano se acercó, o una alucinación, o un engaño del genio maligno. Tampoco puedo demostrar que mis impresiones se corresponden con o se asemejan a aquello que supuestamente las causa porque en definitiva, no sé en qué consiste esa causa. Las impresiones de reflexión consisten en emociones y pasiones. Hume las llama también *secundarias* porque se generan a partir de impresiones de sensación o de ideas(el otro tipo de percepciones que veremos a continuación). A pesar de ser secundarias, por ser causadas por otras percepciones, el contenido que tienen es novedoso, no repite el de las percepciones que las causaron. Por ejemplo, yo puedo oler un clavel (impresión de sensación) y que eso me genere una emoción de tristeza (impresión de reflexión) porque me recuerda a las flores que suele haber en los cementerios.

Las impresiones, más allá de que sean de sensación o de reflexión, se caracterizan por ser efímeras, variables y estar en constante fluir. Las ideas, que son la segunda clase de percepciones, son más débiles que las impresiones en cuanto a vivacidad, pero tienen la capacidad de perdurar en la mente. Para entender las diferencias entre impresiones e ideas podemos notar que una cosa es tener una imagen visual cuando estamos parados frente a un paisaje magnífico —lo que sería una impresión de sensación— y otra es hacernos una idea de ese paisaje al leer su descripción en un libro o al recordar ese lugar al que alguna vez fuimos. Es obvio que lo que ocurre en nuestra mente cuando presenciamos directamente el paisaje tiene mucha más fuerza y vivacidad que la idea que luego podamos hacernos de él. Pero a su vez, esa fuerza y vivacidad se desvanecen tan pronto dejamos de tener ese paisaje enfrente nuestro, mientras que el recuerdo perdura. Como podemos ver en el ejemplo, las ideas tienen origen en dos facultades mentales: la memoria —si recuerdo ese paisaje en el que una vez estuve— y la imaginación —si me hago una imagen mental de él a partir de la lectura, por ejemplo. Hume dice, por otro lado, que las ideas son copias de las impresiones, ya que su contenido representa al de las impresiones y no es novedoso, y además siempre encontramos que las impresiones se presentan en la mente antes que las ideas. Por lo tanto, las ideas no solo se asemejan a las impresiones sino que además son causadas por ellas. Este principio ha sido llamado el *principio de la copia*. Sin embargo, como veremos a continuación, solo se aplica a las impresiones e ideas simples.

Una característica que Hume le atribuye a todas las percepciones, tanto impresiones como ideas, es que son “diferentes, separables y distinguibles entre sí y también de cualquier otra cosa que podamos imaginar” (T 1.4.5.27). Esta característica ha sido denominada como *principio de separabilidad*, y lo lleva a postular que existe otra diferencia entre las percepciones: además de la distinción que mencionamos antes entre impresiones e ideas, toda percepción

puede ser simple o compleja. Las percepciones complejas son aquellas que se pueden dividir en otras percepciones: por ejemplo, el paisaje que mencionamos recién es una impresión compleja compuesta por formas, colores, sonidos, olores, texturas, movimientos y sensaciones placenteras. Esta impresión compleja puede subdividirse hasta llegar a impresiones simples. Las impresiones simples son aquellas que ya no pueden subdividirse más, ya que son lo mínimo que puedo percibir: por ejemplo, un punto coloreado, una nota musical o el sabor ácido. Lo mismo sucede con las ideas: puedo recordar o crear mentalmente la idea compleja del paisaje y descomponerla luego en ideas simples. Pero no toda idea compleja tiene su correlato en impresiones complejas, ni a la inversa, toda impresión compleja se ve reflejada en ideas complejas. Por ejemplo, puedo hacerme una idea de cómo sería un paisaje en la Atlántida a pesar de que ese lugar mítico no existe, lo que impide que tenga una impresión compleja de él. También puedo tener la impresión compleja de París cuando la estoy recorriendo, aunque luego no pueda tener una idea compleja que refleje todas las casas, las calles, los monumentos o las personas que vi en ese momento y en ese lugar. Esto muestra además que el principio de la copia, es decir el que postula que toda idea es copia de una impresión y es causada por ella, se aplica solo a las impresiones e ideas simples, como señalamos antes. Así, Hume afirma que “toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde” (T 1.1.1.5).

Como hemos mencionado anteriormente, las impresiones simples siempre se presentan antes que las ideas simples, por eso Hume las considera como causa de las ideas simples. Esto lo lleva a plantear que la única manera en que una idea simple puede surgir en la mente es mediante una impresión simple de sensación que la causa, ya que recordemos, además, que las impresiones de reflexión son secundarias, es decir, originadas a partir de impresiones de sensación o de ideas. Podemos contrastar esta postura con la de Descartes, quien planteaba que existían ideas innatas, es decir impresas por Dios en nuestra mente desde antes de nacer. Esta postura se conoce como *innatismo* y era frecuente en la época. Las ideas que muchos autores consideraban innatas eran aquellas vinculadas al conocimiento, como el principio de no contradicción (no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo), y también las que tenían que ver con la moral (la idea del bien, por ejemplo). Para Hume, al igual que para otros autores, no tenemos ninguna idea innata, impresa en nuestra mente desde antes de nacer, sino que toda idea simple —y las ideas complejas se construyen a partir de las simples— provienen de impresiones simples.

Las facultades mentales y los principios de asociación

Al igual que Descartes y muchos otros pensadores modernos, Hume toma como sinónimos los términos mente, alma y espíritu. Al igual que otros pensadores, entre los que también se encuentra Descartes, explica el funcionamiento de la mente a partir de lo que suele llamarse la *psicología de las facultades*. Esta teoría plantea que las distintas operaciones de la mente

pueden atribuirse a sus distintas capacidades, a las que se denomina facultades. Habitualmente, en la modernidad se distinguía entre dos grandes tipos de facultades o capacidades mentales: la capacidad de pensar, expresada en la facultad de conocer, y la capacidad de querer, expresada en la facultad de la voluntad. Luego, los distintos filósofos establecían diferentes subdivisiones al interior de estas dos facultades (Hatfield, 2008).¹⁵¹ En el caso de Hume, las facultades referidas al conocimiento son la razón, el entendimiento, el juicio, la imaginación, la memoria y la sensación. Veamos brevemente en qué consiste cada una.

El entendimiento tiene la función de formar conceptos; el juicio, la de percibir la relación entre esos conceptos; y la razón, la de hacer una inferencia de un juicio a otro (Owen, 1999). Respecto de las inferencias, Hume distingue entre las demostrativas, que nos permiten alcanzar conocimiento, y las probables, que nos permiten obtener solo creencias u opiniones. Veremos esta cuestión con más detalle en el siguiente apartado.

La sensación no requiere de mucha explicación, ya que hemos hablado de ella al ocuparnos de las impresiones de sensación. Es la facultad mediante la que percibimos las impresiones. Hume define a la memoria como la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas (T 1.4.6.18). La memoria, recordamos, es una de las facultades donde aparecen las ideas causadas por las impresiones. Estas ideas de la memoria tienen una gran fuerza y vivacidad, y pueden conservar el mismo orden y posición en el que las impresiones se presentaron originalmente a la sensación. A tal punto la memoria se relaciona estrechamente con la sensación, que Hume a veces habla de “impresiones de la memoria”, porque las ideas de la memoria serían como un “volver a vivir”, una suerte readmisión o repetición de las impresiones (T 1.3.5.7).

La imaginación es la otra facultad, aparte de la memoria, donde aparecen las ideas, aunque allí lo hacen con menos fuerza y vivacidad que en la memoria. Sin embargo, la imaginación, a diferencia de la memoria, tiene la capacidad de alterar el orden en el que las impresiones aparecieron originalmente y de crear ideas complejas que no se correspondan con ninguna impresión compleja, asociando ideas simples entre sí. La imaginación tiene una importancia fundamental en la filosofía de Hume, justamente porque es la facultad donde tiene lugar la asociación de ideas. A partir de los materiales que nos ofrecen las impresiones, la imaginación dispone de un conjunto de ideas simples que puede combinar, trasponer, aumentar o disminuir de diversas maneras, por medio de lo que Hume llama “principios de asociación” (IEH 5.10). Esos principios pueden ser permanentes y universales o bien variables, débiles e irregulares (T 1.4.4.1) y nos permiten combinar ideas simples para construir ideas complejas, como así también dividir ideas complejas y combinarlas con otras para crear nuevas ideas complejas.

Los principios de asociación permanentes y universales hacen que nuestras ideas se asocien de forma regular, es decir, que lo hagan habitualmente de la misma manera. Pero esto no garantiza que siempre la imaginación asocie ideas de esa forma, ya que Hume considera que es una facultad que suele funcionar de manera azarosa y caprichosa. Por lo tanto, no se trata

¹⁵¹ Véase la entrada [mente](#) en el [Glosario](#).

de principios infalibles. Hume considera que esos principios permanentes y universales son tres: la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Mediante el primer principio, asociamos una idea con otra en función de que se parecen: por ejemplo, asocio la foto de un amigo con el recuerdo que tengo de él. Mediante el segundo principio, asociamos una idea con otra en función de su cercanía espacial y/o temporal, por ejemplo, asocio la impresión visual del cartel que dice *Bienvenidos a La Plata* con la idea de mi casa situada en esa ciudad —contigüidad espacial— o bien, el sonido del timbre que indica la salida al recreo con la idea del alfajor que me voy a comprar en el kiosco del colegio ni bien abandone el aula —contigüidad temporal. Finalmente, mediante el principio de la causalidad asociamos una idea que consideramos como causa, con otra idea que consideramos como efecto, por ejemplo, si tenemos la idea de humo —efecto— lo asociamos con la idea de fuego —causa, o si tenemos la idea de hijo —efecto— la asociamos con la de padre —causa—.

Cuando las ideas se asocian mediante estos principios permanentes dan por resultado ideas complejas que son la fuente de nuestros pensamientos y acciones más coherentes y organizados, que nos sirven para relacionarnos con los demás, para manejarnos en la vida cotidiana, para producir conocimiento, etc. Sin embargo, como dijimos antes, no son los únicos principios a partir de los cuales se asocian las ideas. Muchas veces, esa asociación puede llevarse a cabo a partir de principios variables, débiles e irregulares, que generalmente dan lugar a un tipo de ideas que Hume llama ficciones.

Las características y alcances del conocimiento

Como mencionamos en el apartado anterior, Hume señala que podemos hacer dos tipos de inferencias por medio de la razón: las demostrativas y las probables. Hacemos inferencias demostrativas cuando ponemos nuestra atención en las relaciones abstractas entre las ideas que están en nuestra mente independientemente de lo que exista en el universo, por ejemplo, cuando afirmamos que *el todo es mayor que las partes* o que $2+3=5$. Hume dice que este tipo de afirmaciones son intuitiva o demostrativamente ciertas, lo que nos recuerda la definición que Descartes hace del conocimiento cierto.¹⁵² Efectivamente, Hume entiende estas definiciones de manera similar a Descartes. Una afirmación intuitiva es aquella que nos persuade inmediatamente, algo que captamos de una sola vez. Una afirmación demostrativa es aquella a la que llegamos no inmediatamente, sino dando una serie de pasos, encadenando unas ideas con otras, hasta llegar a la conclusión. Por ejemplo, cuando concluimos que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos de un triángulo rectángulo, debemos dar una serie de pasos para darnos cuenta de la certeza de esa afirmación. Hume señala que el conocimiento demostrativo es el que alcanzamos en disciplinas como la lógica y la

¹⁵² Véase el [capítulo 7](#) de este libro.

matemática, que se ocupan de relaciones entre entidades formales, y no entre personas y/o entre fenómenos naturales. Es un conocimiento universal y necesario porque está regido por el principio de no contradicción: lo contrario a lo que se afirma es inconcebible. Por ejemplo, no podemos pensar que $2+3$ no sea 5 —ya que Hume no tiene un genio maligno a su lado que lo engañe— ni que un triángulo tenga cuatro ángulos.

Como acabamos de señalar, las inferencias demostrativas son independientes de lo que sucede en el universo; se refieren estrictamente a las relaciones que se dan entre las ideas en nuestra mente. Por lo tanto, no nos permiten afirmar nada acerca de hechos, personas, fenómenos, etc. que tengan lugar en el mundo. De este tipo de cuestiones se ocupan las inferencias probables que realizamos a partir de la experiencia. Las inferencias probables sí nos permiten afirmar algo acerca de objetos, personas, etc. efectivamente existentes; pero sus conclusiones no son ni intuitiva ni demostrativamente ciertas, porque lo contrario de un hecho es concebible. Podemos afirmar que todos los días hábiles de nuestra vida entre los 3 y los 18 años iremos al colegio, pero podemos concebir que eso no suceda, por ejemplo, si hubiese una pandemia que obligara a cerrar los establecimientos educativos por tiempo indeterminado. Este tipo de conocimiento solo permite obtener distintos grados de probabilidad, ya que se refiere a eventos, personas y fenómenos particulares, y nuestra experiencia —mediante la cual accedemos a esos casos particulares— nunca es completa, sino que se refiere a un período de tiempo y a un lugar o lugares determinados. Por más que aunemos esfuerzos con otras personas, como hace la comunidad científica, siempre hay casos particulares que se nos van a escapar, que aún no hemos observado. Para volver al ejemplo del principio, yo puedo afirmar que *hasta el momento los border collies observados cambian de pelaje dos veces al año* pero es concebible que existan perros de esa raza que, por algún motivo, no cambien de pelaje o que lo hagan más veces al año; es algo con lo que no parece imposible que nos podamos encontrar tarde o temprano.

Por ese motivo, Hume prefiere reservar el término *conocimiento* para lo que es susceptible de demostración y aplica el nombre *creencia* a aquello respecto de lo cual solo podemos alcanzar distintos niveles de probabilidad. Hume define a la creencia como una sensación particular que acompaña a ciertas ideas, y que radica en la mayor vivacidad o intensidad con la que concebimos esas ideas (IEH 5.12).¹⁵³ Por lo tanto, no se trata de un orden particular que adquieren las ideas, ni de ideas que tengan características especiales, sino simplemente de cierto modo de concebirlas y de una manera determinada de sentir las. Una afirmación que esté respaldada por una mayor cantidad de casos a su favor va a ser más creíble que otra: por ejemplo, yo creo con más intensidad que el sol va a salir mañana, antes que que el sol no va a salir, porque la primera afirmación está apoyada por una inmensa cantidad de casos a favor y ninguno en contra.

¹⁵³ Dada la vaguedad de esta definición, Hume añade: “Debo confesar que resulta imposible explicar perfectamente este sentimiento o modo de concebir”.

La crítica a la idea de conexión causal

Otro punto fundamental de la teoría del conocimiento de Hume es la crítica a la noción de causalidad. Esta noción es muy importante porque es uno de los tres modos en los que podemos conocer hechos, personas o fenómenos concretos. Los otros dos son la percepción aquí y ahora del hecho en cuestión mediante la sensación, o su recuerdo. La causalidad es la única que nos permite ir más allá de lo que los sentidos y la memoria nos ofrecen en el momento presente, por eso todos nuestros razonamientos acerca de hechos se basan en la relación causal. Las ciencias fácticas emplean constantemente ese tipo de razonamientos para hacer predicciones y acrecentar nuestro conocimiento de los hechos. Ahora bien, Hume señala al respecto que “un acontecimiento sigue a otro pero jamás observamos un enlace entre ellos. Aparecen asociados, pero nunca conectados” (IEH 7.26). Cuando decimos que un objeto está conectado a otro, solo queremos decir que ha adquirido una conexión en nuestro pensamiento mediante los principios de asociación que operan en la imaginación.

La noción de conexión causal supone que un objeto —o persona, o evento— tiene el poder de causar que otro objeto —o persona, o evento— actúe o se mueva; o para hablar de manera más general, tiene el poder de incidir en otro objeto de forma directa. Hume dice que eso es imposible de comprobar. Más aún, dice que todos los eventos naturales y mentales parecen estar dispersos y desconectados (IEH 7.26)¹⁵⁴. Lo que percibimos es que una clase de objetos suele venir frecuentemente acompañado de otra clase de objetos, por ejemplo, el fuego suele estar acompañado de humo, o el esfuerzo físico suele estar acompañado de transpiración. Solo percibimos que siempre que aparece uno de ellos, aparece el otro, pero no percibimos una conexión efectiva entre ellos, sino únicamente que se presentan juntos. Tenemos entonces una impresión o una idea del primer tipo de objetos, y una impresión o idea del segundo, pero no tenemos —ni podemos tener— una impresión o idea de su conexión, una percepción de cómo el fuego causa el humo o el esfuerzo físico causa la transpiración.

Sin embargo, luego de observar en muchas ocasiones que el fuego está acompañado de humo, y el esfuerzo físico de transpiración, al prender el fuego esperamos que aparezca humo, y al hacer actividad física, preparamos una toalla para secar la transpiración que brotará en nuestra frente. Esto se debe a que la cantidad de veces en que hemos observado que eso sucedió así nos genera un hábito: el hábito de esperar el humo o la transpiración. Hume considera que el hábito es un principio de la naturaleza humana (T 1.4.7.3) que se origina a partir de la repetición, tanto de casos observados (experiencia) como de cualquier otra cosa (palabras, conductas, etc.). De esta forma, genera una facilidad para ejecutar una acción o concebir un objeto y consecuentemente, una inclinación o tendencia hacia eso (T 2.3.5.1). La repetición de una secuencia de objetos —fuego y humo, movimiento y transpiración— genera en nosotros una expectativa, es decir que nos hace esperar aquello que suele acompañar al fuego o al ejercicio físico, porque

¹⁵⁴ Recordemos el *principio de separabilidad*.

asumimos que las cosas van a ser en el futuro como lo han sido hasta el momento en todos los casos pasados. Hume considera que esa expectativa es una impresión de reflexión que surge como consecuencia del hábito de esperar que todo suceda tal como sucedió hasta el momento. Esa impresión de reflexión es el origen de nuestra idea de causalidad. Cuando hemos observado una gran cantidad de casos en que el fuego estuvo acompañado de humo, y estamos comenzando a encender un fuego, nuestra mente le confiere más vivacidad a la idea de humo, que es el acompañante habitual del fuego. Por lo tanto, creemos que ni bien el fuego se avive, causará la aparición del humo.

En la crítica a la noción de causalidad podemos notar, por una parte, el carácter escéptico mitigado del pensamiento de Hume, que se expresa en el planteo del problema. Por otra parte, en la solución queda expresada su actitud naturalista. En cuanto al problema, Hume nos muestra que nuestra capacidad racional no nos permite alcanzar un conocimiento acabado del mundo: la certeza demostrativa se restringe a las relaciones abstractas entre las ideas y queda excluida del ámbito de las cuestiones de hecho. Así, nuestro conocimiento empírico no solo es de carácter probable sino que tiene un fundamento no racional, ya que se apoya en la repetición y la expectativa de que los casos futuros sean iguales a los pasados. Respecto de la solución, nos muestra que, dado que la relación causal es tan importante para manejarnos en el mundo, es en realidad beneficioso para nuestra supervivencia que no dependa de una facultad tan limitada y falible como la razón, sino de un principio más originario y eficaz como el hábito, que opera de manera mecánica e infalible con independencia del entendimiento (IEH 5.8).

La crítica a la idea de conexión causal es el tema por el cual Hume ha pasado a ocupar un lugar destacado en la historia de la filosofía. Posiblemente, esto se origine en el reconocimiento que hizo Kant de que esta crítica a la pretendida naturaleza *a priori* del concepto de causalidad lo llevó a interrumpir su “sueño dogmático” en cuanto al modo de considerar la metafísica (Kant 1984, 16/Ak 259-60). Pero la crítica también le valió a Hume, luego de la publicación del *Tratado*, varias acusaciones de escepticismo conducente al ateísmo; entre otras razones, por negar que la causa para cada comienzo de existencia estaba fundada en argumentos demostrativos o intuitivos, lo que ponía en duda la relación entre Dios y sus creaturas. Hoy en día, el análisis y crítica de Hume a la noción de causa sigue considerándose como la contribución más importante e influyente al tema de la causalidad (Coventry, 2006, 3). Aún en la actualidad es tema de debate y producción bibliográfica no solo entre los estudiosos de su obra sino de la filosofía en general, dado que estableció el marco dentro del cual se discute el problema.

Referencias

Fuentes primarias

Hume, D. (1984) [1739/40]. *Tratado de la naturaleza humana* (Trad. F. Duque). Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones. [Citado como T, indicando a continuación el número de volumen, de parte, sección y parágrafo].

- Hume, D. (1992) [1748]. *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad. M. Holguín). Bogotá: Norma. [Citado como IEH, indicando a continuación número de sección y de párrafo].
- Kant, I. (1984) [1783]. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. (Trad. M. Caimi). Buenos Aires: Charcas.

Fuentes secundarias

- Coventry, A. (2006). *Hume's Theory of Causation. A Quasi Realist Interpretation*. New York: Continuum.
- Hatfield, G. (2008). The Cognitive Faculties. En Dan Garber & Michael Ayers (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy Vol. II* (pp. 953-1002). Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, D. (1999). *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.

CAPÍTULO 17

Sobre la identidad personal en la filosofía de Hume

Sofía Calvente

Este texto está pensado como un apoyo para acompañar la lectura de “De la identidad personal” (Libro I, parte 4, sección 6 del *Tratado de la naturaleza humana*). Presupone que se ha hecho una primera aproximación al texto y va siguiendo su desarrollo parte por parte, buscando explicar su estructura y aclarar cuestiones que puedan resultar confusas o dificultosas. Recomendamos leer previamente el capítulo 16¹⁵⁵.

Acerca de la noción de identidad

El tratamiento que hace Hume de la identidad personal es uno de los más significativos aunque polémicos en la historia de la filosofía. Por esa razón, ha dado lugar a muchas interpretaciones y críticas (Ainslie, 2008, p. 140; Thiel, 2011, p. 383). Inclusive fue objeto de revisión por parte del mismo Hume en el Apéndice al *Tratado de la naturaleza humana* (1740), donde la imposibilidad de conciliar dos de los principios fundamentales de su pensamiento —que las percepciones son distintas, distinguibles y separables, por un lado; y que no podemos conocer cómo se conectan efectivamente para conformar la idea de un yo simple, idéntico y estable, por el otro—, lo llevó a declararse un escéptico en la cuestión, suspendiendo el juicio hasta que apareciera una explicación que le resultase satisfactoria (T App. 10-21)¹⁵⁶. Sin embargo, eso no sucedió porque nunca volvió a tocar el tema en toda su obra. Por lo tanto, se trata de un planteo complejo que no está del todo cerrado y con el que tal vez no se sientan completamente satisfechos luego de haberlo leído. Esto no es necesariamente negativo porque una de las características de la filosofía es dejar abiertas las cuestiones para que continúe el debate al respecto.

Antes de comenzar, haremos algunas aclaraciones terminológicas: Hume usa las palabras yo, [mente](#), *espíritu* y *conciencia* como sinónimos, al igual que Descartes. Lo mismo sucede

¹⁵⁵ Véase el [capítulo 16](#) de este libro.

¹⁵⁶ El método citación de las obras de Hume se aclara en la sección [Referencias](#).

respecto de los términos *yo* e *identidad personal*, los cuales pueden entenderse como equivalentes. Por otra parte, debemos tener en cuenta que aquello sobre lo que Hume investiga en este texto es el origen de cierta *idea* del yo mediante la cual se lo define como una sustancia simple e idéntica a la que las percepciones pertenecen. Pero nunca pone en duda que tenemos un yo o identidad personal, sino que cuestiona qué es lo que entendemos por identidad personal.

Hume explica que la idea general de identidad —es decir, no solo del yo sino de cualquier otra cosa—, habitualmente se entiende como compuesta por dos características: la unidad y la duración. Hume nos dice que contemplar un objeto de manera aislada en un momento determinado no nos brinda la idea de identidad, sino la idea de unidad —que es lo opuesto a la idea de multiplicidad—. Para tener la idea de identidad necesitamos añadirle a esa noción de unidad, la de la continuidad del objeto a lo largo del tiempo, es decir la idea de que ese objeto perdura en la existencia de manera continua e ininterrumpida más allá de que lo percibamos o no. Cuando afirmamos que un objeto es idéntico, entonces queremos decir que es algo que, por un lado, es distinto e independiente de las demás cosas y, por otro, que permanece de manera constante a lo largo del tiempo (T 1.4.2.29-30). Veremos que Hume ofrece varios ejemplos de cómo llegamos a la idea de identidad general a lo largo de la sección “De la identidad personal”. A continuación, vamos a revisar los puntos más importantes de este texto siguiendo el orden en el que Hume los presenta.

La crítica a la noción cartesiana de sustancia pensante

Para explicar qué es lo que entiende por identidad personal, Hume comienza criticando una concepción muy difundida en la época acerca de la identidad, centrada en los atributos de simplicidad —que se vincula con el rasgo de la unidad, es decir de un objeto numéricamente único, indivisible— y continuidad en la existencia o duración que mencionamos recién. El yo se piensa como algo simple que permanece de manera invariable a lo largo del tiempo, con el cual nuestras percepciones se vinculan.

La definición del yo que Hume critica también está en estrecha conexión con la noción de sustancia, porque el yo se concibe como un tipo de sustancia. Al hablar acerca de algunas cuestiones fundamentales de la filosofía de Descartes, señalamos que la sustancia se define como algo que puede existir por sí mismo, que es autónomo¹⁵⁷. Desde este punto de vista, la sustancia es un sujeto en el que inhiere los atributos —en el caso de la sustancia material— o las percepciones —en el caso de la sustancia inmaterial, es decir, la mente—. Como vimos al revisar la postura de Descartes, la sustancia extensa o material sería el sujeto de inhesión de la forma, el peso, el movimiento, el color, etc., mientras que la sustancia pensante, que es inmaterial, sería el sujeto de inhesión de nuestros distintos pensamientos o percepciones (que pueden ser dudas,

¹⁵⁷ Véase el [capítulo 7](#) de este libro.

intelecciones, afirmaciones, voliciones, etc.)¹⁵⁸. ¿Cómo debe entenderse la relación de *inhesión* entre sustancia y atributos o percepciones? La sustancia sería el sujeto que *sostiene* o da apoyo a los atributos o percepciones, sería algo sin lo cual esos atributos o percepciones no podrían existir (T 1.4.5.2-5). El yo concebido como sustancia, entonces, sería algo distinto de las percepciones, algo simple que perdura aunque las percepciones aparezcan y desaparezcan, pero sería imprescindible para que las percepciones pudiesen existir.

Si bien Hume no lo dice abiertamente en el *Tratado*, es posible identificar como uno de los blancos de su crítica a la concepción de sustancia pensante espiritual o inmaterial desarrollada por Descartes.¹⁵⁹ Esa interpretación es plausible porque reconocemos en el texto de Hume ciertos elementos que Descartes menciona en la segunda de las *Meditaciones metafísicas*:

- Conocemos nuestro yo por intuición intelectual, es decir, mediante una captación directa sin necesidad de ofrecer otra evidencia ni de hacer una demostración al respecto, mediante la fórmula *yo pienso, yo existo*.
- La existencia del yo es algo de lo que no podemos dudar. Ni siquiera el genio maligno puede confundirnos al respecto.
- El yo está siempre presente en el conocimiento de cualquier otro objeto. En el argumento de la cera, Descartes dice que mientras conoce la cera o cualquier otro objeto externo, es indudable que él, que está conociendo, existe.¹⁶⁰

Para organizar su crítica a esta definición del yo como sustancia simple y perdurable en la que inhiere nuestras percepciones, Hume apela a dos principios que presentamos en el capítulo 16 de este libro: “Algunas nociones básicas sobre la teoría del conocimiento de Hume”. El primero es el **principio de la copia**: es necesario buscar alguna impresión que haya dado origen a la idea del yo que Hume critica, una impresión que tenga los mismos atributos que esa idea, es decir que sea simple y perdurable para constatar que esa idea del yo es correcta. Pero no hay ninguna impresión que tenga esas características ya que si bien las impresiones pueden ser simples, no pueden ser perdurables porque son efímeras, variables y están en constante fluir. Al observar su mente introspectivamente, no encuentra ningún hecho mental que se corresponda con la idea de sustancia pensante o sujeto de inhesión. Por lo tanto, esa idea del yo como simple y perdurable no se deriva de manera directa o inmediata de ninguna impresión, no tiene fundamento en nada que podamos observar en nuestra mente. Por eso Hume afirma: “no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado.” (T 1.4.6.2).

En segundo lugar, Hume emplea el **principio de separabilidad** para criticar la idea de que el yo es una sustancia en la que las percepciones inhiere. Recordemos que el principio de separabilidad plantea que todas las percepciones “son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa ninguna

¹⁵⁸ Descartes se refiere a los contenidos de la mente como pensamientos y Hume como percepciones, por eso los estamos usando como equivalentes aquí.

¹⁵⁹ Hume hace una referencia explícita a la noción cartesiana de sustancia pensante en el *Resumen* (A 28).

¹⁶⁰ Para un desarrollo más pormenorizado de estos puntos véase el [capítulo 7](#) de este libro.

que las sostenga en su existencia.” (T 1.4.6.3). Esto implica que las percepciones no necesitan de ninguna sustancia ni de ninguna otra cosa para existir, son autónomas y autosuficientes. Por lo tanto, si tomásemos al pie de la letra la definición de sustancia, deberíamos afirmar que cada una de las percepciones es una sustancia. Hume considera que definir a la sustancia como algo que puede existir por sí mismo es demasiado vago y podría aplicarse a cualquier cosa que podamos concebir. Es una definición que no resulta lo suficientemente precisa como para distinguir la sustancia de los accidentes o la mente de las percepciones (T 1.4.5.5). Por otra parte, si las percepciones son autónomas y no necesitan de ningún sujeto en el cual inherir para existir, ¿para qué seguir afirmando la existencia de la sustancia?

Hume confronta la idea del yo que está criticando con la experiencia introspectiva que él tiene al observar su propia mente. Encuentra que siempre hay en su mente alguna percepción y que no puede observar otra cosa que no sea una percepción. Es decir, no percibe esa sustancia simple y perdurable a la que los filósofos se refieren como *yo*. No puede observar un *yo mismo* al margen de las percepciones, como para decir que ese yo existe más allá de las percepciones.

Un manajo de percepciones

Luego de estas críticas a la idea del yo como sustancia simple y perdurable, que tienen como uno de sus blancos directos a Descartes, Hume explica de qué manera entiende él mismo la identidad personal. Para ello se vale de dos imágenes: la de un manajo o colección de percepciones y, casi al final del texto, la de una república. Veremos primero la imagen del manajo de percepciones y dejaremos para más adelante la segunda imagen.

A partir de la observación de su propia mente, Hume dice que el yo puede definirse como un manajo¹⁶¹ o colección de percepciones que están en incesante movimiento. Esto se aplica tanto a las impresiones como a las ideas ya que ambas son extremadamente variables: “no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento.” (T 1.4.6.4). Es decir que lo que observa mediante su propia experiencia introspectiva es lo contrario a lo que proponen los filósofos que mencionó al principio: no hay nada en nuestra mente que pueda considerarse como simple y al mismo tiempo inmodificable. Hume muestra así que no existe ningún sujeto al que las percepciones se mantengan unidas. La metáfora o imagen que usa para explicar la concepción del yo que él propone es la de una representación teatral sin escenario en el que las percepciones pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y se mezclan en una variedad de posturas y formas diferentes. Por lo tanto, nos muestra que no existe nada que sea simple en un momento dado —sino que hay variación y movimiento constante—, ni nada que pueda permanecer idéntico

¹⁶¹ La traducción al español dice *haz* pero la idea de *manajo* refleja mejor lo que Hume quiere decir, por eso la usamos aquí. La palabra en inglés que usa es *bundle*.

a lo largo de diferentes momentos: no hay un escenario o marco que contenga esas impresiones e ideas. Simplemente se trata de un agregado arbitrario de percepciones.

El origen de la idea del yo simple y continuo

A pesar de las críticas que formula y de que la experiencia introspectiva lo desmiente, Hume que existe en nosotros una “inclinación natural que nos lleva a imaginar esa simplicidad e identidad” como rasgos que definen nuestro yo (T 1.4.6.4). Pero si no hay una impresión de la cual podamos derivar directamente esa idea del yo, ¿de dónde proviene entonces? Hume desdobra esta inquietud en dos: 1) ¿por qué le atribuimos identidad a las percepciones sucesivas?, y 2) ¿por qué creemos que tenemos una existencia simple e invariable a lo largo de toda nuestra vida? A modo de anticipo, podemos decir que la facultad de la imaginación va a desempeñar un papel fundamental en todo el proceso de conformación de la idea del yo como simple y continuo.

La primera pregunta es importante porque en ella podemos encontrar las pistas que nos permiten rastrear el origen de la idea del yo como algo único o simple a pesar de que nuestra experiencia no está compuesta más que por múltiples percepciones variables y discontinuas. Recordemos que Hume dice que la imaginación puede separar y asociar las ideas de la forma que ella quiera, aunque existen tres principios permanentes y universales que le dan cierta regularidad a ese accionar de la imaginación, y que nos conducen con facilidad de una idea a otra cuyo contenido sea semejante, que sea contigua o esté relacionada causalmente con ella.¹⁶² En el caso de la identidad personal, explica Hume, el principio de semejanza nos lleva a tomar ideas sucesivas de objetos relacionados como si fueran una única idea de un mismo objeto a lo largo del tiempo. Es decir que nos lleva a confundir la sucesión con la identidad. Pensemos, por ejemplo, en los fotogramas que componen una película cinematográfica. Cuando vamos al cine, nos sentamos y disfrutamos de la película sin estar pensando a cada momento que se trata de un conjunto de fotos semejantes que se suceden a una velocidad tan rápida que de algún modo hace que se borre la diferencia o el salto de un fotograma a otro. Por más que en cierto momento nos detengamos a reflexionar y nos demos cuenta de que se trata de una sucesión de fotos diferentes, la mayor parte del tiempo seguimos pensando que estamos frente a una acción continua que se extiende a lo largo de cierto período de tiempo (el que dura la película). Si pudiésemos tener el rollo de film cinematográfico en nuestras manos y lo pudiésemos revisar detenidamente, nos daríamos cuenta de que solo se trata de una sucesión de fotos. Algo parecido pasa con la discontinuidad de nuestras percepciones y la asociación que hace la imaginación entre ellas en base a su semejanza: “por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento

¹⁶² Véase el [capítulo 16](#) de este libro.

siguiente una identidad perfecta y de considerarla invariable y continua.” (T 1.4.6.6). Hume considera que esto es un prejuicio o un error que tarde o temprano terminamos dando por sentado, al tomar esas percepciones diferentes pero relacionadas como si fueran la misma cosa. Más aún, dice que para justificar ese prejuicio terminamos fingiendo que existe un principio invariable y continuo que conecta entre sí las percepciones. Así llegamos a la idea de un yo, alma o sustancia pensante. Esa idea no está copiada directamente de impresión alguna sino que es una ficción, es decir, una idea que la imaginación produce al pasar fácilmente de una percepción a otra a partir de su semejanza, borrando la diferencia entre ellas.

Para responder a la segunda pregunta, Hume dice que es útil apelar a la comparación entre la identidad interna, psicológica, y la identidad general que es la que le atribuimos a los objetos externos, y nos lleva a afirmar que un objeto es uno y el mismo más allá de los cambios que atraviese. Cuando observamos objetos externos y notamos que existe una relación entre sus partes, solemos considerar que existe un principio que mantiene unidas a esas partes, aunque no podamos observarlo. Ese principio de unión es de carácter ficticio o imaginario porque, en rigor, no podemos percibir nada que nos indique su existencia.

Hume dice que la identidad que le atribuimos a los objetos externos es *imperfecta*. ¿Qué sería entonces una identidad *perfecta*, por contraposición a ella? Sería la de aquellos objetos en los que todas sus partes se mantienen siempre inalteradas, por más que ese objeto cambie de lugar o se mueva. Por lo tanto, si se le agregase o quitase alguna parte, la identidad perfecta se destruiría. Sin embargo, para Hume la identidad que le atribuimos a los objetos externos es imperfecta porque a pesar de observar cambios en ellos seguimos atribuyéndoles identidad. A continuación, ofrece una serie de ejemplos de identidad imperfecta para dar a entender cómo se relaciona con la identidad personal:

- Supongamos que tenemos frente a nosotres una masa de materia conformada de partes contiguas e interconectadas. Si se le agrega o quita una parte muy pequeña, seguimos considerando que se trata de la misma masa de materia en lugar de afirmar que su identidad se destruyó, ya que “raramente pensamos de una forma tan exacta.” (T1.4.6.8). Al tratarse de un cambio tan imperceptible, el paso del pensamiento desde el objeto antes del cambio hacia el objeto después del cambio es tan suave y fácil que casi no nos damos cuenta de que algo se modificó en él. Lo que tiene más peso para seguir afirmando o no su identidad no es tanto el cambio en sí, sino la proporción de ese cambio en relación al conjunto. Si ese cambio es muy notorio como para provocar una interrupción en la percepción o en la cadena de pensamientos, decimos que la identidad se destruyó. Si no, el cambio pasa desapercibido y seguimos sosteniendo que se trata del mismo objeto. Así, Hume dice que “dado que es esa interrupción la que hace que un objeto deje de parecer idéntico, tendrá que ser el curso ininterrumpido del pensamiento el que constituya la identidad imperfecta.” (T 1.4.6.9). Supongamos que tengo un jardín bastante grande y planto en él un par de margaritas. Se trata de un cambio imperceptible en proporción a la totalidad del jardín. Pero si decido arrancar el nogal que está plantado en el medio se trataría de un cambio

notorio, que provocaría una disrupción en mi imagen del jardín y por lo tanto me llevaría a sostener que ya no es el mismo sin el nogal. En otras ocasiones el cambio es importante, pero si se hace de forma gradual tenemos menos propensión a afirmar que la identidad del objeto se destruyó. Al ir pudiendo seguir esos cambios a medida que van sucediendo, la mente siente un pasaje fácil desde la observación de las características que tenía el objeto en cierto momento, a las que adquiere en otro, sin sentir nunca una interrupción en esa secuencia. Siguiendo con el ejemplo, si yo planté margaritas en todos los lados del jardín y las voy reemplazando de a poco por lavandas, podría seguir diciendo que se trata del mismo jardín, aunque al cabo de algunos meses ya no queden rastros de las margaritas.

- También suele suceder que notamos que los cambios son importantes y no graduales en un objeto, pero aun así seguimos atribuyéndole unidad porque pensamos que sus partes están interrelacionadas a partir de un fin común. Hume pone el ejemplo de un barco al que le vamos reemplazando las distintas partes. Aunque al cabo de un tiempo hayamos reemplazado la totalidad de los materiales que lo componen, seguimos sosteniendo que se trata del mismo barco porque mantiene la misma finalidad: eso facilita la transición mental de una imagen del barco a otra, a pesar de que esta imagen sea, en gran medida, diferente debido a los reemplazos de partes que fuimos haciendo.
- Finalmente, Hume dice que si agregamos a ese fin común la idea de que las partes que componen el objeto no solo están interrelacionadas sino que dependen mutuamente las unas de las otras —como sucede en el caso de los seres vivos—, la idea de identidad a pesar de los cambios se fortalece más aún. Así, aunque veamos que un roble pasó de ser una pequeña planta a convertirse en un árbol enorme o que un niño se convirtió en un hombre, “seguimos atribuyéndoles sin embargo identidad”, a pesar de que su forma, tamaño y materia “se han alterado por completo.” (T 1.4.6.12).

Estos ejemplos nos muestran que para que sigamos afirmando que la identidad se mantiene, lo relevante es que no se rompa la continuidad del pensamiento respecto del objeto al que le atribuimos identidad. Es inevitable que el objeto sufra cambios, pero si esos cambios no son repentinos, o al menos si la imaginación no lo siente así, seguiremos sosteniendo que se trata del mismo objeto, porque es posible hacer un pasaje o transición fácil de la idea de un estado o momento del objeto a la idea de otro estado o momento de ese objeto. En cambio, si hay una interrupción en ese pasaje de la imaginación de una idea a otra, tenderemos a pensar que la identidad se destruyó.

Hume dice que la identidad personal puede comprenderse de la misma manera que sucede con los barcos, los animales o las plantas: cuando las partes de un objeto coexisten y están relacionadas entre sí la mente tiende a tratarlo como si fuera algo simple e indivisible, fingiendo que existe un principio de unión entre esas partes. Entonces, por más que solo percibamos una diversidad y sucesión ininterrumpida de percepciones, fingimos que esas percepciones están

unificadas en función de que pertenecen a un mismo yo, entendido como una sustancia simple. Confundimos así lo compuesto con lo simple. Por otra parte, suponemos que esa sucesión de percepciones pertenece a un yo idéntico y continuo, de la misma manera que consideramos que, a pesar del cambio de tamaño y apariencia, un animal sigue siendo el mismo. Confundimos así lo diferente con lo idéntico. Sin embargo, en ningún momento tenemos percepción alguna de esa sustancia simple y continua a la que consideramos *yo*, sino que se trata de una ficción de la imaginación. Esa ficción surge como consecuencia de la transición fácil que hace la imaginación entre la percepción de una situación y otra, entre una parte y otra de los objetos externos o de las actividades de nuestra propia mente.

La identidad personal y los principios de asociación

Haciendo un repaso, hasta ahora Hume ha mostrado que:

- Las percepciones son distintas, distinguibles y separables entre sí. Pueden existir de manera autónoma e independiente de cualquier otra cosa.
- Lo único que observamos por introspección en nuestra mente son percepciones que se suceden en un fluir y movimiento constante. El yo no es algo distinto de las ideas e impresiones, sino que es un compuesto de todas ellas.
- No hay una percepción que permanezca siempre igual a través de la existencia de una persona: la identidad personal no es invariable.
- No es posible que la identidad sea algo que reúna en una sola idea las diferentes percepciones: la identidad personal no es simple.
- A pesar de todo esto, tenemos la idea de un yo que perdura a lo largo del tiempo aunque no invariablemente, porque suponemos que el fluir de percepciones está unido por algún principio que no podemos observar. A eso Hume lo llama *identidad imperfecta*.

Hume se pregunta si existe alguna conexión *real* entre las distintas percepciones que conocemos por introspección —es decir, independiente de la asociación que llevamos a cabo con la imaginación, y eso nos lleve a considerar que tenemos una identidad personal, o si esa atribución de identidad se da solo a partir de una asociación de las ideas de las percepciones en la imaginación. Para responder a esta pregunta, necesitamos recordar lo que vimos en “Algunas nociones básicas sobre la teoría del conocimiento de Hume” respecto de la crítica a la idea de conexión necesaria.

Como explicamos allí, Hume sostiene que la mente nunca puede observar una conexión real entre dos objetos, sean del tipo que sean. Esto se vincula con el carácter escéptico de su filosofía. Solo nos limitamos a asociar ideas en la imaginación de diversas maneras a partir del principio de la costumbre el cual, a partir de la observación de ciertos objetos que se presentan siempre en una secuencia u orden determinado, genera la tendencia a esperar que lo mismo sucederá en el futuro. Como vimos, los tres principios de asociación de ideas que son universales y

permanentes son la semejanza, la contigüidad y la causalidad. La asociación que producen entre las ideas se basa en el hecho de que nos permiten pasar fácilmente de una idea a otra. Para recordar los ejemplos que dimos en el otro capítulo, pasamos fácilmente de la idea de la foto de un amigo, a la idea de ese amigo (semejanza), de la idea del cartel de *Bienvenidos a La Plata* a la idea de mi casa en esa ciudad (contigüidad) y de la idea de humo a la de fuego (causalidad). Ese pasaje o transición fácil que hace la imaginación es lo que produce también la idea de identidad: “nuestra noción de identidad personal proviene íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí.” (T 1.4.6.16). La clave de la formación de la idea de identidad personal reside en considerar a la sucesión de percepciones como algo continuo, ininterrumpido, porque esa continuidad genera la ilusión de que hay algo estable que perdura a pesar de los cambios.

¿Qué papel juegan los tres principios de asociación en la conformación de la identidad personal? ¿Cuál de ellos le da a la sucesión de percepciones ese carácter ininterrumpido? Hume deja de lado el principio de contigüidad sin dar demasiadas explicaciones, y se centra en los de semejanza y causalidad. El principio de semejanza actúa en la conformación de la idea del yo ayudado por la memoria. Recordemos que la memoria es la otra facultad mental, aparte de la imaginación, en la que aparecen las ideas; es la que conserva su orden y posición originales con fuerza y vivacidad. La memoria nos permite revivir ideas de percepciones pasadas, y así establecer relaciones de semejanza entre esos recuerdos y las percepciones actuales, ayudándonos a construir una cadena ininterrumpida de percepciones a través de la cual la imaginación pasa fácilmente de una a otra. Sin embargo, Hume considera que la memoria es un factor que ayuda pero no es la única fuente de la idea de identidad personal, porque podemos afirmar que conservamos nuestra identidad más allá de lo que nuestra memoria nos permite recordar. Que no podamos acordarnos de lo que hicimos o pensamos el 5 de octubre de 2015 no quiere decir que nuestro “yo actual no sea ya la misma persona que [nuestro] yo en ese tiempo.” (T 1.4.6.20).

Hume considera que la idea o definición más genuina que podemos tener de la identidad personal es la de considerarla como un sistema de percepciones diferentes que están en constante fluir y movimiento unidas entre sí por la relación de causa y efecto. Para explicar cómo incide la relación causal en la conformación del yo, Hume apela nuevamente a una imagen: la de una república o estado, donde sus miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación. Por más que unos ciudadanos mueran y nazcan otros, o por más que las leyes varíen, siempre seguirá habiendo lazos de tipo legal que mantengan unidas a las integrantes de la república y perpetúen su existencia en el tiempo. De la misma manera, más allá de que las percepciones sean cambiantes y efímeras, los tipos de vínculos con los que las asociamos seguirán siendo los mismos. Las relaciones causales son lo que nos permite afirmar que existe un yo que perdura a través del tiempo, por más que las ideas e impresiones que lo componen se vayan sucediendo y renovando. La imagen de la república tiene una ventaja respecto de la del manojito de percepciones, y es que permite conservar las características que Hume le otorga a

las percepciones —su constante fluir, su diversidad, su discontinuidad— a la vez que explica cómo se origina la continuidad que le atribuimos a esas percepciones.

Dado que no podemos constatar que exista una conexión real entre las percepciones que conforman el yo y que además esas percepciones sean de naturaleza discontinua y variable, la idea de identidad personal entendida en términos de un principio de unión entre esas percepciones no es más que una ficción que crea la imaginación. Esa ficción, sin embargo, no es un producto caprichoso o arbitrario de la imaginación, sino que es una creencia arraigada en nosotros, que surge a partir de lo que más arriba mencionamos como *inclinación natural*. Lo que Hume está queriendo indicarnos con esa expresión es que resulta en gran medida inevitable que surja en todos los seres humanos la idea de una identidad simple y perdurable, debido a que la imaginación genera la ilusión de continuidad entre percepciones que son en realidad diferentes, cuando puede recorrerlas con facilidad. Si bien eso no se condice estrictamente con los hechos que un observador atento registra en su mente, hemos visto que para Hume raramente pensamos de una forma tan exacta y la mayor parte del tiempo, sino toda nuestra vida, adherimos a la ficción de la identidad personal. Podemos considerar entonces que la ficción de identidad es natural porque, como acabamos de señalar, es universal, inevitable y es fruto de un mecanismo regular de la imaginación: aquel mediante el cual pasa de una idea a otra con facilidad, creando una ilusión de continuidad entre ellas.

Conclusión

La perspectiva de Hume sobre la identidad personal es, junto con su crítica a la causalidad, uno de los aspectos de su filosofía que mayor trascendencia ha tenido. En el caso de la identidad personal, esa trascendencia se debe a lo que en la literatura especializada suele denominarse como la *desustancialización del yo*, que consiste en una actitud radical de rechazo a la existencia de un yo que permanece como algo simple e idéntico a lo largo del tiempo. A diferencia de Descartes, que concibe al yo como una sustancia pensante e inmaterial, Hume considera que la mente no es nada más que sus pensamientos, emociones y experiencias sensoriales. Al reflexionar sobre ellos y sobre sus conjunciones regulares, surge en nosotros la idea de un yo unificado y continuo. Hemos mostrado que Hume considera que esa concepción del yo es una ficción, y hemos analizado de qué manera explica su origen a partir de ciertas operaciones propias de la imaginación, entre las que tiene un rol preponderante la transición fácil entre las percepciones propiciada por la acción de los principios de semejanza y causalidad, que son inherentes a nuestra constitución mental. Este modo de abordar la identidad personal desde una perspectiva empírica antes que metafísica es uno de los legados más importantes que Hume dejó para las investigaciones posteriores acerca del tema. Por otro lado, también ha sido muy influyente en las actuales concepciones narrativas del yo, que entienden la identidad personal como un personaje ficcional que protagoniza una historia construida narrativamente (Inukai, 2019, p. 144).

Referencias

Fuentes primarias

- Hume, D. (1984) [1739-40]. *Tratado de la naturaleza humana* (Trad. F. Duque). Buenos Aires: Hyspamérica. [Citado como T, indicando a continuación el número de volumen, de parte, sección y párrafo].
- Hume, D. (1999) [1740]. *Resumen del Tratado de la naturaleza humana* Edición bilingüe (Trad. J. L. Tasset). Barcelona: Libros de Er. [Citado como A, indicando a continuación el número de párrafo].

Fuentes secundarias

- Ainslie, D. (2008). Hume on Personal Identity. En E. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume* (pp. 140-156). Oxford: Blackwell Publishing.
- Inukai, Y. (2019). Hume's Self. En A. M. Coventry & A. Sager (Eds.), *The Humean Mind* (pp. 136-147). Nueva York: Routledge.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject. Self-consciousness and identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.

CAPÍTULO 18

Hume y Kant en torno al conocimiento, la causalidad y el escepticismo

Sofía Calvente

David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant (1724-1804) fueron contemporáneos durante cincuenta y dos años y compartieron la inquietud por muchos problemas propios de su tiempo. Por ese motivo, determinar la influencia que Hume —autor escocés— pudo haber tenido sobre Kant —autor alemán— no es sencillo ya que muchas de las afinidades entre ambos autores se deben, justamente, a que compartieron un clima de época común. Sin embargo, el mismo Kant se encargó de mencionar, analizar y discutir ciertos temas de la filosofía humeana, los cuales nos permiten poner de manifiesto qué influencia general tuvo el pensamiento de Hume sobre la filosofía de Kant.

Kant menciona a Hume en varias de sus obras y generalmente lo hace de manera elogiosa. En *Crítica de la razón pura* (A 1781 / B 1787), su obra más importante¹⁶³, encontramos numerosos ejemplos, entre los que podemos citar su caracterización del filósofo escocés como “el impenetrable Hume, hombre realmente cualificado para el equilibrio del juicio”, o “un autor tan clarividente y estimable” (CRP: A 764 / B 792)¹⁶⁴. Tal vez la referencia más renombrada es la que hace en otra obra, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), donde señala que la crítica formulada por Hume al concepto de causalidad lo llevó a interrumpir su “sueño dogmático” (Prol., 16: 259-260) en cuanto al modo de considerar la metafísica.

Fenomenismo

En primer lugar, tanto la filosofía de Kant como la de Hume pueden ser consideradas como fenomenistas debido a que consideran que no es posible un conocimiento de las cosas tal

¹⁶³ Kant publicó dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*. La primera se editó en 1781 (conocida como edición A) y tuvo poca acogida por parte de los lectores. Kant concluyó que casi nadie la había leído completa y les que lo habían hecho la encontraron aburrida e incomprensible. En 1787 publicó una segunda edición (conocida como edición B) en la que reescribió varias partes y logró una recepción más favorable de su pensamiento, convirtiéndose en uno de los pensadores más influyentes de Alemania.

¹⁶⁴ El método de citación de las obras de Kant se aclara en la sección Referencias.

como son en sí¹⁶⁵. Es decir, ninguno cree que podamos tener acceso a lo que podríamos llamar la estructura de la realidad, lo que la realidad misma sea independientemente de nuestra mirada o conocimiento de ella, sino que solo podemos conocer de la manera en que nuestra capacidad cognoscitiva nos lo permite. Podríamos decir que accedemos a una realidad que es la que el ser humano puede tener conforme a sus características, pero esa no es la única realidad posible: los murciélagos, los delfines o las moscas tienen su propia capacidad de acceder al mundo, y por ende una versión diferente a la nuestra de lo que sería la realidad. Por eso no podemos garantizar que los seres humanos tenemos acceso a lo que el mundo o la realidad son *en sí* (realidad trascendental), es decir, independientemente del modo en que los conocemos desde nuestra perspectiva humana. El nombre *fenomenista* tiene que ver con que se denomina *fenómeno* al objeto de conocimiento al cual podemos acceder en función de las condiciones *a priori* de nuestra subjetividad. Esos fenómenos se dan en la realidad empírica y se nos presentan en la experiencia.

En segundo lugar, ambos filósofos revalorizan el conocimiento empírico porque le conceden gran importancia a las percepciones sensibles en el inicio del proceso de conocimiento. Sin embargo, cada uno las comprende de modo diferente y les otorga un rol distinto. Hume considera que las percepciones son la *materia prima* de la mente y las divide en dos clases, según su grado de fuerza y vivacidad. Las más vívidas se denominan impresiones, que son percepciones mentales originadas por los sentidos externos y la reflexión. Luego están las ideas, que son copias de las impresiones y por lo tanto son menos fuertes que ellas¹⁶⁶. Desde esta perspectiva el fenómeno es simplemente lo dado a la conciencia, sin que ello represente necesariamente el aparecer de *algo*, es decir, las percepciones son aquello que está en la mente pero no necesariamente se producen porque hay un objeto externo que las causa. Recordemos que Hume es escéptico y señala que no tenemos manera de comprobar la existencia de objetos exteriores a nuestra mente, por lo que las percepciones podrían ser tanto resultado de una alucinación, del poder de Dios para crear ideas y ponerlas en nuestras mentes, o de objetos que están en el mundo. Por lo tanto, desde la perspectiva de Hume, la existencia de objetos externos es una suposición impuesta por la naturaleza humana y no como consecuencia de un acceso directo a esos objetos. Creemos que hay objetos exteriores porque nuestra imaginación enlaza las percepciones de manera tal que les da constancia y coherencia, y eso nos hace creer que aquello que percibimos sigue existiendo de manera permanente más allá de que nosotros lo observemos o no. Pero eso no deja de ser una creencia en una suerte de ficción y no constituye conocimiento estrictamente hablando, en tanto no puede ser demostrado contrastando esas ideas con los supuestos objetos que las causarían.

Kant tampoco considera que nuestro entendimiento sea capaz de tener acceso a las cosas en sí, pero sostiene que las impresiones sensibles nos remiten a algo ajeno a y distinto de ellas,

¹⁶⁵ Somos conscientes de que el término *fenomenismo* en filosofía se puede entender de distintas maneras. Sin embargo, a los fines del presente capítulo lo usaremos en el sentido que hemos mencionado.

¹⁶⁶ Para una presentación más desarrollada de estos temas véase el [capítulo 16](#) de este libro.

que es el trasfondo de la percepción sensible. El fenómeno, para Kant, es el resultado de una síntesis entre algo que aparece a nuestra percepción —aunque no podamos conocerlo tal como es *en sí*—, y algo que pone nuestra razón. Kant lo explica así:

admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que les damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ello menos real (Prol., 51: 288-289).

Es decir que Kant, a diferencia de Hume, reconoce que hay una realidad empírica que actúa como causa directa y exterior de nuestras percepciones sensibles, a pesar de que no podamos conocer la realidad tal como es en sí, sino tal como se aparece a nuestras facultades cognitivas. Como Kant lo señala en la cita, nuestras facultades construyen representaciones de esas cosas que están fuera de nosotros. Por lo tanto, lo que conocemos no son las cosas mismas (realidad trascendental) sino representaciones mentales de los fenómenos (realidad empírica). Estas están, por ello, circunscriptas a lo que se nos manifiesta en la experiencia que es posible según las condiciones *a priori* que tiene el sujeto trascendental.

Podemos considerar entonces al fenomenismo de Hume como *perceptual*, ya que se queda encerrado en la conciencia al considerar que es imposible establecer vínculos con las supuestas causas de las percepciones, y al fenomenismo kantiano como *realista*, en tanto nos remite a una realidad extramental aunque no podamos conocerla tal cual es (Rábade Romeo, 1975, pp. 458-464).

El conocimiento empírico

¿Cuál es el lugar que le concede cada autor al conocimiento empírico? Hume considera que la única ciencia constituida por conocimientos universales y necesarios es la matemática porque permite una certeza demostrativa, puramente racional, es decir, independiente de la experiencia, y está regida por el principio de no contradicción. A este ámbito de conocimiento, Hume lo denomina *relaciones de ideas* porque es independiente de lo que pueda suceder en el mundo natural y social: sus conclusiones son producto de meras relaciones abstractas entre ideas que ya poseemos. Por otra parte, caracteriza al conocimiento basado en la experiencia como un conocimiento acerca de las *cuestiones de hecho*, es decir, de lo que sucede en el mundo natural, social y humano, ámbito en el cual no rige el principio de no contradicción ya que nada impide que pueda suceder lo contrario a cualquier cuestión de hecho. Por esta razón, no podemos alcanzar un conocimiento demostrativo en este ámbito, sino solo grados de probabilidad. Hume reserva el término *conocimiento* para lo que es susceptible de demostración estricta y aplica el nombre *creencia* a aquello respecto de lo cual

solo podemos alcanzar distintos niveles de probabilidad. Sin embargo, en tanto los conocimientos matemáticos son relaciones entre ideas, las cuales a su vez se derivan de las impresiones, no nos permiten ampliar el conocimiento más allá de lo que podamos obtener en el ámbito de las cuestiones de hecho. Por ese motivo y en última instancia el alcance del conocimiento humano no puede extenderse más allá de las cuestiones de hecho.

Esta división entre dos ámbitos de conocimiento —relaciones de ideas y cuestiones de hecho— puede relacionarse con una distinción que propone Kant en la Introducción a la *Crítica de la razón pura*. Allí Kant distingue entre un conocimiento que es independiente de la experiencia, al que llama *a priori*, y un conocimiento que depende de la experiencia, al que llama *a posteriori*. El conocimiento *a priori* tiene dos características: es universal y necesario. En primer lugar, es universal porque lo que se afirma en los enunciados *a priori* es válido en todos los casos, no admiten ninguna excepción. Recordemos el ejemplo que dimos en el capítulo 16, “Algunas nociones básicas sobre la teoría del conocimiento de Hume”, respecto de los perros *border collie*. Ese enunciado no es universal porque justamente reconocíamos que era válido para la cantidad de perros que habíamos observado durante un determinado período de tiempo y en ciertos países. Dada la posibilidad de que en el futuro apareciera un perro *border collie* que no cambiara de pelaje dos veces al año, no podíamos afirmar que *todos los perros border collie cambian de pelaje dos veces al año*. Los enunciados *a priori* son aquellos en los que se afirma algo de todos los casos, porque no es posible que haya excepciones, mientras que en el ámbito de la experiencia es posible que aparezcan excepciones; en este caso, es posible que aparezca un *border collie* que no cambie de pelaje en absoluto o que lo cambie cuatro veces al año. Kant ofrece como ejemplo de enunciado universal *todo cambio ha de tener una causa*, ya que la idea de cambio supone en todos los casos que hay algo que produce esa modificación. Si algo cambia es porque hubo algún factor o conjunto de factores que produjeron esa modificación, y a esos factores los llamamos *causas*. En segundo lugar, el conocimiento *a priori* es necesario porque no puede ser de otra manera, ya que lo contrario implicaría una contradicción. Por ejemplo, si decimos *todos los triángulos tienen tres lados*, lo contrario implica una contradicción: si la figura tuviese cuatro lados, dejaría de ser triángulo y pasaría a ser un cuadrado. No es posible que algo sea un triángulo y no tenga tres lados.

Respecto del conocimiento *a posteriori*, Kant señala que es aquel que solo podemos obtener por medio de la experiencia. Coincide con Hume en notar que en el ámbito de la experiencia no existe una universalidad estricta: solo podemos afirmar que algo es válido en la mayoría de los casos, pero no en todos. También coincide con Hume en afirmar que en el ámbito de la experiencia no hay necesidad: la experiencia nos enseña que algo tiene ciertas características, pero no nos dice que esas características no puedan ser diferentes, que no pueden ser de otro modo. Sin embargo, Kant propone una tercera clase de conocimientos que combinan las características de los dos anteriores, ya que considera que en el ámbito de la experiencia hay algunos enunciados que están dotados de universalidad y necesidad. El conocimiento sobre cuestiones de hecho no constituye únicamente un conjunto de creencias basadas en el hábito o la costumbre, como señala Hume. ¿Por qué llega a esta conclusión? Porque dice que hay algunas disciplinas, como

la física, que enuncian ciertas leyes de manera universal y necesaria acerca de fenómenos naturales —por ejemplo, la ley de gravedad—, o como la geometría, cuyos principios pueden aplicarse efectivamente a los fenómenos empíricos. Entonces el hecho de que estas ciencias existan y puedan usarse de manera exitosa y segura para explicar fenómenos naturales implica que en la experiencia no solo hay elementos *a posteriori* sino también *a priori*.

La causalidad

En tercer lugar, un punto fundamental de la relación entre Hume y Kant es la crítica a la noción de causalidad. Recordemos que el filósofo escocés señala al respecto que “un acontecimiento sigue a otro pero jamás observamos un enlace entre ellos. Aparecen asociados, pero nunca conectados” (IEH 7.26)¹⁶⁷. Cuando decimos que un objeto está conectado a otro solo queremos decir que ha adquirido una conexión en nuestro pensamiento. Eso se explica mediante el hábito que se genera por el hecho de haber observado una repetición de casos similares. En la interpretación de Kant, Hume concluyó que el concepto de causalidad es hijo de la imaginación, la que, a partir de la experiencia, relaciona ciertas representaciones mediante los principios de asociación y hace pasar lo que no es más que una conexión causal subjetiva (creada por la mente), por una conexión causal objetiva (perteneciente a los objetos).

Sin embargo, Kant considera que la crítica de Hume fue parcial porque no planteó el problema en su totalidad. Lo que Kant se propone entonces es extender la crítica al concepto de causalidad a toda la razón pura, por haberse dado cuenta de que la causalidad no es el único concepto mediante el cual el entendimiento piensa *a priori* conexiones entre las cosas. El proyecto de Kant es una ampliación de la crítica que hace Hume respecto de la conexión causal a la crítica de otros enlaces que realiza nuestra razón.

Kant señala que Hume

estimó que todos los supuestos principios *a priori* del entendimiento y la razón eran ficciones y vio que no eran más que una costumbre derivada de la experiencia y de sus leyes y, consiguientemente, reglas empíricas, es decir, reglas accidentales en sí mismas a las que nosotros atribuimos una presunta necesidad y universalidad (CRP: A 765 / B 793, cursivas en el original).

Por su parte, Kant sostiene que la conexión causal es inherente a nuestro modo de conocer. No es un principio al que llegamos por medio del hábito que surge luego de haber observado reiteradas veces la conjunción entre objetos, sino que es un principio constitutivo de nuestro entendimiento que es independiente de la experiencia y es común a todo ser humano. Además

¹⁶⁷ El método de citación de las obras de Hume se aclara en la sección Referencias.

sostiene que la causalidad no es el único principio necesario y universal mediante el cual conocemos; por eso, como acabamos de señalar, su proyecto consiste en gran medida en rastrear cuáles son todos los principios *a priori* que se ponen en juego al momento de conocer. En la *Crítica de la razón pura* se encarga de enumerar cuáles son esos conceptos y principios comunes a todo ser humano mediante los cuales conocemos lo que puede presentarse a la experiencia, y los llama *categorías* o *conceptos puros del entendimiento*.¹⁶⁸ Kant cree que estos conceptos son independientes de la experiencia, es decir que son *a priori*, pero sin embargo nos sirven para conocer todo objeto que forme parte de la experiencia.

En síntesis, la diferencia entre ambos filósofos respecto de la naturaleza de la conexión causal radica en la respuesta que uno y otro brindaron a este problema: Hume apeló al hábito para explicar la idea de conexión necesaria, ya que consideró que la relación causal era el resultado de una larga serie de experiencias uniformes. Kant invirtió el planteo de Hume al afirmar que la causalidad es un principio previo a la experiencia, al que sometemos la sucesión de fenómenos que observamos y es lo que nos permite conocerlos empíricamente. La causalidad es un concepto del entendimiento establecido *a priori*, que tiene un carácter necesario y universal, pero solo con respecto a lo que conocemos mediante la experiencia y no en relación a lo que las cosas sean en sí, ya que acerca de eso nada podemos conocer. Entonces ambos filósofos coinciden en afirmar que el principio de causalidad rige solo en el ámbito de nuestras representaciones mentales —o percepciones, en palabras de Hume— y no en el ámbito de las cosas en sí. Sin embargo, para Kant, la causalidad puede considerarse como una ley porque es un principio necesario y universal, ya que es un modo de enlazar representaciones propio de nuestro entendimiento, mientras que para Hume no tiene ese carácter universal y necesario sino que es un principio inductivo que produce conocimientos de tipo probable, es decir, válidos en general pero no de manera inevitable ni inexorable, porque surge del hábito.

El escepticismo sometido a la crítica

Además de recoger muchos de los señalamientos de Hume, Kant realiza una crítica a la postura escéptica de su predecesor por considerar que no es fructífera sino estéril para el avance del conocimiento. Sostiene que, con la crítica a la causalidad, Hume encendió la primera chispa que iluminó el problema de los alcances de la razón pura, pero que fue él (el propio Kant) quien finalmente logró determinar tanto los límites como el contenido de nuestra facultad de conocimiento.

¹⁶⁸ Las categorías son doce y se dividen en cuatro grupos: las de la cantidad (abarca los conceptos de unidad, pluralidad y totalidad), las de la cualidad (los conceptos de realidad, negación y limitación), las de la relación (sustancia y accidente, causa y efecto, acción recíproca) y las de la modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia).

La *Investigación sobre el entendimiento humano* comienza afirmando que, si bien el hombre es un ser racional, “los límites del entendimiento humano son tan estrechos que poca satisfacción puede esperarse de él, dados el alcance y confiabilidad de sus logros” (IEH 1.6). Por ese motivo, Hume se propone conocer las diferentes operaciones de la mente, distinguir unas de otras y clasificarlas de manera adecuada. El pensador escocés decía haber encontrado en el escepticismo mitigado un método para restringir las investigaciones sobre el entendimiento a los límites adecuados a nuestra capacidad, poniendo freno a sus pretensiones exageradas¹⁶⁹. Esos límites, a criterio de Hume, son los de la “vida cotidiana y la práctica común” (IEH 5.1) cuya utilidad reside en permitirnos descubrir cuán vasta es nuestra ignorancia acerca de las cuestiones que exceden este ámbito. Entre esas cuestiones, que quedaban por fuera de nuestro ámbito de conocimiento, estaban fundamentalmente la posibilidad de conocer entidades no empíricas como Dios o el alma¹⁷⁰.

A este proyecto de autoconocimiento de la mente sin duda adhirió Kant. Lo que no aceptó fueron las conclusiones escépticas a las que arribó Hume ya que entendía que la conciencia de nuestra ignorancia no debía ser lo que pusiera punto final a nuestras investigaciones, sino justamente la causa que las provocara. El escepticismo era considerado por Kant como una alternativa no fructífera porque, a pesar de que pretendía limitarse a moderar las pretensiones de la razón, terminaba cercenándola. El escepticismo nos conducía a un callejón sin salida, lo que significaba ni más ni menos que el fin de la filosofía.

En la *Crítica de la razón pura* Kant describe la postura escéptica de Hume como una “censura de la razón”. Afirma que Hume se limitó a señalar que todas nuestras pretensiones de querer conocer algo más allá de lo empírico son inútiles. Sin embargo, Kant señala que la filosofía crítica que él promueve consiste en someter a examen “no los hechos de la razón, sino la razón misma, atendiendo a toda su capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*” (CRP: A 761 / B 789). Mediante la crítica de Kant no solo es posible probar que la razón tiene límites, como sucede en el caso de la censura de la razón de Hume, sino también determinar cuáles son esos límites, es decir, qué somos capaces de conocer y qué no.

Entonces Kant ve al escepticismo de Hume como un paso necesario para despertar a la razón de su “dulce sueño dogmático” (CRP: A 757 / B 785) al hacernos desconfiar de los principios por los cuales se rige. Pero no es suficiente para llegar a una propuesta como la de Kant, que busca avanzar más allá de la crítica escéptica para alcanzar “una certeza completa, sea del conocimiento de los objetos mismos, sea de los límites en los que se halla encerrado todo nuestro conocimiento de objetos” (CRP: A 761 / B 790-1). El escepticismo es para Kant un lugar de tránsito, un paso obligado, pero no un punto de llegada. Su objetivo no es la suspensión del juicio sino la construcción de un conocimiento seguro acerca del modo en que conocemos los objetos de la experiencia.

¹⁶⁹ Para una breve presentación de las clases de escepticismo provenientes de la Antigüedad que se retomaron en la modernidad véase el [capítulo 7](#) de este libro.

¹⁷⁰ Con respecto a la cuestión de la mente o el alma y la identidad personal en Hume véase el [capítulo 17](#).

La crítica a la metafísica

Kant considera que la crítica que hizo Hume a la noción de causalidad es un ataque decisivo a la metafísica, en tanto la conexión causal es un concepto fundamental de esa disciplina. Esa crítica condujo a Hume a considerar que no era posible la metafísica ni que tampoco podría llegar a desarrollarse jamás, porque estimó que todos los principios *a priori* de la razón eran solamente reglas empíricas a las que atribuíamos una supuesta necesidad y universalidad. Sin embargo, Kant sumó a la tarea destructiva de Hume un aspecto positivo: el de determinar si es posible desarrollar un conocimiento metafísico que tuviese las características de una ciencia.

¿Cuál es la metafísica a la que Kant está criticando? Kant distingue entre dos grandes sentidos de metafísica: por un lado, habla de ella como una *disposición natural*, es decir una tendencia propia de la razón humana a buscar el conocimiento de aquello que trasciende lo sensible. Como ejemplos de este tipo de disposición, Kant menciona preguntas tales como si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda la eternidad. Esta disposición natural a la metafísica es algo que nunca va a dejar de existir.

La crítica de Kant no se dirige a la disposición natural a la metafísica, que es imposible de erradicar de la mente humana, sino que apunta a la metafísica entendida en un segundo sentido al que llama *metafísica dogmática*. La metafísica dogmática es un modo particular de estructurar y dar respuesta a la tendencia natural a formular preguntas acerca de lo suprasensible, que se desarrolló en la tradición filosófica alemana anterior a Kant. La estructura de la metafísica dogmática se basaba, por un lado, en considerarla como una ciencia filosófica fundante (o filosofía primera) cuyos principios debían estar en la base de todas las demás ciencias¹⁷¹. Por otro, se la subdividía entre una rama que debía tratar acerca de lo existente en general (metafísica general) y otra que debía ocuparse de entidades particulares suprasensibles como Dios, el alma, la libertad y el mundo entendido como una totalidad (metafísica especial) (Torreti, 1982, p. 29).

Para alcanzar su propósito, la metafísica dogmática empleaba principios *a priori* exclusivamente racionales, independientes de la experiencia ya que justamente lo que buscaba conocer eran entidades de carácter suprasensible. Esto se debe a que los filósofos que impulsaban este tipo de metafísica consideraban que la razón era un instrumento de conocimiento perfecto y autosuficiente: bastaba solo con aplicar cuidadosamente una serie de reglas para alcanzar todos los conocimientos posibles. Este optimismo y confianza en la razón hacían creer que era posible acceder a ámbitos de conocimiento donde no eran posibles ni la experimentación ni la observación (Caimi, 2007, pp. VII-LXXVIII). Más aún, se consideraba que el conocimiento alcanzado por medio de los sentidos era confuso, y que el verdadero conocimiento era aquel que partía de principios racionales universales y avanzaba hacia lo particular por medio de la deducción.¹⁷²

¹⁷¹ Este modo de entender la metafísica como filosofía primera también era compartido por Descartes y puede remontarse incluso a Aristóteles.

¹⁷² Este tipo de método posiblemente les recuerde a Descartes y tiene su origen en él. También era compartido por filósofos alemanes anteriores a Kant, como Gottfried Wilhelm Leibniz y Christian Wolff.

Kant consideraba que, hasta el momento, la metafísica dogmática no había logrado producir ningún tipo de conocimiento acerca de las entidades suprasensibles y por eso no había logrado aún constituirse como ciencia, a diferencia de otras disciplinas como la física y la matemática. El problema, para Kant, consistía en que no era posible emprender semejante tipo de tarea sin antes analizar si nuestra razón está capacitada para eso. Es decir que, si abandonamos la experiencia, debemos aclarar sobre qué otro fundamento se apoyará nuestro conocimiento. Es necesario determinar, entonces, cómo podemos obtener conocimiento sobre Dios, el alma o el mundo *a priori* y qué validez tiene ese conocimiento. Kant va a concluir que no es posible una metafísica tal como la que proponen los dogmáticos.

Referencias

Fuentes primarias

- Hume, D. (1992) [1748]. *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad. M. Holguín). Bogotá: Norma. [Citado como IEH, indicando a continuación número de sección y de párrafo].
- Kant, I. (1984) [1783] *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (Trad. M. Caimi). Buenos Aires: Charcas. [Citado como Prol., indicando a continuación número de página de esta edición y luego la página de la edición canónica de la Academia de Berlín].
- Kant, I. (2005) [1781/7] *Crítica de la razón pura* (Trad. P. Ribas). Madrid: Taurus. [Citado como CRP, indicando a continuación la paginación de las ediciones A y B de la edición canónica de la Academia de Berlín].

Fuentes secundarias

- Caimi, M. (2007). Introducción. En I. Kant, *Crítica de la razón pura* (VII-LXXVIII) (Ib. Trad). Buenos Aires: Colihue.
- Rábade Romeo, S. (1975). *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos.
- Torreti, R. (1982). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas.

Glosario

Este glosario se propone ofrecer definiciones breves, generales y fácilmente comprensibles de algunos términos con el fin de esclarecer su sentido en el marco de los capítulos de este libro. Por ello los términos son definidos especialmente en relación con la filosofía moderna y su contexto histórico. Las siglas que aparecen al final de cada entrada del glosario son las iniciales de los autores que las escribieron.

Causalidad: Si bien la noción aristotélica de causalidad fue criticada por varios filósofos modernos, algunas de sus divisiones siguieron en uso. En especial, muchos mantuvieron la noción de causa eficiente. Aristóteles (384-322 a.C.) distinguió cuatro tipos de causa de los cambios: formal, material, eficiente y final. La causa formal es la forma o esencia específica de algo, pues lo determina y lo hace ser lo que es y no otra cosa (por ejemplo, la forma *silla* es la causa de que una silla en particular sea una silla y no una mesa). La causa material es la materia con la cual algo está hecho; la causa material de la silla es la madera con la que fue construida. La causa final es la finalidad (en griego τέλος, *télos*: fin, objetivo, propósito) hacia la cual algo se orienta, aquello para lo cual algo existe; en el caso de la silla, servir de asiento. La causa eficiente, por su parte, es el motor o estímulo que desencadena el proceso de desarrollo, que no se encuentra en el individuo, sino en un tercero. La causa eficiente de la silla, por ejemplo, no es ella misma, sino la carpintera, quien, teniendo en mente la utilidad de la silla (causa final), unió las maderas (causa material) adecuándolas a las dimensiones y proporciones que constituyen la forma o esencia propia de una silla (causa formal). Es importante agregar que este no fue el único modelo de causalidad en la historia de la filosofía. Uno de los modelos alternativos fue la causalidad emanativa, de la cual se habla en la entrada **Neoplatonismo** de este glosario. *E.E.B.*

Contingente y necesario: Usualmente opuesto a *necesario*, lo contingente es lo que puede ser o no ser, lo que puede darse o no darse de hecho. Por ejemplo, es claro que el hecho de haber nacido fue, en nuestro caso, algo contingente: podríamos no haber nacido; no había obligación ni necesidad para que nuestro nacimiento ocurriera. Pero, más allá de esta contingencia, a la vez es claro que una vez que hemos nacido, es necesario que muramos en algún momento. Para reforzar el ejemplo, podemos decir que la muerte es algo necesario (va a ocurrir con certeza, es imposible que un ser vivo no muera) pero que el lugar, el momento y el modo de morir, son cuestiones contingentes, es decir, podrían haber sido de otra manera. *P. U.*

Epistemología: La palabra *epistemología*, en sentido amplio, puede ser interpretada como *discurso racional o estudio sobre el conocimiento*. Este sentido amplio del término, que trata sobre el conocimiento en general, es empleado por la tradición filosófica anglosajona (y también se lo conoce con la denominación *gnoseología*). En cambio, la tradición filosófica llamada continental (es decir, la europea, excluyendo a la filosofía anglosajona) utiliza el término en un sentido restringido, puesto que se refiere con él a la reflexión filosófica dedicada específicamente al problema del conocimiento científico: su posibilidad o imposibilidad, su naturaleza y alcance. *E.E.B.*

Intelecto — entendimiento: Durante la modernidad el intelecto o entendimiento es considerado como una potencia cognoscitiva o facultad del conocimiento humano. Algunos filósofos modernos establecen una distinción entre el intelecto o entendimiento y la sensación o sensibilidad, como es el caso de Descartes y Kant. Para el primero, si bien tanto la sensación como la intelección —esto es, el acto u operación realizada por el intelecto o entendimiento— son modalidades del pensamiento, la intelección es considerada como una operación pura de la mente, por la cual esta concibe un objeto (idea) sin valerse de representaciones o imágenes sensibles de los mismos. Para Locke, el entendimiento toma los materiales provistos por las ideas de la sensación y de la reflexión (aportadas por la facultad de la sensación) y elabora con ellos juicios y razonamientos. En el caso de Kant, la especificidad del entendimiento (*Verstand*) es el pensar y sintetizar, mediante conceptos (categorías) las intuiciones aportadas por la sensibilidad, y une los conceptos en juicios. *M.M.; S. M.; S.C.; J.F.R.; N.S.*

Humanismo: La categoría de *Humanismus* fue empleada por el pedagogo alemán Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) en su escrito *La polémica en torno del Filantropismo y el Humanismo en la teoría de la enseñanza y de la educación de nuestro tiempo* (1808) para apelar a una educación basada en el estudio de la lengua y de la cultura tanto griega como latina, frente a una dominante instrucción técnica en los institutos de enseñanza media o secundaria alemanes (*Gymnasium*). Años más tarde, diversos estudiosos comenzaron a utilizar la noción de *Humanismus* para definir y circunscribir desde el punto de vista historiográfico un movimiento cultural que se extendió en Europa aproximadamente desde mediados del siglo XIV hasta el XVI inclusive. Baste mencionar el caso de Georg Voigt en su escrito *El resurgimiento de la Antigüedad clásica o el primer siglo del Humanismo* (1859). Sin embargo, la noción de *umanisti* circulaba ya en aquel período (XIV-XVI) en las repúblicas italianas para designar a los intelectuales que se abocaban a los *studia humanitatis*, expresión con la que, a su vez, autores como Cicerón o Aulo Gelio se referían a los estudios que integraban una educación que formaba individuos libres. De aquí que la fórmula *studia humanitatis* traducía al latín el término griego *paideia*. El Humanismo que florece entre los siglos XIV y XVI, principalmente en las repúblicas italianas, puede ser entendido como un movimiento de crítica y renovación de la cultura occidental, frente a la crisis de la *forma mentis* escolástica, que se conoce bajo el nombre de Escolasticismo o decadencia de la Escolástica. Por eso el Humanismo expresa la crítica a un modo de organización política, social, económica, científica, artística y filosófica. Esta crítica se realiza a través del retorno a los orígenes de la cultura occidental

hacia sus principales textos, tanto griegos como latinos. Por eso el Humanismo es caracterizado como un movimiento que se aficiona a los libros y a las doctrinas que traen. Sin embargo, este renacimiento de la cultura clásica no busca tan solo imitarla en sus formas, sino que apela a ella para la recreación de la cultura de su propio tiempo. Si bien los primeros humanistas, como Francesco Petrarca (1304-1374), entre otros, realizaron una crítica de las autoridades, y en particular respecto de la imagen que el Escolasticismo había construido de Aristóteles; sin embargo, de modo progresivo los humanistas que no renunciaron al culto y al fervor por los libros, fueron enredándose y aislándose en vanas disputas eruditas en torno de la elegancia y el estilo de la lengua latina. Es contra ese Humanismo erudito que se vuelve, entre otros, el personaje conceptual del idiota de Nicolás de Cusa y luego Giordano Bruno en sus diálogos italianos. *J.G.R.*

Imaginación: Facultad de la mente por la cual esta puede alterar el orden y disposición —en todo o en parte— de los contenidos que alguna vez se han hecho presentes a la mente y que son conservados por la memoria. Debido a su capacidad de producir nuevas combinaciones y ordenamientos en los contenidos de la mente, la imaginación suele diferenciarse de la memoria. Con todo, necesita de esta última para operar pues las nuevas combinaciones se realizan necesariamente en base a contenidos previamente percibidos por la mente y conservados por la memoria. En ese sentido, el carácter inventivo o creativo de la imaginación se limita a la combinatoria de elementos previamente dados a la mente, no siendo posible para esta una creación de la nada. Si bien a la imaginación se le reconoce esa libertad para combinar contenidos mentales, algunos autores como David Hume, sostuvieron que en ciertas circunstancias la imaginación asocia los contenidos mentales de acuerdo con ciertas regularidades, conocidas como *leyes de asociación de ideas* (véase [capítulo 16](#)). Por otra parte, al igual que la sensibilidad, la facultad de imaginar estuvo asociada tradicionalmente a alguna intervención de la corporalidad, siendo así que en la filosofía cartesiana, por ejemplo, se la comprende como una facultad híbrida; esto es, dependiente tanto de la mente como del cuerpo. Para Kant, por su parte, la imaginación (*Einbildungskraft*) tiene la capacidad de representar un objeto en ausencia de este y sintetiza lo múltiple en una imagen. Además distingue una función reproductiva y una función productiva de la imaginación. *M.M.; S. M.; S.C.; J.F.R.; N.S.*

Memoria: Facultad de la mente por la cual esta almacena y conserva los contenidos previamente dados a la conciencia —sean estos de orden intelectual o sensorial—, pudiendo volver a hacerlos presentes para sí a través del recuerdo. El rasgo fundamental de la memoria es que no altera el orden ni la disposición de los contenidos recuperados sino que los presenta a la mente conservando el orden en que estos se han dado originalmente. Es interesante preguntarse, como han hecho varios intérpretes, ¿cómo sabemos que la memoria conserva el orden y posición de los contenidos si ellos ya no están (porque son efímeros)? Es decir que esa cualidad de la memoria sería, en realidad, incontrastable. *M. M.; S. C., S.M.*

Mente: Traducción de la palabra latina *mens* o inglesa *mind*. En algunas ocasiones se prefiere traducirla así antes que espíritu o alma, a los fines de evitar las posibles connotaciones religiosas

que conllevan estos últimos vocablos. En la filosofía moderna, *mente* hace referencia a una entidad cuyo atributo esencial y distintivo es el pensar en el sentido más general de la palabra. No siempre usan este término para referirse a esta entidad. Algunas también la llaman *alma* (*anima*, *alma*, *soul*, etc., como Descartes, Juana Inés de la Cruz, Cavendish, Cudworth, en sus correspondientes idiomas originales), *entendimiento* (*understanding*, Hume), o *razón* en sentido más general (*Vernunft*, Kant). La mente realiza diversos actos u operaciones del pensamiento a través de distintas facultades y de distintos modos, cuya clasificación, terminología y funciones específicas varían —a veces mucho— entre los distintos autores. Por eso resulta imposible dar con definiciones válidas para todos los modernos por igual. Las facultades mentales más usualmente postuladas en la filosofía moderna son la sensación (que algunos distinguen de la sensibilidad), la imaginación, la memoria, el entendimiento (que algunos distinguen del intelecto), la razón y la voluntad. La filosofía cartesiana, con su definición del yo como *res cogitans* o *cosa que piensa*, implicó una sustancialización de la mente; esto es, una concepción de la mente como un sustrato o unidad simple y permanente en el que las ideas o representaciones se dan en tanto contenidos de la mente. Así se esbozó una imagen de la mente como receptáculo. Dicha comprensión sustancial de la mente fue discutida posteriormente por autores como John Locke o David Hume, aun cuando este continuará refiriéndose a las percepciones mentales en términos de contenidos de la mente. En este glosario encontrarán entradas dedicadas a las facultades de la mente ya mencionadas. *M.M.*; *S. M.*; *S.C.*; *J.F.R.*; *N.S.*

Necesario: véase **contingente**

Neoplatonismo: Término que se originó en la modernidad para hacer referencia a la corriente filosófica que floreció en el mundo greco-romano entre los siglos III y VII. En verdad, no existió una escuela que se concibiera a sí misma como neoplatónica, por lo cual esta denominación ha dado lugar a equívocos. Los filósofos que la historiografía consideró como adherentes al neoplatonismo suelen reconocerse a sí mismos como seguidores del platonismo. Sin embargo, como denominador común se encuentra en ellos un sincretismo; es decir, además del platonismo, utilizan nociones de distintas escuelas filosóficas, como el aristotelismo y el estoicismo. En particular, lo que sostiene este tipo de filosofía, que tuvo ecos en el pensamiento cristiano durante la Edad Media y también en el Renacimiento y la modernidad, es 1) que lo intelectual o espiritual es ontológicamente superior a lo material; y 2) que la realidad, tanto física como mental, depende de un principio superior que es unitario y singular. La causalidad que sostiene se considera emanativa porque a partir de una causa primera, que puede ser denominada Uno o Dios, se genera un efecto que se encontraba ya contenido en dicha causa. Es decir, el efecto se produce por emanación de esa causa. Sin embargo, el efecto es distinto a su causa, aunque participa de ella, y es ontológicamente inferior a ella. Este efecto, a su vez, puede ser causa de un efecto ulterior, también de este modo emanativo. Así, se genera una jerarquía de seres, que suele ir desde lo más espiritual hacia lo más material, en un descenso ontológico. Sin embargo, en muchos de los

pensadores calificados por la historiografía como neoplatónicos ese descenso tiene garantizada la posibilidad del ascenso y el regreso a la causa primera originaria. *N. S.*

Razón: Tomado en un sentido restringido —es decir, no equivalente a mente, alma o espíritu— este término denota la facultad de la mente que opera discursivamente a través de razonamientos, es decir que realiza algún tipo de inferencia a partir de premisas. A diferencia de otras facultades como la sensación o la imaginación, la razón puede funcionar sin la necesidad de utilizar imágenes. La razón tiene además la capacidad de la abstracción y actúa de acuerdo con el principio de no contradicción. Para Kant, este sentido de razón en sentido restringido es la facultad de lo incondicionado. Para algunos autores, la razón es inferior al entendimiento o intelecto, pues a este lo conciben como una capacidad de conocer de forma intuitiva —directa e inmediata— y solo Dios tiene esa posibilidad. Este es el caso de filósofos como Juana Inés de la Cruz o Ralph Cudworth. *N.S., S.M.*

Reforma protestante: Movimiento religioso cristiano, iniciado a mediados del siglo XVI por el teólogo y fraile católico agustino Martín Lutero (1483-1546). Se trató de un movimiento crítico de las doctrinas y costumbres tradicionales del catolicismo, y sobre todo de la autoridad del Papa. La Reforma comienza, simbólicamente, el 31 de octubre de 1517, cuando Lutero clava en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittenberg, actual Alemania, su famoso *Cuestionamiento al poder y a la eficacia de las indulgencias* (en latín *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*), más conocido como las noventa y cinco tesis de Lutero. El movimiento comenzó en el Sacro Imperio Romano Germánico y se extendió rápidamente por toda Europa. Su impacto fue tan grande que produjo un cisma en el mundo cristiano, que se fragmentó en distintas facciones que mantuvieron violentas disputas durante muchos años. Las persecuciones a miembros de bandos contrarios se volvieron moneda corriente, así como las guerras entre principados católicos —fieles a la autoridad del Papa— y protestantes —los partidarios de la Reforma. Este clima de intolerancia religiosa llevó, eventualmente, al desencadenamiento en Europa de la sangrienta Guerra de los Treinta Años (1618-1648). *E.E.B.*

Sensación — sensibilidad — sentidos: Estas diferentes denominaciones son utilizadas por distintos modernos para referirse en términos generales a una facultad de la mente constituida por los datos sensoriales que le llegan a esta a partir de los órganos de los sentidos. Está asociada con la experiencia como fuente de conocimiento. Usualmente es comprendida como una facultad receptiva. Muy frecuentemente se ha interpretado que para los empiristas la sensación es puramente pasiva, pero eso es un error (véase [capítulo 2](#)). A partir de ese punto de partida más o menos compartido en la época moderna, cada filósofo en particular le da su propia impronta a esta facultad difícil de definir, en particular por su relación con la percepción corporal. Descartes sostenía que a través de ella accedemos a la información sensorial proveniente o bien del mundo externo, o bien de los propios estados del sujeto (sentido interno) con independencia de toda determinación de la voluntad. Al igual que la imaginación, sin embargo, para Descartes la sensación constituye una facultad no solo dependiente de la mente, pues su funcionamiento denota una intervención conjunta de la mente y el cuerpo.

En el siglo XVIII, Kant llamó *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) a la facultad mental receptiva. En él se puede apreciar una distinción conceptual más explícita entre las funciones de esta facultad y lo que ocurre en los órganos de los sentidos (*die Sinne der Körperempfindung*). Para Kant, la sensibilidad involucra un procesamiento, bien que espontáneo y no voluntario, de los datos sensoriales brutos, a través de las intuiciones puras del espacio y el tiempo. Con respecto a la concepción de Hume sobre la sensación (véase [capítulo 2](#)). *M.M.*; *S. M.*; *S.C.*; *J.F.R.*; *N.S.*

Tardo-Escolástica (otras denominaciones: Escolástica tardía, Neoescolástica, Segunda Escolástica): El término se deriva de *Escolástica* que fue una corriente filosófica, preponderante durante la segunda mitad de la Edad Media —aproximadamente entre los siglos IX y XIV— caracterizada por la reflexión en torno a temas teológicos cristianos. Influidos fuertemente por la filosofía aristotélica —en particular, por la recepción de Aristóteles que tuvo lugar en el mundo árabe, a través de los comentarios de filósofos como Avicena (908-1037) y Averroes (1126-1198)— y la lectura de las Escrituras, la gran preocupación de los filósofos de la Escolástica fue la conciliación entre la razón y la fe. El máximo exponente de esta corriente filosófica fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Hacia el siglo XV, el pensamiento escolástico había perdido terreno ante el avance del movimiento nominalista, inspirado en las ideas de Guillermo de Ockham (1280/88-1349), y del humanismo italiano. El tardo-escolástico es un período particular de la historia de la Escolástica. Se trató de un momento de resurgimiento de la filosofía escolástica que tuvo lugar durante el Renacimiento y los comienzos de la modernidad (siglos XV y XVII). Su epicentro fue España y en menor medida Portugal, pero tuvo expresiones también en otras áreas geográficas como Inglaterra, Italia y el Norte de la Europa continental. Sus exponentes se mantuvieron relativamente alejados tanto del pensamiento renacentista italiano como de los disensos religiosos propiciados por la Reforma Protestante. Algunos de sus exponentes son Francisco de Vitoria (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560), Domingo Báñez (1528-1604), Gabriel Vázquez (1549/51-1604) y Francisco Suárez (1548-1617). *E.E.B.*

Voluntad: Facultad del querer a través de la cual la mente toma decisiones, sea con respecto a los juicios cognoscitivos como a juicios de índole moral. Constituye a un individuo como sujeto moral, en tanto es necesaria para el ejercicio de la libertad de acción y de pensamiento. Tanto para el caso de la mente divina como de la mente humana, ha sido un tema de debate cómo se da la relación entre la voluntad y el entendimiento: ¿hay una preponderancia o dominio de una de estas facultades con respecto a la otra? Habitualmente la filosofía moderna sostiene que las decisiones de la voluntad son contingentes y libres, mientras que los juicios del entendimiento —cuando son guiados por el método correcto— son necesarios. En tal caso, si la voluntad da su consentimiento a juicios cognoscitivos que no son claros y distintos (Descartes), la voluntad falla por precipitarse en aceptar una proposición que carece de certeza. Sin embargo, en contra de estas lecturas, Spinoza —quien adopta una perspectiva fuertemente determinista— niega enfáticamente que exista una diferencia entre entendimiento y voluntad, tanto en Dios (o la Naturaleza) como en los seres humanos. *N.S.*, *S.M.*

ANEXO

Bibliografía de fuentes primarias y secundarias en español sobre filósofas

Sofía Crottogini

Fuentes primarias de filósofas¹⁷³

- Astell, M. (2013) [1694]. *Escritos feministas* (Trad. M.L. Pascual Garrido). Madrid: Maia editores.
- Cavendish, M. (2017) [1664]. *Una mente propia. Selección de Cartas sociables y Discursos femeninos* (Trad. M. del Carril y Á. Signorini). Buenos Aires: Mardulce.
- Cavendish, M. (2017) [1666]. *El mundo resplandeciente* (Trad. M. A. Martí Escayol). Madrid: Siruela.
- Cavendish, M. (2020) [1653]. *Fantasías filosóficas* (Trad. C. Zito Lema). Buenos Aires: Rara Avis.
- Santa Cruz y Montalvo, M. de las Mercedes (Condesa de Merlin). (2011). *Correspondencia* (Ed. de María Caballero Wagüemert). Sevilla: Arcibel.
- Conway, A. (2004) [1690]. *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto Leibniz. Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae* (Trad. B. Orio de Miguel). Valencia: Universidad Politécnica.
- De Gournay, M. (2014) [1622]. *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres* (Ed. y notas de Montserrat Cabré i Pairet y Esther Rubio Herráez). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De Grouchy, Sophie (Marquesa de Condorcet). (2011). *Cartas de amor a Maillia Garat* (Ed. y trad. de Ricardo Hurtado Simó). Sevilla: Arcibel.
- De Grouchy, Sophie (Marquesa de Condorcet). (2017). *Cartas sobre la simpatía* (Estudio preliminar, trad. y notas de Ricardo Hurtado Simó). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De la Cruz, J. I. (1951-1957) [1693]. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz* (Ed. A. Méndez Plancarte), 4 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas* (Trad. M.T. Gallego Urrutia). Barcelona: Alba.
- Du Châtelet, G. E. (1994) [1744]. *Disertación sobre la naturaleza y la propagación del fuego* (Trad. C. Mataix Loma). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

¹⁷³ Incluye textos de la *querelle des femmes* tardo-medievales, renacentistas y modernos. Agradecemos a Pedro Ignacio Urtubey por su colaboración en la versión final de este Anexo.

- Du Châtelet, G. E. (1996) [1779]. *Discurso sobre la felicidad y Correspondencia* (Trad. A. Martorell; Ed. I. Morant Deusa). Madrid: Cátedra.
- De Lambert, A. T. (2006) [1727-1747]. *Los tratados para la mujer* (Trad. M. J. Bono Guardiola). Alicante: Universidad de Alicante.
- Fonte, M. (2013) [1600]. *El mérito de las mujeres* (Ed. y trad. de José Abad, Juan Aguilar González y Daniele Cerrato). Sevilla: Arcibel.
- Lattanzi, C. (2013) [1797]. *La esclavitud de las mujeres* (Ed., trad. y estudio crítico de Milagro Martín Clavijo; Revisor del texto italiano: Salvatore Bartolotta). Sevilla: Arcibel.
- Marinella, L. (2013) [1601]. *De la nobleza y excelencia de las mujeres y los defectos y vicios de los hombres* (Ed. de Mercedes González de Sande, Antonella Cagnolati, Victoriano Peña y Mónica García. Sevilla: Arcibel.
- Nogarola, I. (2013). *¿Quién pecó más, Adán o Eva?* (Ed. de Mercedes Arriaga Flórez; Trad. castellana: Juan Aguilar González; Revisión del texto italiano: Daniele Cerrato). Sevilla: Arcibel.
- Sor Francisca de Santa Teresa. (2007). *Coloquios* (Ed. de María del Carmen Alarcón Román). Sevilla: Arcibel.
- Suchon, G. (2020) [1693]. *Tratado sobre la debilidad, la ligereza y la inconstancia que sin fundamento se atribuye a las mujeres* (Trad. de M. L. Guerrero). Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Tarabotti, A. (2013) [1644]. *Antisátira menipea contra el lujo de las mujeres* (Ed. y trad. de Dolores Ramírez Almazán, Diana M. de Paco Serrano y Daniele Cerrato). Sevilla: Arcibel.
- Tarabotti, A. (2013) [1651]. *Las mujeres son de la misma especie que los hombres* (Edición: Mercedes Arriaga Flórez; Introducción y traducción castellana: Juan Aguilar González; Transcripción y revisión del texto italiano: Elena Vaccari; Apéndice bibliográfico: Daniele Cerrato). Mercedes Arriaga Flórez, Juan Aguilar García, Elena Vaccari y Daniele Cerrato). Sevilla: Arcibel.
- Trivulzio di Belgioioso, C. (2011) [1866]. *De la Presente condición de las mujeres y de su futuro* (Ed. y trad. de Mercedes Arriaga Flórez y Estela González De Sande).. Sevilla: Arcibel.
- Wollstonecraft, M. (2018) [1792]. *Una vindicación de los derechos de la mujer* (Trad. C. Martínez Gimeno). Madrid: Cátedra.

Otras fuentes primarias

- Agrippa, H. C. (2011) [1529]. *Acerca de la nobleza y excelencia del sexo femenino*. Buenos Aires: Winograd.
- Aleramo, S. (2010) [1919]. *Il Passaggio. El viaje autobiográfico, sentimental y literario* (Ed. de Isabel González). Sevilla: Arcibel.
- Califronia, R. *Breve defensa de los derechos de las mujeres* (Ed., y trad. de Mercedes González de Sande). Sevilla: Arcibel.
- De Acuña, Rosario. (2006) [1888]. *La casa de muñecas* (Ed. de Ana María Díaz Marcos). Sevilla: Arcibel.
- Donato, M. (2009). *Cómo vive la mujer en España* (Ed. de Margherita Bernard). Sevilla: Arcibel.

- Feijoo, B. J. (1778) [1726]. *Teatro crítico universal*, Tomo primero. Madrid: Imprenta de Lorenzo Francisco Mojados.
- Gómez de Avellaneda, G. (2008) [1853]. *Errores del corazón* (Ed. de Concha Fernández Soto). Sevilla: Arcibel.
- Ménage, G. (2009) [1690]. *Historia de las mujeres filósofas* (Trad. M. Otero Vidal). Barcelona: Herder.
- Mozzoni, A. M. (2013). *La liberación de la mujer* (Ed. de Mercedes Arriaga Flórez; Trad. de Mónica García y Victoriano Peña; Estudio crítico de Anna Marzio). Colección: Escritoras y pensadoras europeas - Serie AUSENCIAS (Proyecto I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación FEM2010-15389). Sevilla: Arcibel.
- Poulain de la Barre, F. (1993) [1674]. *De la educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres* (Trad. C. Amorós). Valencia: Cátedra.
- Vives, J. L. (1948) [1574]. *Instrucción de la mujer cristiana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Vivien, R. (2006) [1909]. *Se me apareció una mujer* (Ed. y trad. de Mado Martínez Muñoz). Sevilla: Arcibel.

Compilaciones y fuentes secundarias (selección)

- Aguilar González, J. *Las voces heterodoxas: Sara Copio Sullam, poeta hebrea del Ghetto Vecchio de Venecia*. Colección: Escritoras y pensadoras europeas - Serie AUSENCIAS (Proyecto I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación FEM2010-15389). Sevilla: Arcibel.
- Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*. Editorial Universidad de Granada. Subvencionada por el Instituto de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género de la Universidad de Granada y la Universidad de Granada.
- Arriaga Flórez, M.; Cerrato, D.; Rosal Nadales, M. (Ed.). (2012). *Poetas italianas de los siglos XIII y XIV en la Querrela de las mujeres*. Sevilla: Arcibel.
- Arriaga Flórez, M.; Cruzado Rodríguez, Á.; Estévez Saá, J. M.; Torres Calzada, K.; Ramírez Almazán, D. (eds.). (2007). *Escritoras y pensadoras europeas*. Sevilla: Arcibel.
- Bartolotta, S.; Giordano Paredes, M. A.; Moreno Celeghin, M. G. (2019). *Las maestras: antología de textos sobre la educación de las mujeres en el siglo XIX y XX*. Sevilla: Arcibel.
- Bolufer Peruga, M. y Cabré i Pairet, M. (2013). Dossier La Querrela de las Mujeres: nuevas perspectivas historiográficas, *Arenal*, 20(2), 263-288.
- Caro Dugo, C. (Ed.). (2008). *El País de cristal. Un acercamiento a la prosa lituana contemporánea* (Ed. y trad. de Carmen Caro Dugo). Sevilla: Arcibel.
- Cepedello Moreno, M. (2007). *Elena Soriano: Su universo narrativo*. Sevilla: Arcibel.
- Cobo, R. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra.
- D'Atri, A., Murillo, C., Sánchez, A, et al. (2006). *Luchadoras: historia de mujeres que hicieron historia*. Buenos Aires: Ediciones del IPS.
- De Martino, G. y Bruzzese, M. (1996). *Las filósofas: mujeres protagonistas en la historia del pensamiento* (Trad. M. Poole). Madrid: Cátedra.
- Femenías, M. L. (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea.

- Gleichauf, I. (2010). *Mujeres filósofas en la historia. Desde la antigüedad hasta el siglo XXI* (Trad. K. Pago Cabanes). Barcelona: Icaria.
- González de Sande, E.; Rubín Vázquez de Parga, I.; Díaz Padilla, F.; Rosal, M. *Poetas cortesanas en la querrela de las mujeres (Gaspara Stampa, Veronica Franco y Tullia d’Aragona)* (Estudio crítico, selección de textos y apéndice bibliográfico: Estela González de Sande; Estudio crítico: Isabel Rubín Vázquez de Parga; Estudio crítico: Fausto Díaz Padilla; Traducción de las Rimas de Verónica Franco: Estela González de Sande; Adaptación de la traducción de Gaspara Stampa y Tullia D’Aragona a versos españoles: María Rosal; Revisión de los textos italianos: Mónica García Aguilar. Sevilla: Arcibel.
- Le Doeuff, M. (2000). *El estudio y la rueca: De las mujeres, de la filosofía, etc.* (Trad. O. Blanco Corujo). Barcelona: Altaya.
- Llorca Antolín, F. (2011). *Maria-Mercè Marçal (1952-1998): Agua de alta mar*. Sevilla: Arcibel.
- Madruga Bajo, M. (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundamental*. Madrid: Cátedra.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos.
- Pacheco Costa, V. (2008). *Jeanette Winterson: Literatura y ciencia*. Sevilla: Arcibel.
- Platas, V. y Toledo, L. (2014). *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Puleo, A. H. (1993). *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Roldán, C. (2015) La filosofía de Anne Finch Conway: bases metafísicas y éticas para la sostenibilidad. En A. H. Puleo (Ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar* (pp. 101-123). Madrid: Plaza y Valdés.
- Santa Cruz, M. I. et al. (1994). *Mujeres y Filosofía. Teoría filosófica del género*. 2 tomos. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sanvitale, F. (2007) [1997]. *Separaciones* (Introd. y trad. de Mercedes González De Sande). Sevilla: Arcibel.
- Soler Arteaga, M. J. (Ed.). (2006). *“Palabras, palabras, palabras...”*. *Poetas románticas sevillanas*. Sevilla: Arcibel.
- Soler Arteaga, M. J. (2009). *Elena Soriano: Mujer y ensayo*. Sevilla: Arcibel.
- Spadaro, M. C. (Comp.) y Femenías, M. L. (Col.) (2012). *Enseñar filosofía, hoy*. La Plata: Edulp.
- VV. AA. (1989). *1789-1793, la voz de las mujeres en la revolución francesa. Cuadernos de quejas y otros textos* (Trad. A Pallach i Estela). Barcelona: La Sal.

Repertorios y recursos en otros idiomas disponibles en línea

- Extensa bibliografía sobre filósofas a lo largo de la historia en la *Standford Encyclopedia of philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-femhist/bib.html>
- Project Vox sobre filósofas modernas: <https://projectvox.library.duke.edu/>
- New narratives of the history of philosophy: <https://www.newnarrativesinphilosophy.net/index.html>
- History of philosophy without any gaps: <https://historyofphilosophy.net/>
- Fuentes y materiales para la enseñanza sobre la *querelle des femmes* (s. XVI-XVII): <https://querelle.ca/>

Grupo de investigación “Escritoras y escrituras” radicado en la Universidad de Sevilla y financiado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC): <https://escritorasyescrituras.com>
Proyecto AUSENCIAS (CSIC), sobre escritoras italianas. Los resultados del proyecto han sido publicados por la editorial ARCIBEL, en la Colección Escritoras y pensadoras europeas de la serie AUSENCIAS. Los objetivos, la metodología y las publicaciones del proyecto pueden verse en el sitio web <https://escritorasyescrituras.com/proyectos/ausencias/metodologia>

Les autores

Coordinadora

Manzo, Silvia

Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora Titular de Filosofía Moderna y directora del Doctorado en Filosofía en la UNLP. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Entre sus publicaciones recientes se encuentran “Monsters, laws of nature, and teleology in Late-Scholastic textbooks” en Omodeo, P. y Garau, R., (eds.), *Contingency and natural order in early modern science* (Springer, 2019) y “Francis Bacon and Atomism: a Reappraisal” en *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Ch. Lüthy, J. Murdoch y W. Newman (eds.) (Brill, 2001). Ha sido investigadora visitante en Alemania, Francia e Inglaterra. Recibió becas del British Council, el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) y la Alexander-von-Humboldt Stiftung (AvHS).

Autores

Baggiarini, Estéfano Efrén

Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Adscrito de la cátedra de Filosofía Moderna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE, UNLP); colabora en el Proyecto de Investigación “Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo”, radicado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias de la Educación (IdIHCS, UNLP), y participa del grupo de estudios “Magia, ciencia y brujería en la modernidad Temprana” (CleFI, FaHCE, UNLP). Ha recibido la Beca de Estímulo a las Vocaciones Científicas (2017-2018) que otorga el Consejo Interuniversitario Nacional.

Calvente, Sofía Beatriz

Doctora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Licenciada y profesora en Comunicación Social (UNLP). Jefa de Trabajos Prácticos de Filosofía Moderna y Ayudante en Introducción a la Filosofía de la UNLP. Docente en la Licenciatura en Gestión de Recursos (FCJyC, UNLP). Docente de posgrado en el Seminario de redacción de tesis doctorales

del Doctorado en Filosofía (FaHCE, UNLP). Ha publicado artículos en revistas especializadas de nuestro país, España, Brasil, Chile, México y Colombia. Participa de un equipo de investigación en la FaHCE coordinado por la Dra. Silvia Manzo sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía desde hace más de diez años. Se especializa en la filosofía de David Hume, en el experimentalismo y materialismo modernos.

Crottogini, Sofía

Finalizó la carrera de Traductorado Público Nacional en Lengua Inglesa en la Universidad Nacional de la Plata (UNLP) en 2019 y es estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía (UNLP). Es adscripta a la cátedra de Filosofía Moderna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE, UNLP). Colabora en el proyecto de extensión “Soltar los prejuicios, pensar las sexualidades” radicado en el Centro Interdisciplinario de investigaciones en Género (CInIG, UNLP; 2017-2019), a cargo de la Dra. Mabel Campagnoli y en el Proyecto de Investigación “Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo”, radicado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias de la Educación (IdIHCS, UNLP), a cargo de la Dra. Silvia Manzo.

Garber, Daniel

Doctor en Filosofía por la Universidad de Harvard (HU). Es profesor de la cátedra de Filosofía A. Watson J. Armour III en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton (PU), donde también dicta cursos sobre Política e Historia de la Ciencia. Fue profesor de la Universidad de Chicago (UC) entre 1975 y 2002, y profesor investigador invitado en la Universidad Johns Hopkins (JHU), el Instituto de Estudios Avanzados de la UP y la École Normale Supérieure de Lyon (ENS Lyon), entre otras instituciones. Es miembro de la Fundación Solomon Guggenheim (FSG) y de la American Academy of Arts and Sciences (AAAS). Ha publicado numerosos libros de su especialidad como *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Daniel Garber y Michael Ayers (Cambridge University Press, 1998); *Descartes' Metaphysical Physics* (University of Chicago Press, 1992); *Leibniz: Body, Substance, Monad* (Oxford University Press, 2009).

González Ríos, José

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Moderna. Es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Entre sus publicaciones se encuentran *Schopenhauer* (Galerna, 2017), *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa* (Biblos, 2014) y *¿Qué es filosofía? La potencia de una pregunta imposible* (Biblos, 2014). Ha realizado estancias de investigación en Alemania, Italia, Estados Unidos, Chile y Brasil. Participa y dirige proyectos de investigación en la UBA, la UNLP, la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), el CONICET y (ANPCYT). Desde hace veinte años se dedica a la divulgación científica en instituciones de la Argentina, y ha participado en diversos programas del Ministerio de Educación de la Nación.

Menacho, Mónica Isabel

Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora Adjunta de Introducción a la Filosofía de la UNLP. Ha sido becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Actualmente se encuentra en la etapa de finalización de su tesis doctoral “Merleau-Ponty lector de Descartes”. Ha publicado “Las analogías en la reflexión cartesiana sobre el alma y el cuerpo” (2018), “La noción merleau-pontyana de estilo como aporte a la discusión contemporánea sobre la identidad personal” (2014, en co-autoría con Ariela Battán) y “Algunas conexiones entre arte y filosofía: el interés por lo genuino en las artes performáticas y la “confusa claridad” del estilo personal” (2013). Forma parte del “Grupo de Estudio sobre Cuerpo”, radicado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias de la Educación (IdIHCS, UNLP).

Moreno, Juan Pablo

Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeñó como adscrito alumno en la cátedra de Filosofía Moderna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE, UNLP). Actualmente es docente en nivel medio. Es colaborador en el Proyecto de Investigación “Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo”, radicado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias de la Educación (IdIHCS, UNLP), dirigido por la Dra. Silvia Manzo.

Strok, Natalia

Doctora (2012) y licenciada (2006) en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Jefa de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Medieval (UBA) y de Metafísica (UNLP). Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Entre sus publicaciones se destacan “Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway” (2021), “El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía” (2018) y “Eriugena’s Pantheism: Brucker, Tenneman, and Rixner’s Reading of *Periphyseon*” (2015). Dirige actualmente el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) “Necesidad, contingencia y libertad en los márgenes de la historia de la filosofía medieval” (UBA). Ha realizado estadías de investigación en Alemania, Brasil y Estados Unidos con becas del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES) y el programa Fulbright.

Urtubey, Pedro Ignacio

Profesor de Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es adscrito de la cátedra Filosofía Moderna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE, UNLP). Actualmente es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CleFi), radicado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias de la Educación (IdIHCS, UNLP). Colabora en el Proyecto de Investigación “Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo” (IdIHCS, UNLP) y participa del grupo de estudios “Magia, Ciencia y Brujería en el Renacimiento” (CleFi, FaHCE, UNLP).

Filósofas y filósofos de la modernidad : nuevas perspectivas y materiales para el estudio / Silvia Manzo ... [et al.] ; coordinación general de Silvia Manzo. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2022.
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2131-4

1. Filosofía Moderna. I. Manzo, Silvia, coord.
CDD 199.82

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2022
ISBN 978-950-34-2131-4
© 2022 - Edulp

S
sociales


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA